

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



Українське релігієзнавство

№11

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)

Редакційна колегія бюлетеня:

- д.філос.н. **А.Колодний** (головний редактор),
д.філос.н. **В.Бондаренко**,
В.Гаюк,
д.філос.н. **М.Закович**,
д.істор.н. **О.Крижанівський**,
д.філос.н. **В.Лубський**,
д.істор.н. **В.Пащенко**,
д.істор.н. **О.Уткін**,
д.філос.н. **П.Яроцький**,
к.філос.н. **О.Саган**,
к.філос.н. **П.Павленко** (відповідальний секретар)

*Рекомендовано до друку
Вченою Радою Відділення релігієзнавства
Інституту філософії імені Г.С.Сковороди НАН України,
Протокол № 09 від 21 вересня 1999 р.*

РЕЛІГІЯ В КИЇВСЬКІЙ РУСІ

*Н.Наумова** (м. Севастополь)

ДУХОВНО-РЕЛІГІЙНІ ПОШУКИ КИЇВСЬКОЇ РУСІ

Сьогодні стає все більш очевидним, що розвиток цивілізації йде принаймні двома різними шляхами. Це - шлях Сходу і шлях Заходу в широкому розумінні. Схід не породив такого різноманіття філософської думки, як Захід, але навряд чи духовний світ Сходу можна вважати від цього більш бідним. Швидше навпаки. Водночас, порівнюючи духовний світ Сходу і Заходу, ми вже не можемо обмежуватися особливостями філософської думки як вищим досягненням людської свідомості. Порівняння не філософських систем, а скоріше духовних світів є більш правомірним, якщо порушувати питання в такому ракурсі.

Духовний світ Сходу і духовний світ Заходу - це два різних світи, що найчастіше будуються на цілком протилежних парадигмальних установах. Для аналізу духовного світу східно-слов'янських народів з'ясування цієї відмінності має принципове значення, оскільки інакше унеможлиблюється аналіз як філософської думки, так і культурної спадщини в цілому.

У світлі нашого аналізу особливий інтерес викликають погляди К. Юнга і А.Швейцера, які спробували виявити те найбільш істотне, що є характерним для східного і західного світів.

Відзначаючи відмінності західного і східного способів мислення, Юнг справедливо наголошує на наступній головній відмінності духовних домінант: Захід є екстравертним, його більше цікавить зовнішній світ, а внутрішні суб'єктивні відчуття сприймаються всього лише як суб'єктивні. Схід же навпаки є інтровертним, бо ж він більше стурбований внутрішнім світом людини.

Говорячи про наші вітчизняні терени, можна зауважити, що для нашої спільноти є більш характерною інтровертна, ніж екстравертна установка. Проте споконвічні роздуми і страждання про

* Наумова Н. – пошукачка Відділення релігієзнавства ІФ НАНУ.

душу й тверда установка, що не хлібом єдиним живе людина, не набули у нас такого широкого заглибленого проникнення у внутрішній світ людини, як це відбулося на Сході.

Наша традиція в рамках православ'я з перших кроків християнства в слов'янських землях також розробляла ідеали духовного подвижництва. Святі, священномученики, самітники, пустельники, старці, Божі люди, юродиві, страждальці за віру, за ідею завжди шанувалися на Русі.

Якщо порівняти світ Сходу і Заходу, то необхідно відзначити, що східний спосіб життя є більш колективістським, західний же - більш індивідуалістичний. Проте основна релігійна установка цих двох світів є прямо протилежною.

Егоцентрично сконструйовану західну людину християнство вчить любити ближнього. На Сході ж, де людина розчинена в колективі, релігійна установка допомагає індивіду внутрішньо усвідомлювати себе головною цінністю.

З великою умовністю можна відзначити, що в східному сприйнятті життя домінуючими тенденціями, поряд із інтровертністю, є ірраціоналізм, космоцентризм, ідеалізм, песимізм. Для західного ж сприйняття є більш характерною екстравертність, раціоналізм, антропоцентризм, матеріалізм і оптимізм.

А.Швейцер при аналізі цих двох типів світосприйняття головну відмінну рису їх побачив у різних принципах відношення до світу і до життя. Для Заходу, на його думку, характерним є життє- і світоствердження, для індійської думки - життє- і світозаперечення.

Для нашого вітчизняного менталітету є менш властивою парадигма життє- і світоствердження. Ми не вміємо будувати матеріальний рай на землі, влаштовувати свій побут, робити гарним і доглянутим кожний клаптик простору навколо себе. Ми не вміємо боротися за блага матеріального світу, не вміємо так любити гроші, владу, багатство, не вміємо так ґрунтовно утверджуватися в цьому світі, як це робить західна людина. Ідея життє- і світозаперечення має в нашому суспільстві більш міцні і глибокі корені.

У філософській думці Російській імперії проблема Сходу і Заходу стала предметом активного обговорення в 30-40-х рр. XIX ст. і породила тут два напрямки - слов'янофільство і західництво. Проте в рамках цих напрямків проблема Заходу і Сходу скоріше розглядалася як проблема відмінності західного і східного християнства, якими постали католицизм і православ'я.

Усвідомлена була та відмінність, що в основі західної цивілізації лежить католицизм і протестантизм, що західний світ є

більш раціоналістичним, дискурсивним, а східному християнству більш притаманне синкретичне, цілісне пізнання.

В нашій статті ми спробуємо простежити формування духовної атмосфери на основі виявлення присутності або зміни системи життєво важливих цінностей в літературних пам'ятках епохи.

Християнська література, яка прийшла на Русь, цікава специфікою відбору, який був здійснений нашими книжниками. Протягом всієї історії найбільше шанованою на Русі була саме патристична література. Проте візантійська література XI-XIII століть на Русі була майже невідома. Практично невідомі були західні Отці церкви, а також схоластична література.

Духовний світ середньовічної Русі можна досить повно уявити за працями авторів, які є найбільш характерними, яскравими і шанованими в той час. Серед них, безсумнівно, такі автори як Іван Золотоуст, Іван Лествичник, Єфрем Сирий, Василь Великий.

Серед найбільше популярних творів Отців церкви, що прийшли на Русь після її охрещення, була «Бесіда на Шестоднев» Василя Великого. Проте, всупереч чеканню знайти богословські тонкощі релігійної думки, ми бачимо тут майже природничо-науковий твір.

Перше місце за популярністю на Русі за всіх часів посідав Іван Золотоуст. Відомо, що саме він є вчителем моральності. Проповіді І.Златоуста складають популярну енциклопедію християнської моралі. Його виклад догматичного вчення церкви і полеміка проти еретиків поступається іншим церковним вчителям.

В Івана Золотоуста є таке чудове порівняння: Христос, як безпритульний богомолець, ходить і просить притулку, а люди, замість того, щоб прийняти його, прикрашають підлогу, стіни, верхи стовпів, прив'язують до коней срібні ланцюжки. В той же час на Христа, ув'язненого в темниці, вони й поглянути не хочуть. Пріоритет морально-повчальних роздумів над богословськими міркуваннями відчувався на Русі у всі століття. Християнство на Русі більш сприймалося як моральне вчення, як прагнення побудувати духовне життя за завітами Христа, як пошук життєвої правди в засудженні матеріальної наживи і мрії про рівність усіх перед Богом, незбагненним у всій своїй величі.

Ще одним наставником у християнській вірі, безсумнівно, був Іван Лествичник. "Лествица" або "скрижалі духовні" показує певний шлях християнського самовдосконалення. Сходячи по шаблях усмирення пристрастей, християнин йде по східцях самовдосконалення й одержує в такий спосіб чесноти.

Іван Лествичник допомагає відтворити коло духовних пошуків людини середньовічної Русі. І ми бачимо, що це споконвічний пошук праведного життя, шлях духовного стягання, орієнтація на високі моральні ідеали внутрішнього діяння, приборкування "пихатості філософії", яка є не сумісною зі смиренністю і прагненням до "небесної простоти". Це – шлях до Бога не через якісь зовнішні форми прояву, а через перетворення самого себе в образ і подобу Божу. І не через розсудливе, раціональне розуміння світу, а через самоочищення, самовдосконалення, через внутрішнє устремління до з'єднання з самим Богом.

Шлях давньоруського аскетизму - це шлях Івана Лествичника, де сувора аскеза, умертвіння плоті не є самоціллю, а скоріше навпаки. Аскеза не повинна виставлятися напоказ, не повинна породжувати гординю. Аскетизм – не мета, а шлях до духовного діяння. Аскетичний спосіб життя був спрямований на переключення духовної енергії людини із зовнішнього на внутрішній світ. Він повинний був сприяти загостренню внутрішнього духовного зору.

Київська Русь до моменту прийняття християнства не накопичила філософсько-розумового досвіду, логіко-дискурсивного мислення, а тому не інтелектуально-розсудливе, а емоційно-естетико-етичне сприйняття домінувало із самого початку запровадження християнства на Русі. Найбільше популярними після Івана Золотоуста тут були міркування Єфрема Сирина. Проте Єфрем Сирин є більш строгим у своїх повчаннях і може розглядатися скоріше як наставник чернечого життя.

Духовність розумілася в Давній Русі не як хитромудрість неоплатонічного розуміння висот Світового Духу, а сприймалася на рівні душі людини. Християнство на Русі було сприйняте насамперед і глибше всього на емоційно-етичному рівні. Саме на цьому рівні найбільш активно, плідно і самотньо йшов розвиток духовної культури.

Християнство порівняно з язичництвом безперечно є більш високим щаблем в усвідомленні місця людини у світі. Язичницькі дохристиянські вірування відображають такий стан людського суспільства, коли індивід знаходиться у повному злитті з природою і колективом, а його особисте "Я" взагалі не є заявленим суспільством.

Християнство прийшло у світ із новою істиною - істиною про Єдиного і Непізнаного Бога. До X століття, коли ця істина відкрилася духовному світу русичів, християнська думка вже напрацювала два богословських шляхи пізнання Непізнаного. Так, Псевдо-Дионисий Ареопагит відрізняє шлях ствердження - богослов'я катафотичне або

позитивне і шлях заперечення - богослов'я апофатичне або негативне. Першим шляхом переважно пішла Західна церква, хоча в ній постійно звучали голоси, як і вимагали приборкування раціоналізму. Протиборство віри і розуму йшло тут рефреном завжди.

Східна церква пішла іншим шляхом. Бог для неї є непізнаваним, раціональні побудови не дають майже нічого для злиття з божественною благодаттю. Тому пізнання світу, зміни і оздоблення його не мають практично ніякого значення. Якщо для західного християнства світ - це творіння Боже, яке заслуговує вивчення, уваги й турботи, то в східному християнстві відбулося різке розмежування світу земного і небесного, божественного і тварного. Звідси випливає особливий шлях православного світу у всій християнській ойкумені.

Внутрішнє діяння, одкровення, благодать, покаєння, молитва – це погано виразимі в раціональних категоріях основні поняття православ'я. Основна теза: Чи є пізнаваним Бог? – визначає всю наступну систему його богословських побудов. Якщо Захід допускає можливість раціонального шляху наближення до Бога, а відтак будь-яку розумну діяльність визнавав благом. Це сприяло розвитку науки, мистецтва, упорядкуванню побуту, оскільки кожне благо діяння наближало, по великому рахунку, людину до Бога.

Східний же інтровертизм потребував зовсім інших діянь. Якщо не можна наблизитися до Бога раціональними земними діяннями, то залишається шлях містичного, духовного устремління до нього. Це зумовило пишноту облаштування храмів як єдиного місця на землі, де людина може зустрітися з Богом. Убоге житло, брудні вулиці, невлаштований побут допустимі і можливі, тому що в діянні містичного прилучення до благодаті вони не є істотними. Більш того, вони можуть слугувати за свідчення зневаги світом, земним, брудним в ім'я небесного, чистого. Занадто різке розмежування двох світів - земного і небесного, світу і Бога визначили долю нашого народу і наступний розвиток його матеріальної культури. Домінування апофатичного богослов'я наголошує на містичному, а не раціональному шляху до Бога. Про це свідчать уже перші християнські подвижники на Русі.

У “Житті Феодосія Печерського” Нестор виходить з основної посилки: істина невимовна, безсловесна, вона не може бути виражена грубими і немічними людськими словами. При цьому уповає він лише на поміч Божу. Тут же відбивається і характерне для православної думки негативне відношення до філософії.

На Русі більш прижився помірковано-аскетичний напрямок християнського життя, коли аскет - це насамперед духовний

подвижник, зразок нестягання, покірливості, працьовитості. Саме та - ким і був Феодосій Печерський.

Проте Русь знала й зразки більш жорсткого аскетизму, які описані в Києво-Печерському патерику. Зміни життєвих цінностей відбувалися в плані перегляду радостей і прикростей буття. Убогий, жебрак, бідний міг почувати себе радісним і щасливим, якщо він пізнав радість духовну.

Для середньовічної людини взагалі більш характерним є емоційне сприйняття буття. Але якщо в язичницьку епоху земні радості і прикрості, почуттєві насолоди правили бал життя, то духовне життя, що відкрилося, також сприймалося через емоційну складову. Насолода, майбутнього життя солодка чаша, насолода серцю, сльози розчулення, радість, веселощі - саме в таких висловах описуються дарунки нового духовного бачення життя. Проте при цьому відбувається зміна акцентів. "Відвертатися від життєвих радощів", відмовлятися від земних втіх в ім'я духовної насолоди й благодаті закликає християнство життєлюбних слов'ян.

Спосіб життя, що проповідується релігійно-містичним напрямком, і шлях порятунку благодаттю виявився домінуючим у східному християнстві. Проте вже в XII столітті виникає тут й інший напрямок релігійної думки. В ньому земне й небесне вже не відділені якоюсь непрохідною стіною, світ розглядається як витвір Божий, створений благом і любов'ю. "Ізборник 1076 року" призначався як посібник з християнського віровчення і моралі для мирян, для тих, хто "не може ченцем бути". Укладач цього пам'ятника якийсь Іван недвозначно проголошує шлях милостині і добродіяння найбільш вірним шляхом порятунку душі.

Тут, хоч і надто обережно, заперечується запропонований печерськими ченцями шлях порятунку. Христос не вимагає нічого такого, що було б "тяжким". Однієї віри не достатньо, бо ж необхідне ще моральне відновлення. Віра без справ є мертвою, як і справи без віри. Справи в ім'я блага, добрі справи, на думку упорядника збірника Івана, обов'язково будуть сприяти порятунку. Благодетивим є не той, хто проводить час у постах і молитвах, а той, хто є добродійним і творить благо ближньому. Велика увага приділяється милостині, допомозі обездоленим. При цьому треба не гордувати, а бути їм рівним, адже велика частина світу в злиднях лежить. Більш того, Іван навіть закликає любити світ.

Отже, ми бачимо, що на самому початку розвитку релігійної думки спільноті русичів були запропоновані два шляхи: шлях містичного, ірраціонального прилучення до божественної благодаті і

шлях порятунку добрими справами, деяке допущення раціонального в сферу за своєю суттю орієнтовану на трансцендентне. Західне християнство широко розвинуло і навіть десь довело до абсурду ідею добрих справ (індульгенції, запас добрих діянь). У Східному християнстві ця ідея не одержала широкого розвитку.

Вже Володимир Мономах у своєму "Повчанні дітям" сприймає ідею добрих справ дещо інакше. Він називає три добрих справи, що насамперед повинні робити християни. "Покаянням, сльозами і милостиною" можна "позбутися гріхів своїх і царства небесного не позбавитися". Така, на думку Володимира, "нетяжка заповідь Бога".

Теорія "малих справ", добрих справ мала і по цю пору має один, але дуже істотний недолік. Вона може слугувати причиною виходу людини з церкви, даючи йому простий і досить раціональний шлях служіння Богу. Вона не потребує великої внутрішньої роботи над собою і допускає зовнішню, поверхневу, немістифіковану релігійність. Православ'я завжди залишалося вороже настроєним до раціоналістичної філософії. Права розуму доводилося відстоювати у нас в боротьбі різноманітних релігійних течій.

Саме відгуки такої боротьби звучать у Посланні Климента Смолятича. Климент тут відповідає смоленському пресвітеру Хомі, який звинувачував Смолятича в тому, що він філософію викладає, "відкинувши Священне Писання", спираючись при цьому на авторитет "Гомера, і Аристотеля, і Платона". Останнє засвідчує те, що Климент сміливо примикав до раціоналістичного крила християнської думки.

Про необхідність гармонії віри і розуму говорить вже Кирило Туровський. «Моління» Данила Заточника також підтверджує, що головна гідність людини полягає не в кількості грошей або в її суспільному стані, а в її розумі. Твір розпочинається гімном розуму і закликає до гармонійного поєднання його з вірою.

Давньоруська філософська думка відобразила те, як саме християнство спрямовувало подальший розвиток духовно-моральних цінностей. Східне християнство – православ'я, що прийшло в Давню Русь, говорило не стільки раціональними словесними формами, скільки уявами, одухотвореними символами, притчами, які були більш сприйнятні і зрозумілі. Певна поетичність, неоформленість, чуттєвість, сентиментальність, як характерні риси українського народу, сприяли тому, що в християнстві йому постали більш близькими лірики, містики, символісти, аніж раціоналісти, ті, хто звертався до почуттів, а не до розуму.

ІСІХАЗМ В КУЛЬТУРІ КИЇВСЬКОЇ РУСИ ТА ТАВРИКИ

Засади християнської культури були сформовані Візантією, яка стала своєрідним “мостом” між Заходом та Сходом, між античністю та середньовіччям. Для візантійської культури IV-XII століть характерним було існування трьох напрямків - офіційного богослов'я (патристичного), аскетичного (інтеріорного) та "антикізуючого" (орієнтованого на діалог з античною культурою). Взаємовідносини між ними по-різному склалися протягом історії імперії, що знайшло відображення і в її культурі. В IV-VI століттях панівними були патристичний та аскетичний напрямки. Офіційне (помірне) богослов'я на цьому етапі історії було тісно пов'язане з "антикізуючим" та прагнуло до діалогу з античною традицією. Тільки під час "комніовського ренесансу" в XI-XII століттях виявилось протистояння аскетичного та "антикізуючого" напрямків [Бычков В.В. Малая история византийской эстетики.- К., 1991.- С. 331].

Християнство породило якісно нове антропологічне вчення. Античність знала людину як річ, як щось належне матеріальному, мінливому світу, що не має самоцінності. Саме християнство утвердило високе значення індивідуальної та неповторної особи.

З аскетичним напрямком пов'язане народження такого містичного вчення як ісіхазм, в центрі уваги якого знаходиться проблема особи та її вдосконалення. Ісіхазм як метод "внутрішньої" (або "духовної", "розумної") молитви був винайдений візантійськими аскетами Антонієм Великим, Макарієм Єгипетським, Ісааком Сиріним, Іваном Лествичником. Мистецтво "розумної" молитви вимагало поєднання розума та серця. Промовляючи без слів або у супроводі декількох слів "Ісусова молитва" повинна була стати безперервною, як дихання, як биття серця. Вища мета містика полягала в стяганні божественної любові та спогляданні "нетварного" світу, який перетворює фізичну та духовну природу людини. Любов до Бога поєднувалася візантійськими аскетами з любов'ю до ближнього. Але часто святість досягалася шляхом строгого аскетизму, коли монахи не шанували своє тіло, піддаючи його жорстоким мордуванням. Свій подальший розвиток та теоретичне оформлення ранній ісіхазм (протоісіхазм) знайшов у вченні Симеона Нового Богослова (XI ст.).

* Жиртуєва Н. – аспірантка Севастопольського державного технічного університету.

Основним містичним центром Візантії в ті часи був Афон.

Сіхазм в більш широкому значенні цього слова, як вчення про перетворення ("обожнення") людини, був вироблений одночасно представниками як аскетичного, так і патристичного напрямків у візантійській культурі IV-VI століть. Багато уваги приділяли мистецтву "розумної молитви" візантійські "Отці церкви" – Григорій Богослов, Іван Златоуст, Василій Великий. Але шлях, який проповідували богослови, не вимагав аскетичних крайнощів. Вони вчили про необхідність постійної внутрішньої праці незалежно від того, де людина її здійснювала – в монастирі чи в "миру". "Отці церкви", на відміну від аскетів, припускали можливість використання філософії та розуму на шляху богопізнання.

Протосіхазм також став важливим компонентом культури "комніновського ренесансу" та умовою формування "спіритуалістичного стилю" в мистецтві Візантії. Новий стиль був відзначений глибоким психологізмом, увагою до внутрішнього світу людини. Саме XI-XII століття стали часом створення візантійського іконописного канону, для якого були характерні символізм, узагальненість, статика, відмінні від еліністичного натуралізму, експресії та динаміки.

"Спіритуалістичний стиль" мав значний вплив також на архітектуру Візантії XI-XII століть. В цей час вже не потрібні були величезні, подібні до Софії Константинопольської, храми. Хрестово-купольний тип храму, що сформувався в VI-VIII століттях, був перероблений відповідно до нових віянь у мистецтві. Відбувалося зменшення масштабів будови, але підсилення її вертикальних пропорцій. Велике значення набуло декоративне оформлення екстер'єру. В архітектурі боролися дві тенденції: з одного боку, прагнення якимось виокремити будову серед навколишнього середовища, а з другого - вибудувати храм більш відповідний внутрішньому стану людини. В моду ввійшли мініатюрні молебні.

Активне проникнення християнства на Русь почалося з IX століття. Але раніше, до цього воно поширилося серед балканських слов'ян. Після хрещення Русі в її релігійно-філософській культурі теж сформувалося кілька напрямків: офіційне (помірне) богослов'я, аскетичне та своє "антикізуюче" (орієнтоване на діалог із слов'янським язичництвом).

У витоків офіційного богослов'я знаходиться митрополит Іларіон – автор "Слова про Закон та Благодать". Основна ідея його твору – це протиставлення Старого та Нового Завіту, "закону" та "благодаті", "роботної Агарі" та "свободної Сарі". Творчість

митрополита не укладається в рамки ортодоксального візантійського вчення. Простежується зв'язок ідей Іларіона з аріанством, корсунською традицією та слав'янським язичництвом. Але митрополит не приділяв уваги проблемам, якими займалися візантійські богослови та аскети щодо теорії "обоження" плоті. Тому ніякого відношення до ідей протоісіхазму Іларіон не мав.

Києво-Печерська Лавра стала місцем, де зародився аскетичний напрямок у культурі Київської Русі. Засновниками монастиря були ченці Феодосій та Антоній Печерські. Якщо Антонія можна вважати послідовником крайнього візантійського аскетизму, який бачив шлях до вдосконалення людини у самотництві, то саме Феодосій став творцем киеворуської аскетичної школи та організатором побуту монастиря. Водночас він прагнув до аскетичної та практичної діяльності на благо монастиря. З його ініціативою пов'язане введення у Лаврі строгого Студійського уставу та принципу співжиття для ченців (кіновії). Устав вимагав від ченця повного зречення від особистої власності, дисципліни та участі у фізичній праці. Феодосій сам давав приклад суворої аскетичної, про що розповідає його житіє. Серед киевопечерських ченців, таким чином, знайшла розповсюдження аполінарієва ересь, яка заперечувала олюднення Христа, тобто ідею "подобія людини та Бога" [Замалеев А.Ф., Зоц В.А. Мыслители Киевской Руси.– К., 1987.– С. 102]. Як наслідок цього, формувалося негативне ставлення до всього матеріального, земного.

Феодосій також заперечував необхідність занять філософією, вважав монашество єдиним шляхом до Бога, а світську владу підпорядковував церковній. Все це зближує його погляди з позицією візантійських аскетів. Але киеворуський святий прагнув не тільки до аскетичної. Він був заповнений бажанням наблизитися до морального ідеалу Христа. Феодосій звертається до своєї братії із "Словом про терпіння та любов". Шлях ченця він розглядав як діяльну любов, а тому може вважатися в культурі Київської Русі втіленням ідеалу лагідності, мудрості та хриstopодібності. Дійсно, "в особі Феодосія Русь знайшла свій ідеал святого, якому залишалася вірною багато століть" [Федотов Г.П. Святые Древней Руси.– М., 1990.– С. 53].

Таким чином, Феодосій Печерський першим пристосував до дійсності Київської Русі ідеологію візантійського ісіхазму і постав засновником киеворуського ісіхазму, який був спрямований на практичне досягнення "обоження" плоті, а також діяльну участь у житті держави. Але після смерті святого Києво-Печерська Лавра поступово відійшла від афонської ідеології. Порядки, встановлені Феодосієм, перестали підтримуватися, а після 1204 року фактично

були забуті.

Подальший розвиток релігійно-філософської культури Русі був пов'язаний з богословською творчістю Климента Смолятича та Кирила Туровського. Загальним для їх поглядів є прагнення довести необхідність участі розуму в богопізнанні.

Климент Смолятич в своєму "Посланні пресвітеру Фомі", коментуючи слова царя Соломона "Премудрість створила собі храм", пише: "Премудрість є Божество, а храм – людство, оскільки дійсний наш Христос Бог, як у храм вселився у плоть, що була прийнята від Пречистої володарки нашої Богородиці" [Златоструй. Древняя Русь X-XII вв.– М., 1990.– С. 284]. Завдяки Смолятичу у культурі Київської Русі народжується культ Софії Премудрості, таємницю якої можливо осягнути лише через розуміння Святого Письма. Митрополит все ж таки робить висновок, що для людини ніщо не може бути кращим, ніж помишляти особливо про Бога, пораду та премудрість якого наш розум ніяк осягнути нездатний.

Климент Смолятич започаткував лінію теологічного раціоналізму в давньоруській культурі, яку далі розвивав у своїй творчості Кирило Туровський. Він розглядав шлях богослова не як винахідника нового знання, а як тлумача Святого Письма. Кирило Туровський підкреслював необхідність контролю розуму за допомогою віри. Саме розум, доповнений вірою, є, з його точки зору, "гармонійним розумом". Філософське кредо мислителя: "Пізнавай, віруючи".

Метод пізнання, який розробили Климент Смолятич та Кирило Туровський, є методом "екзегетики", алегоричного богослов'я або мистецтва тлумачення Біблії. Вони намагалися утвердити союз розуму та віри, що робить їх погляди близькими до візантійського патристичного богослов'я. Вони також прагнули виправдати плоть, тому виступали проти аполінарієвої ересі, яка розповсюдилася серед києво-печерських ченців. Туровський застерігав проти крайнощів аскетичних мордувань і захищав догмат про олюднення Христа.

В своїх працях києворуські мислителі не займалися розробкою теорії та практики вчення про "розумну молитву". Але певний вплив ісіхазму як вчення про "обоження" людини простежується насамперед в творах Кирила Туровського. Він зауважував, що людина повинна робити добро, якщо хоче досягти вічного життя. На його думку, плодами "дерева життя" є такі чесноти як любов, послухність, покірність. Має "дерево життя" також багато різних видів покаяння: сльози, піст, *чисту молитву*, милостиню, покірність. "Якщо добрих справ немає в нас і немає покаяння в гріхах, то в якому би ми не були

чині, далеко від Бога ми”, - пише він. Туровський робить висновок: якщо шлях до рятуння йде через добрі справи, то його можна здійснити не тільки у монастирі, а й в “миру”.

XII століття в культурі Київської Русі взагалі характеризується “відродженням” язичницьких традицій, що позначилося на філософії та мистецтві. Так, Даниїл Заточник в своїх творах прагне довести первинність розуму щодо віри. В тексті “Слова о полку Ігоревім” християнський бог згадується лише два рази, але дуже часто звучать імена богів язичницьких. Навіть в творі Кирила Туровського активно використовується язичницька символіка. На стінах давньоруських храмів пишшно розквітає “звіринний” стиль. Враховуючи все це, можна зробити висновок, що “спіритуалістичний” стиль, який сформувався в культурі Візантії під впливом ісіхазму, не знайшов відображення в культурі Київської Русі.

Півострів Тавріка опинився також у сфері впливу Візантії після загибелі Римської імперії. В IV-VI століттях опорними пунктами імперії тут стають Херсонес Таврійський та Боспор. Саме звідси починається поширення християнства на півострові. Проте нова релігія затверджувалася дуже повільно, що було пов'язане із стійкістю язичницьких традицій. “Двовір'я” зберігалось в Херсонесі аж до XIII ст., навіть незважаючи на те, що в IV ст. на півострові була заснована Херсонська єпархія.

Тільки після того, як імператор Юстиніан почав жорстоке переслідування язичників у V - на початку VI ст., Візантія стала проводити в Північному Причорномор'ї політику насильницької християнізації. Християнство було прийняте, насамперед, представниками соціальної верхівки, про що кажуть багаті некрополі в Херсонесі та на Боспорі. Проте з самого початку християнство в Тавриці носило неортодоксальний характер. В ньому чітко виявилася аріанська течія. Основна ж маса населення Тавріки залишалася язичницькою. Це язичництво було не тільки давньогрецьким, а й “варварським” (скіфо-сарматським). На цьому етапі історії ісіхазм не мав впливу на культуру півострова.

Істотні зміни сталися в Тавриці в VIII ст. у зв'язку з масовим переселенням греків-іконошанувальників, що привело до зміни економічної, політичної, культурної ситуації на півострові. Тавріка стала оплотом іконошанувальників. Один з них - Іоан Готський мав великий вплив на життя не тільки півострова, але й самої Візантії. З діяльністю грецьких переселенців пов'язана поява так званих “печерних” міст і монастирів: Чілтер, Шулдан, Інкерман, Сьюрень, Тепе-кермен та ін. [Баранов И.А. О восстании Иоанна Готского //

Феодалная Таврика.- К., 1974.- С. 156]. У самому Херсонесі іконошанувальників не було. Він залишався оплотом ікоборців.

Іконошанувальники не тільки допомогли зміцненню феодалізму на півострові. Вони також сприяли подальшому поширенню християнства, підтримуючи тісний зв'язок з імперією, безпосередньо з Афоном. Певно що сюди в XI ст. прийшли ідеї протоісихазму ще раніше, ніж вони потрапили в Києво-Печерську Лавру. Проте не тільки із Візантії християнство приходило в Херсонес. Приблизно до 867 року відноситься хазарська місія св. братів Кирила та Мефодія, з якою була пов'язана їх поява в місті й закріплення тут кирило-мефодіївської християнської традиції. Відомо, що Мефодій деякий час співробітничав з неортодоксальними громадами Подунав'я, зокрема із аріанами.

"Спіритуалістичний" стиль, який утвердився у Візантії в XI-XII століттях, знайшов також відображення в мистецтві півострова. Поступово античний натуралізм херсонеських мозаїк був витиснутий символічними зображеннями. В Херсонесі також з'явилися індивідуальні молебні, які частіше всього будувалися по подвір'ях житлових садиб багатих мешканців міста, що було пов'язане з впливом на Тавріку ідей візантійського протоісихазму.

Після приєднання Херсонеса до Київської Русі Тавріці було призначено також зіграти роль "культурного мосту" між Візантією та Руссю, особливо в корсунський період русько-візантійських відносин в X-XI століттях. Із Херсонесу були вивезені деякі цінності після походу князя Володимира до міста, включаючи мощі св. Климента та його учнів. Із корсуня була складена перша християнська парафія на Русі, що зосереджувалася в Десятинній церкві. Її настоятель Анастас Корсунянин фактично очолював давньоруську церкву за часів Володимира. Саме традиція Десятинної церкви мала істотний вплив на світогляд митрополита Іларіона. Вона також знайшла відображення в "Повісті врем'яних літ", що в XI ст. складалася кліром цієї церкви. В ній зберігся аріанський або напіваріанський (омійський) символ віри. Саме в рамках традиції Десятинної церкви в першу чергу пропагувалася діяльність Кирила та Мефодія [Златоструй. Древняя Русь X-XII вв. – М., 1990. – С. 15-22].

Таким чином, культура Київської Русі та Тавріки формувалася під впливом візантійської християнської культури, але для неї також мали велике значення язичницькі традиції. В IX-XII ст. в християнстві Тавріки визначилися два напрямки, між якими були істотні відміни. Перший з них був представлений офіційним християнством Херсонеса, в якому відбувся синтез кирило-мефодіївської традиції, місцевого

язичництва та арианства. Воно вплинуло на встановлення офіційного богослов'я Київської Русі (митрополит Іларіон). Другий напрям, представлений "печерними" монастирями, зберігав зв'язок з візантійською афонською ідеологією. Його можна вважати посередником між Візантією та Києво-Печерською Лаврою й одним з каналів поширення на Русі ідей ісіхазму.

Місцем розповсюдження ідей візантійського ісіхазму на Русі стала Києво-Печерська Лавра, а засновником давньоруського аскетичного напрямку в ісіхазмі може вважатися Феодосій Печерський. Деякий вплив ісіхазм, як вчення про "обоження" людини, справив на творчість Кирила Туровського. Але значного поширення в культурі Київської Русі та Таврики візантійський ісіхазм не мав, що було пов'язане із сталістю традицій слов'янського та "варварського" язичництва.

*І.Марголіна** (м. Київ)

ВІДНОВЛЕННЯ КИРИЛІВСЬКОЇ ПАРАФІЇ ТА ДІЯЛЬНІСТЬ ІГУМЕНА ВАСИЛІЯ КРАСОВСЬКОГО (1605-1614) З ВІДРОДЖЕННЯ КИРИЛІВСЬКОЇ ЦЕРКВИ

У стародавніх літописах знаходимо цікаві свідчення про Кирилівський монастир і про діяльність видатних діячів, що мали відношення до історії цієї обителі. Але горезвісний для Києва 1240 рік припиняє цю розповідь на три довгих тяжких століття. Серед фахівців не вщухають дискусії з найпринциповіших проблем цього відтинку української історії. Він ніби випав із суспільної пам'яті: у свідомості наших сучасників між Батисвою навалою та Хмельниччиною, як правило, наявна промовиста порожнеча, хоча подіям, що відбувалися у цей період, не бракувало ні драматизму, ні історичної величі.

На думку дослідниці О.Русіної причини цього слід шукати в реаліях постмонгольської епохи - руйнації традиційних підвалин життя, припиненні літописання, порушенні політико-династичних зв'язків із тими східнослов'янськими регіонами, де ця традиція збереглася [Русина О.В. Історія України.– К., 1997.– С. 57]. Саме тому в наявних джерелах немає докладної інформації не тільки про монастирі, а й взагалі про життя українських земель.

Історія Кирилівського монастиря у добу монгольської навали, з

* Марголіна І. – пошукачка Відділення релігієзнавства ІФ НАНУ.

огляду на відсутність свідчень, являє собою певну лакуну. Історик-археолог Г.Івакін відзначає, що важливим фактором у політичному житті Києва монгольського періоду було знаходження тут митрополичої кафедри. Відтак Київ продовжував залишатись традиційним церковно-адміністративним центром [Івакін Г. Історичний розвиток Києва XIII – середина XVI ст.– К., 1996.– С. 55]. Враховуючи ту обставину, що хани зберігали церковну організацію як знаряддя своєї політики, можна припустити, що, незважаючи на часткову руйнацію Кирилівського собору під час навали хана Батия, Кирилівський монастир продовжував своє функціонування. Топографічне розташування Кирилівського монастиря на околиці Києва також надавало можливість більш-менш спокійного, а можливо й незалежного від ординських зазіхань, функціонування його. Саме завдяки цим умовам Кирилівський монастир і у монгольський період вірогідно продовжував виконувати роль одного з нечисленних для того часу православних осередків. Г.Івакін досліджуючи історичний розвиток Києва XIII-XVI ст. пише: “Продовжувалось життя на північній околиці - Дорогожичах, де діяв Кирилівський монастир XII ст.” [Там само.– С. 163].

У вирішенні питання про функціонування Кирилівського монастиря у XIII-XVI ст. важливим допоміжним матеріалом стало дослідження С.Висоцького “Киевские граффити XI-XVII вв.”. Вивчаючи графіті Кирилівської церкви, автор розшифровує написи XII-XVII століть. У вікні південної апсиди на південній стіні зберігся напис XIII ст.: “Тут це писав Остапко людина божа, бажаючи церковне благоліппя (узорочье) твоїх ухвалити. Дай, Господи, і йому локтя злотник і мене помзди (одари) ... і бідою ... а попів-ворогів “трясею” (лихоманкою) оточи...” Автор напису хвалить церковне “благолепие”. Від захоплення храмом він переходить до прохання дати йому “локтя злотник”, наприкінці, незадоволений попами і церковними служками, вірогідно вважаючи їх лиходіями, накликає на них “трясцу”, тобто лихоманку. Цей напис С.Висоцький датує XIII століттям [Высоцкий С.А. Киевские граффити XI-XVII вв.– К., 1985.– С. 84-101]. Враховуючи датування кирилівських написів XII-XVII ст., а також присутність у цих написах згадок про попів, кліриків, дияконів, які мали відношення до Кирилівської церкви, можна зробити безсумнівний висновок, що монастир і тоді продовжував своє функціонування.

Малодослідженим є й післямонгольський період в історії пам'ятки, в тому числі її церковно-політична й культурна роль у доленосному для України XVII столітті. У XVII столітті православні

українці опиняються у складному становищі за умов відсутності власної державності під владою іновірних Польщі й Литви. Сучасні дослідники історії церкви в Україні акцентують увагу на цій драматичній ситуації, в якій Українська церква була поставлена перед вибором: продовжувати нерівну та безнадійну боротьбу за своє існування в оточенні Латинської церкви, знаючи, що це загрожує латинізацією, а чи ж піти на унію з Римом, зберегти традиційний православний обряд, змінивши лише залежність від Константинопольського Патріарха на опіку Римського Папи. У XVII столітті після Берестейської унії Православна церква залишилася без своєї ієрархії і стала на шлях боротьби за її відновлення та легалізацію. Для цього періоду характерні криваві сутички за володіння церквами в парафіях, козацькі війни з вимогою ліквідації унії в Україні, часті міжконфесійні конфлікти між уніатами і православними, що стали найбільш очевидними прикметами церковних розмежувань. Найхарактернішою особливістю внутрішнього життя православної церкви була криза церковно-ієрархічного устрою, відносин мирян та духовенства, криза всередині самої церковної ієрархії.

Проте для Києва XVII століття єдиним національним державотворчим чинником залишалися влада і моральний вплив православної церкви. Гарантом збереження давніх традицій в Україні, зокрема і православної віри, виступили монастирі, серед яких був і Києво-Кирилівський. Останній набув великої слави своїм моральними чеснотами і церковно-політичною діяльністю його видатних ченців-ігуменів. Він відтоді став важливим осередком української православної культури.

Український православний монастир - це специфічний релігійний інститут, націлений на реалізацію ідеї досконалого християнського життя через самоізолювані форми життєорганізації. Завдяки широті й масштабності своєї діяльності в різних суспільних сферах (освіта, наука, культура, письменництво, літописання, перекладацька справа, книгодрукування тощо) вони поставали вагомим фактором національно-культурного розвитку України. Головною сферою їх діяльності завжди залишалася духовно-релігійна. Їй підпорядковалося все інше [Климов В.В. Шлях у небуття // Людина і світ.- 1996.- № 3-4.- С. 14-20].

Впродовж усіх означених століть Кирилівський монастир перебував у запустінні, поступово руйнувався. На жаль, з XIV по XVI ст. ми не маємо взагалі жодних свідчень про його долю. Історик М.Закревський пише: “Мабуть і після татарської навали у Кирилівській церкві теплилися скромні лампади перед образами і возносилися тихі молитви ченців, які врятувалися, як це було у монастирі святого Феодора і Видубецькому, тому що Кирилівська церква дійшла до нас і до наших часів. Може бути! Але літописи мовчать, і ми нічого правдивого про це не знаємо” [Закревский Н.В. Описание Киева.– М., 1869.– С. 346].

Враховуючи відсутність спеціальних досліджень про участь Кирилівського монастиря у церковно-політичному житті Києва XVI-XVII ст., варто звернутися до діяльності Кирилівських ігуменів того часу, які зробили вагомий внесок у розвиток і розквіт цього монастиря, як одного з визначних осередків Українського православ'я.

Достеменно відомо, що руйнація Кирилівської церкви спричинена пограбуванням татарами свинцевого даху, внаслідок чого постраждав центральний купол, а також горище притвору [Крижановский Е.М. Киево-Кирилловская церковь // Киевские Епархиальные ведомости.– К., 1873.– № 6.– С. 175, 673.; Антонов В. Киево-Кирилловская Троицкая церковь // Труды Московского Археологического Общества.– К., 1878.– С. 11].

Перші післямонгольські звістки про Кирилівський монастир з'являються у 1539 році - це документи, що стосуються його земельних володінь [Советов А. Киево-Кирилловская церковь // Учебно-богословские церковно-проповеднические опыты студентов Императорской Киевской Духовной Академии.– К., 1914.– С. 268; Киевская Старина.– К., 1881.– Т. 1.– С. 55]. Це дає підставу, всупереч думці М.Берлінського, який писав, що з часу навали Батия до 1609 року все було у запустінні [Берлинский М.Ф. Краткое описание Киева.– К., 1820.– С. 116], зробити висновок, що Кирилівський монастир не тільки існував, але й функціонував до XVII століття як упорядкована обитель, яка мала свого ігумена Симеона. Подальші згадки про Кирилівський монастир після навали хана Батия належать до 1555 року; вони засвідчують, що король Сигізмунд II надав Богданові Шавулі право “до тієї церкви здавна прислуховуватися, вживати так як предки його

тую церков на собі тримали” [Інститут Рукопису.– Спр. 205.- №2.– С. 419- 420; №3.– С. 421-422]. XVI століття не найкраще в історії Кирилівського монастиря. Воно характеризується розладом церковного життя в Україні, безладдям, яке панувало на той час в житті православної церкви. Останнє, як відомо сприяло успіху католицької пропаганди, яка підштовхувала ієрархів української церкви до Берестейської унії.

Унія прагнула не тільки подолати кризу в православ’ї, а й, на думку П.Яроцького, спричинила глибоку релігійну кризу, яка вийшла за межі XVI століття, гостро позначилася на всій історії українського народу, викликала довготривалі церковні й внутрішньо-національні конфлікти [Яроцький П.Л. Петро Могила і проблеми Унії // Петро Могила: богослов, церковний і культурний діяч.– К., 1997.– С. 74-81]. Щодо загальної характеристики XVI століття, то це є темна й гнітюча епоха в історії православної церкви в Україні. Митрополити та єпископські кафедри дістаються людям негідним цих високих посад, цілком світським і часто аморальним. Беручи приклад з королів, князів, різні польські, литовські, українські магнати і шляхта теж зловживали правом патронату над церквою у своїх маєтках і в сфері своїх впливів. Відтак, як зазначає В.Климов, православним монастирям того часу залишалося лише захищатися, відстоювати і поширювати православ’я [Климов В.В. Шлях у небуття.– С. 16].

Особливе значення Кирилівського монастиря в релігійному і політичному житті Києва зумовила та обставина, що після Берестейської унії переважна більшість храмів і монастирів Києва, в тому числі й Софійський собор, перейшли до рук уніатів. Доля Кирилівського монастиря була більш вдалою: він залишився на засадах православ’я. Цьому сприяло скоріше те, що на початку XVII століття його патроном стає князь К.Острозький, який бачучи занепад Православної Церкви, прагнув її відродження [Труды Московского Археологического Общества.– К., 1878.– Т. XI.– Вып. III.– С. 11].

Якісно новий етап у розвитку Українського православ’я розпочався завдяки появі в Україні нової політичної сили - запорізьких козаків. Багато з них наприкінці свого військового шляху оселялися у Київському Кирилівському монастирі. Так, К.Харлампович зауважує: “Венедикт, малорос-козак, постригся у Кирилівському монастирі” [Харлампович К.В. Малоросское

влияние на великорусскую церковную жизнь.– Казань, 1914.– С. 299]. Козацтво, котре підтримувало Православну Церкву, стало авангардною силою у національно-визвольній боротьбі українського народу, зробило можливим відродження православної ієрархії у 1620 році, сприяло поверненню Православній Церкві колишнього її суспільного становища, а зрештою - ліквідації унії взагалі. [Мицик Ю. Ставлення до церковної Унії 1596 р. гетьманів України (сер. – 2 пол. XVII ст.) // Всеукраїнська міжнародна християнська асамблея.– К., 1998.– С. 101-107]. Саме козацтво, замість духовенства, яке втратило свій войовничий запал, взяло на себе місію виразника національно-православних інтересів.

Козацький рух сприяв відновленню багатьох православних монастирів, серед яких був і Кирилівський. Тому не випадково на нього звернув увагу князь К.Острозький. Як високоосвічена людина, він розумів, що відбудований Кирилівський монастир - це не тільки відроджений до життя осередок православ'я, але й культурний центр, бо ж ще у XII столітті він був усипальнею відомих чернігівських князів Ольговичів, які відігравали не останню роль у долі стародавнього Києва та Київської Русі. Тому князь всіляко прагнув відродити давню православну святиню. Прагненню й діям Костянтина Острозького сприяли також київські міщани, а особливо запорізькі козаки, що насмерть стояли за православну віру.

То ж Костянтин Острозький долучився до повної відбудови Кирилівської церкви і монастиря. Він одержав цей храм у володіння на правах патрона й доручив відновлення храму й управління ним і монастирем своєму улюбленцеві ігуменові Василю Красовському, для чого перевів його сюди з Острозького монастиря Святого Хреста [Прахов А. Киевские памятники.– СПб., 1882.– С. 11].

У 1605 році починається діяльність ігумена Василя Красовського на призивсько “Чорнобривець” з відродження Кирилівського монастиря та його головного собору. Саме він започаткував плеяду найвизначніших кирилівських ігуменів, чия діяльність увійшла в історію Української православної церкви.

Документи Києво-Кирилівського монастиря, які виявлені автором статті в Інституті рукопису Національної бібліотеки України ім. В.Вернадського, дали змогу

документально підтвердити і дещо уточнити наведені в публікаціях минулого століття відомості з історії Кирилівського храму в XVI-XVII століттях [Інститут рукопису.- Спр. 20876, 20873, 20874, 20816, 2916, 20875, 205, 216].

Згідно з цими документами, “монастир Святого Кирила, що лежить недалеко Києва, з давніх часів після татарської руїни пустою був” [Там само.- Спр. 20876]. Після того, як Сигізмунд II 1555 року передав Кирилівську церкву з усіма угіддями церкві Київського замку, монастир ігумена не мав, й князь К.Острозький - воевода Київський - роздав монастирські землі на утримання приватним особам [Там само.- Спр. 20873].

Наступні десять років (1605-1614) з того часу, коли Василій Красовський став ігуменом Києво-Кирилівського монастиря, можна назвати світлим періодом в історії обителі. Мудре керівництво і освіченість його наступників звеличили монастир і сприяли його дійсному розквіту.

Отже, у 1605 році, 24 червня, у неділю, ігумен Василій був уведений у володіння “запустілою Кирилівською церквою та її маєтками”. “До церкви святого Кирила, за містом київськіє впусе лежачій, (разом з о.Василієм) сам своєю особою (підвоевода Київський Вацлав Вільгорский) їздив, а приїхавши до тієї церкви, оглянувши її положення, сказали до отця Василя, що внаслідок особливого положення княжати (К.Н.Острозького) церква в її положенні і з усіма пожитками, які колись належали монастирю, визнали належними Василію” [Советов А. Киево-Кирилловская церковь.- С. 274].

Спочатку Кирилівському монастирю належав лише один вітряк на річці Сирець. Красовський, як людина енергійна і розпорядлива, відразу ж узявся за відновлення монастиря і його господарства. Діяльність улюбленця К.Острозького була різнобічною. Перш за все вона була спрямована на упорядкування майнових прав Кирилівського монастиря. Згідно з грамотою короля Сигізмунда III, він повернув обителі майже всі землі, що коли-небудь належали монастирю і знаходилися між Сирцем та Юрковцем. Повернуті були також ліси на Оболоні.

Діяльність Василя Красовського одразу зустріла протидію з боку можновладних панів, які продовжували незаконно експлуатувати монастирські землі. Спостерігаючи ці протизаконні дії, ігумен Василій Красовський дістав з архіву

Київського трибуналу копію акту 1530 року і подав його як доказ, захистивши в такий спосіб землі монастиря від панських зазіхань. Крім того, ігумен притягує до цієї справи Київський магістрат, звертає увагу на порушення монастирських прав, наполягає на встановленні необхідного порядку. Завдяки такій наполегливості ігумена Василя йому вдалося отримати листа з магістрату, що підтвердив майнові права Кирилівського монастиря [Інститут рукопису.- Спр. 20875.- С. 48 –49].

До діяльності ігумена Василя треба віднести також створення під горою, неподалік від жіночого Йорданського монастиря, особливої будівлі, що здавалася вільним людям і в такий спосіб приносила деякий прибуток монастирю [Киевские Епархиальные ведомости.- К., 1863.- № 22.- С. 675]. За ігуменства Красовського у монастирі зібралось чимало братії, для якої було побудовано бідні дерев'яні келії.

Проте найважливішою справою ігумена Василя була реставрація великого монастирського храму, який після татарської навали залишився без даху і поступово руйнувався. Як зазначає Василій Красовський, “початок добрий зачав, і він тую спустошену й завалену з давніх часів церкву працею, коштом, старанням і накладом своїм підняв, мури обвалені, верх найдірввіший влаштував, накрив і вівтар до відправлення Служби Божої впорядкував” [Інститут рукопису.- Спр. 20874].

За відомостями з архівних документів, відбудовчі роботи в Кирилівському монастирі (1605-1614 рр.) тривали впродовж усього часу ігуменства Василя Красовського, бо приватні особи, яким князь Острозький раніше роздав монастирські угіддя, намагаючись оборонити свої права на них, заподіяли церкві й монастиреві чималих збитків та руйнацій. Відомо, що якийсь Войтех Соколовський, служник пана Вацлава Вільговського, підвоеводи Київського, настоятеля й урядника Київського замку, завдав Василю Красовському багато клопотів. То ж Красовський вважав за потрібне вписати свою кривду до “Книги права магдебурзької міської ратуші воеводства Київського”. Ротмістр Михайло Шишка-Жилковський зі слів ченця Кирилівського монастиря Якова - очевидця, який свідчив за дорученням Красовського, записав тоді в згаданій актовій книзі, що всередині Кирилівського храму, у стіні жертovníка лівобіч скарб від перших старожитніх православних християнських князів замуровано; він (Войтех Соколовський.- І.М.) “вклепавши”

це, храм Господній “залуповши”, забрав і, щоб того вчинку свого укрити, а церкву тую вкінєць зубожити “ніж тих недавніх чисел місяця червня 14 дня і 16 дня року 1608 погнав челядь”. Сам чернець Яків у цьому документі “свідчив”, що він бачив у храмі “вітвар розбитий, розламаний. Від того вітваря ліворуч біля жертovníка у стіні була скриня замурована, а вони видобули. У тому самому храмі лівобіч, у куті стіни було два гроби кам’яні викопано й на багатьох місцях філяри, стовпи пооббивано, цеглу, мур бито, ламано вікна, скрині вийнято, гроби розколувано, розкопано вітвар, філяри, стовпи, вікна” [Институт рукопису.- Спр. 20816]

Спиряючись на ці документи, можна визначити обсяг руйнації храму в 1608 році, а відтак і обсяг відбудовчих робіт за часів ігуменства В.Красовського, бо відомо, що він, “обживши церкву для відправлення хвали Божої, із цього світу зійшов” [Сборник летописей, относящихся к истории южной и западной Руси.- К., 1886.- С. 84]. Отже, до того часу згадані вище руйнування вітваря, жертovníка, лівого кута притвору церкви, а також стовпів і вікон, збитий зі стін тиньк і зрушене мурування було виправлено, завершено ремонт склепінь.

Ці відомості відповідають висновку Ю. Асеева, який вивчав пам’ятку у 1940 році. Дослідник писав, що в 1606-1612 роках було проведено такі роботи: замість порушених закомарних склепінь трансепту і закомар західного фасаду над північними й південними кінцями трансепту, а також над частиною простору центральної нави зведено нові коробові склепіння над простором хорів [Асеев Ю. Архитектура Кирилівського заповідника.- К., 1959.- С. 73-85]. Ігумен Василій Красовський надав належного вигляду зовнішній частині храму: добудував карнизи, відремонтував стелю, реставрував головну баню, що майже зруйнувалася, і, нарешті, покрив новий дах, який практично не відповідав стародавнім формам. О.Советов старанню ігумена приписує чудовий фронтон над притвором [Советов А. Киево-Кирилловская церковь.- С. 277], але нам достеменно відомо, що його побудували у XVIII столітті за проектом відомого українського архітектора І.Григоровича-Барського [Холостенко Н.В. Иван Григорович-Барский – зодчий Киева XVIII ст. // АРУ.- М., 1940.- С. 40-47].

Щодо інтер’єру, то за період правління ігумена Василя був оновлений стародавній живопис - фрески XII ст. [Труды

Императорского Археологического Общества.– Т. XI.- Вып. III.- С. 24]. У Кирилівському храмі, у вівтарі влаштували три престоли, скоріше всього тоді переосвятили, бо ж відомостей про первісне присвячення престолів до часів В.Красовського не збереглося. Центральна вівтарна апсида була освячена на честь Св. Трійці, південна апсида (дияконник або ризниця) - на честь святого Кирила Олександрійського, що відповідало стародавньому живопису; північна апсида - на честь архістратига Михаїла, покровителя Києва. Під час перебудови Василій Красовський знайшов декілька старовинних речей, склав їх в особливу скриньку, яку розташував у маленькій ніші-склепі у північній стіні жертовника [Киевские Епархиальные ведомости.– К., 1863.– С. 675]. На жаль, до наших часів скринька не збереглася. Відомо, що у ХУІІ ст. у Кирилівській церкві з'явився чудовий іконостас, який, за нашим припущенням, був збудований за часів ігуменства Василя Красовського. Облаштовуючи церкву та освячуючи вівтар, старанний ігумен не міг не подбати про іконостас, адже стародавня невелика передвівтарна перегороджа вже не відповідала новим літургійним вимогам. Тому ймовірно припустити, що дерев'яний п'ятирусний іконостас, тип якого вже остаточно склався та набув широкого розповсюдження у православної церкві ХVІІ століття, встановили (або почали зводити) саме за ігумена В.Красовського [Марголіна І.Т. Іконостаси Кирилівської церкви // Людина і світ.– 1996.- № 10.– С. 20-24]. Висуваючи таке припущення, звернемо увагу, що у статті дослідника ХІХ століття Є.Крижанівського є пряма вказівка на встановлення іконостасу в період правління ігумена Жеребило – Лобунського (1626-1647), однак жодних доказів цього автор не наводить [Крыжановский Е.М. Киево-Кирилловская церковь.– С. 676].

Після проведених перебудов і ремонту Кирилівської церкви, взагалі завершення всіх робіт ігумен Василій клопотав про освячення церкви й одержав на це дозвіл. Освячення відбулося 23 квітня 1612 року, на день святого великомученика Георгія: “Року 1612 місяця квітня 23 дня на день святого великомученика Георгія той же архієпископ (Афанасій) освятив церкву святої Трійці, в ній же вівтар святого Кирила при ігумені отці Василю Красовському, на прізвисько Чорнобривець” [Сборник летописей...- С. 81].

Діяльність В.Красовського ще за його життя була гідно

поцінована суспільством, яке із вдячністю відзначало, що саме за ігумена Василя у Кирилівському монастирі “порядок добрий зачался” [Киевская Старина.– К., 1888.– Т. I.– С. 57].

Не можна не відзначати, що Василій Красовський був не тільки діяльним ігуменом Кирилівського монастиря. Він був також церковним письменником, перу якого належить відома праця “О единой истинной православной вере и о святой соборной апостольской церкви, откуда начало приняла, и како повсюду распрострися”, написаній у 1588 році.

Це - величезна праця з 337 сторінок. Вона є об’ємним дослідженням не тільки за обсягом, але й за солідним змістом. У своєму дослідженні автор використав матеріали з церковної літератури, літописів і хронік. Особливо уважно досліджується ним догмат про “сходження Духа Святого”, православні таїнства й обряди, подаються календарі й пасхальні таблиці. Говорить він тут також про твори і діяльність Кирила Олександрійського, Климента Римського та ін. У розділі “О применении дней и праздников” автор, посилаючись на Халкидонський собор, дає уявлення про дати православних свят, детально описує процедуру вирахування дати православної Пасхи. Окрему увагу ігумен приділяє питанню “О первенстве и о старшенстве епископе их”, де виступає проти ідеї першості Римського Папи, а також проти православних церковних ренегатів. Автор визначає загальну естетичну концепцію духовної культури тієї частини українського суспільства, яка боронила православну віру і для якої були характерні ортодоксально консервативні уявлення про ідейний зміст образотворчого мистецтва, орієнтація на традиційність стилю й негативне ставлення до нових художніх впливів [Сочинения священника Василя // Русская Историческая библиотека.– СПб., 1882.– Т. 7.– Кн. 2.– С. 601-937]. Всі ці питання Василій Красовський розглядає шляхом порівняння з їх латинським трактуванням. При цьому він гостро критикує Західну церкву, залишаючись на ортодоксальних позиціях православ’я. Свій твір В.Красовський написав у 1588 році, тобто у період активного покатоличення України. Тому своїм змістом він виражає поширені тоді антикатолицькі і антиуніатські настрої. Автор, не приймаючи і критикуючи латинські тенденції, виступає захисником православної віри, борцем проти еретичних, на його думку, трактувань християнських догматів. Водночас це - полемічний твір, який

спростовує уніатські твори “Гармонія” і “Унія Греків” [Красовский В. О Единой вере // Русская Историческая библиотека.– СПб., 1882.– Т. 7.– Кн. 2.– С. 601-938]. Недарма у збірнику “Памятники полемической литературы” зазначається, що праця В.Красовського заслуговує на велику увагу [Памятники полемической литературы.– СПб., 1882].

Діяльність ігумена Василя Красовського була високо оцінена після його смерті. Монастирська братія, враховуючи його плідну діяльність на користь Києво-Кирилівського монастиря, вирішила поховати його у самому храмі. “...Року 1614 місяця лютого 26 дня з четверга на п’ятницю на спомин святого отця Василя престависе той чесний отець ігумен Васелей Чернобровка, а погребли його березня у третій день на сирному тижні і поклали тіло його честное під муром біля правого крилоса, під стіною, з честю великою” [Институт рукописів.- Спр. 203.– С. 422-424].

Ігумен Василій належав до числа тих представників Українського православ’я, чия діяльність провістила і підготувала великі перетворення в духовному житті України, здійснені опісля Петром Могилою. З огляду на його плідну ігуменську діяльність, а також ідейні переконання ревного захисника православної церкви, що помітно з його християнського твору, можна зробити висновок, що саме він започаткував відродження Кирилівської обителі як визначного осередку церковно-політичного та культурного життя Києва, чим зробив великий внесок у розвиток Українського православ’я. Діяльність Красовського з відродження Кирилівської церкви і монастиря як православного осередку, в умовах послаблення чинників політичного і культурного життя, стала важливим чинником збереження та відродження православної церковності. Його діяльність заклала підвалини наступного авторитету і впливу Кирилівського монастиря.

II

**ТЕОРЕТИЧНІ ПРОБЛЕМИ
РЕЛІГІЄЗНАВСТВА**

*А. Черній** (м. Київ)

**ДО ПОНЯТТЯ ТА ПРОБЛЕМНОЇ СФЕРИ
ФІЛОСОФІЇ РЕЛІГІЇ**

Широкомасштабність впливу релігії, абсолютність її поширення й функціонування на всіх етапах людської історії закономірно породжували й породжують питання щодо природи цього духовного явища, неперехідної сили його впливу як на світ внутрішніх людських потреб, так і духовну культуру людства в цілому.

Відповіді на ці досить складні й неоднозначні питання завжди прагнула і прагне дати філософія, що усвідомлює себе як універсальне, найвище пізнавальне зусилля, як мислення *par excellence* (М.Гайдеггер), об'єктом уваги якого є все суще, а отже і релігія.

Філософія завжди виявляла живу цікавість до релігії, проблем її природи і сутності, значення та сенсу, що виливалось і виливається сьогодні у різноманітних філософсько-релігійних установах, теоретичних конструкціях, вченнях і теоріях, що фондують одну з найважливіших сфер філософсько-теоретичної діяльності - філософію релігії.

Як імпліцитне ставлення філософії до релігії, її раціональна осмисленість, філософія релігії існує так давно, як і сама філософія. І ця єдність є закономірною з огляду на онтологічно-генетичний їхній зв'язок. Філософія, як відомо, сягає своїм корінням найдавніших шарів людської свідомості, маючи в якості смислового підґрунтя міфологію й релігію. Саме від них вона успадковує всі стрижневі світоглядні проблеми, піднісши їх до вищого рівня усвідомлення й піддавши специфічному теоретичному осягненню. Тож є зрозумілим, чому зміст ранніх етапів філософського буття несе на собі такі очевидні ознаки впливу міфологічної тематики та відповідного стилю світорозуміння, чому він був складовою релігійної мудрості й компонентом культової

* Черній А. – д.філос.н., проф., зав. каф. філософії Українського державного аграрного університету.

практики. В епоху середньовіччя, коли релігія була панівним світоглядом, а церква монополюючо володіла освітою, філософія аж ніяк не могла бути автономною, а скоріше була в ролі помічника релігії і церкви, тобто виконувала щодо них (мається на увазі у першу чергу християнство) службову функцію. Процес саморозуміння, самоусвідомлення філософії, що розпочався в Новий час, також перебував значною мірою під впливом теологічного ідейно-теоретичного комплексу і засобів його міркування та розмежування з ними.

І сьогодні релігія полишається не лише об'єктом філософського дослідження, а й тим, чим певна частина філософії прагне стати. Мова йде про філософську теологію.

Релігія разом з філософією, як підкреслював Гегель у своїх лекціях з філософії релігії в Берлінському університеті, майже на рівних правах увінчують грандіозну будівлю людського знання. Вони співпадають, адже насправді, на думку мислителя, філософія сама є також богослужінням, релігією, бо ж вона за своєю суттю – не що інше, як та ж відмова від суб'єктивних домислів і думок у своєму занятті Богом. З іншого боку, релігія, як вважає К.Ясперс, назавжди залишається “філософією” звичайної людини, тим єдиним авторитетом, який визнається нею у найвищих світоглядних питаннях. Тому, незважаючи на відмінності, які торкаються характеру і методів осягнення ними Бога, філософія і релігія взаємопов'язані. Протягом багатьох століть філософія не лише вносила раціонально-дискурсивний момент в теологію, а й була єдиною інстанцією, у межах якої релігія постала об'єктом дослідження.

Як особливий тип філософування у формі інтерпретативного осягнення релігії в її межових поняттях, філософія релігії чітко сформувалась у Новий час, коли стала очевидною і усвідомленою буттєва відокремленість релігії як специфічної “даності досвіду” від інших сфер духовно-практичної життєдіяльності людини, з одного боку, а з другого- коли філософія набула статусу дійсно самостійного дослідницького явища, найвищого виду пізнання. Таке дистанціювання від релігії позитивно сприяло формуванню об'єктно-пізнавального ставлення до неї, адже в змістовному відношенні філософія релігії постає лише тоді, коли релігія, як об'єкт її вивчення, стає проблемою, яку вона прагне вирішити шляхом *ratio*, почуттів та інтуїції.

Серед фундаторів філософії релігії як специфічного типу філософських знань справедливо називають Б.Спінозу, у творчості якого феномен релігії вперше постає як проблема, набуває відповідного концептуального оформлення. Ще наприкінці минулого

століття відомий знавець історії філософії Отто Пфлейдерер у праці “Історія філософії релігії” зазначав, що неупереджене філософське дослідження релігії вперше має місце у Бенедикта Спінози, що від його творчості розпочинається перший період філософії релігії, який, з огляду на критичне ставлення думки до позитивної релігії, слід назвати періодом критичної філософії релігії.

Спіноза був чи не першим дослідником у світовій філософії, який підійшов до проблеми аналізу природи релігії, будучи абсолютно об’єктивним, відмовившись від належності до якої-небудь означеної конфесії. У “Богословсько-політичному трактаті” (“Tractatus Theologico-Politicus”) він прагне довести: Біблію можливо тлумачити так, що її можна буде поєднати з ліберальною теологією. Відтак він допускає можливість її інтерпретації у світі філософської істини. На відміну від Декарта і його ідеї про три субстанції (Бог, дух, матерія), Спіноза визнає тільки одну субстанцію – “Бога або Природу”. Індивідуальні душі і окремі фрагменти матерії для нього тільки означення; вони не речі, а вияви божественної істоти. Всім, за Спінозою, керує абсолютна логічна необхідність. У своїй “Етиці” мислитель підкреслює, що найвище добро душі – пізнання Бога, найвища чеснота душі – пізнавати Бога. Зрештою він доходить висновку, що мудра людина, як така, навряд чи взагалі коли-небудь бентежитья душею. Усвідомлюючи себе, Бога і речі, вона завдяки певній вічній необхідності існує завжди і ніколи не втрачає істинної вдоволеності духу. Якщо вказаний мною шлях, що приводить до цього результату, зазначає мислитель, видасться надміру важким, знайти його все-таки можна. Він і має бути важким, бо знаходять його дуже рідко. Хіба ж могли б усі люди нехтувати спасіння, якби воно було так близько під руками і досягалось без великих зусиль? Але все прекрасне таке ж важке, як і рідкісне, констатує Спіноза.

І все ж особлива роль у розвитку філософії релігії належить Юму, Канту і Гегелю, творчість яких значною мірою вплинула на зміст та напрямки сучасних філософських теорій релігій. Зрозуміти їхні концепції, на думку Джеймса Коллінза, означає вловити ті основні моменти, через співвідношення з якими минулі спроби набувають певної орієнтації, а більш пізніші теорії одержують філософську основу. У них філософія релігії досягає повноліття і набуває свого місця серед основних частин філософії. Найбільшою мірою це стосується лекцій з філософії релігії Гегеля, які містять грандіозну для свого часу спробу осмислити історію релігійних вірувань від так званих природних релігій, де ідея Бога постає як абсолютна сила природи, перед якою людина усвідомлює себе убогою, і до світових

релігій, зокрема християнства, яке називає Гегель абсолютною і нескінченною релігією, яка вже не може бути перевершеною, бо ж в ній нарешті відбулося примирення Бога і людини, а релігія досягла самосвідомості.

Гегель раціоналізує віру в Бога. Полемізуючи з Шлейєрмахером, який обмежував релігію сферою почуттів, він, не заперечуючи необхідності релігійних переживань, вказував на їхню недостатність для повноти віри. Будь-яке почуття суб'єктивне, індивідуальне, а Бог мусить бути пізнаним у його загальності. Релігія, на думку Гегеля, індивідуальна лише тією мірою, якою індивід належить чомусь цілому – сім'ї, нації, державі. Щоб не уявляв індивід про свою самостійність, він не може вискочити за чітко означені межі. Кожний індивід, оскільки він пов'язаний із духом свого народу, набуває з народженням віру батьків. Вона є для нього святинією й авторитетом.

Водночас від індивіда вимагається активне ставлення до віри, бо ж релігія – це не просто теорія. Її практична конкретність – культ. У культурі, як зазначає Гегель, Бог знаходиться з одного боку, а “я” – з другого. Його призначення полягає в тому, щоб я злився з Богом у самому собі, знав би себе в Бозі як в своїй істині і Бога в собі. Це і є “конкретна єдність”. Водночас Гегель звертає увагу й на іншу єдність – єдність релігії й держави. У нього вони є єдине ціле: “Вони тотожні в собі і для себе”. Держава мусить опиратися на релігію, оскільки тільки в ній надійність образу думки і готовність виконувати свій обов'язок перед державою стають абсолютними. За будь-якого іншого образу думок люди легко відмовляються від своїх обов'язків, знаходячи для цього різноманітні відмови, винятки, аргументи. Тож релігійний культ, тобто ритуальні дії, що регламентують життя народу, закладають основи державної дисципліни.

Для Гегеля релігія – це та сфера нашої свідомості, в якій вирішені всі таємниці світобудови, усунені всі суперечності глибинної думки, де затихає вся біль почуттів. Вона є сфера вічної істини, вічного спокою, вічного миру. Людину робить людиною, відзначав філософ, думка як така, конкретна думка або, значно точніше, те, що вона є дух. У якості духу людина творить науку у всій її різноманітності, мистецтво, інтереси політичного життя, стосунки, пов'язані зі свободою тощо. Та всі ці багатоманітні форми і всі складні переплетіння людських стосунків, дій, насолод, все те, що людина цінує і вшановує, в чому вона вбачає своє щастя, славу і гордість – усе це, на думку Гегеля, знаходить своє найвище завершення в релігії, в думці, у свідомості, у відчутті Бога. Бог є початок і кінець всього. Він є

тим осередком, який у все вносить життя, одухотворює й одушевлене всі формотворення життя, зберігає їхнє існування. У релігії людина ставить себе у визначені стосунки щодо цього осередку, які поглинають усі інші її зв'язки. Завдяки цьому вона піднімається на вищий рівень свідомості, у сферу, яка є вільною від будь-якого співвідношення з іншим, повністю самодостатня, безумовна, вільна й є кінцевою метою самої себе. Тому релігія як занурення в цю кінцеву мету абсолютно вільна і є самоціль, оскільки до цієї кінцевої мети повертаються всі інші цілі. Те ж, що раніше мало значення для самого себе, зникає в ній, знаходячи там своє завершення.

Завдання філософії, на думку Гегеля, й полягає в тому, щоб розглянути, дослідити, пізнати природу релігії. Філософії належить показати необхідність релігії в собі і для себе, зрозуміти, що дух рухається через усі інші способи свого воління, уявлення і відчуття до цього абсолютного способу. Тим самим, з позицій Гегеля, філософія утверджує долю духу в її загальності, а не підносить на цю висоту суб'єкт в його індивідуальності.

За Гегелем, предметом філософії, як і релігії, є вічна істина в її об'єктивності, Бог і ніщо, окрім Бога й пояснення Бога. Філософія не є пізнання зовнішньої маси емпіричного наявного буття і життя, а пізнання того, що вічне, що є Бог і що пов'язане з його природою. Власне цим Гегель і визначив основні контури змісту філософії релігії: природа і сутність Бога й релігії.

Тому в найбільш загальному контексті філософію релігії визначають як сукупність актуальних і потенційних філософських установок щодо релігії взагалі і Бога зокрема, як філософське осмислення їх природи, сутності і сенсу.

Починаючи з Нового часу, у філософії релігії виокремлюються два чітко окреслених напрямки або варіанти її подальшого існування й розвитку: а) філософське дослідження релігії і б) філософська теологія. Звідси й започатковуються дві основні сучасні форми філософії релігії – філософське релігієзнавство і філософська теологія.

Філософське релігієзнавство основну увагу звертає на релігійне ставлення людини до дійсності і, в першу чергу, до Божої реальності. Філософська ж теологія апелює до конструктивного осмислення основного об'єкту релігії - реальності Бога. Незважаючи на певну специфічність акцентів, виділені форми філософії релігії не слід характеризувати відповідно тільки як філософування про релігію чи як філософування про Бога. Обидві форми взаємопов'язані: філософське дослідження релігії не може не торкатись об'єкту релігії, а філософська теологія завжди передбачає певну концептуалізацію дійсного чи

нормативного ставлення людини до Бога.

Незважаючи на відсутність одноставності в розумінні природи і функцій філософії релігії, остання, безумовно, має об'єктивно визначену предметну сферу, до якої входять: проблеми ірраціонально-буттєвих витоків релігійної віри, що розкривають сутність релігії, проблеми людини і Бога, вічний час, "ніщо" і абсолют, проблему богопізнання, доказів буття Бога, існування священного тощо. Відтак проблемне поле філософії релігії складають насамперед онтологічні питання, що дають змогу виявити онтологічний статус реалій і явищ релігії, досягнути її буттєві форми.

Однією з головних рис філософії релігії є її людиномірність, оскільки суттєвим у системі релігійного світовідчуття, світорозуміння й світоусвідомлення, у релігійному комплексі взагалі є відношення "людина-надприродне". Звідси й роль і місце прагматології у філософії релігії, у функціонуванні її складників, зокрема питання сенсу життя, провіденції й свободи волі, священного і профанного, добра і зла, тобто питань діяльнісних аспектів функціонування феномену релігії (мотиви, особливості дій та наслідки реалізованих суб'єктом концептів та уявлень релігійного тощо).

У сучасній філософії релігії стрижневою є епістемологічна проблематика, зокрема проблема когнітивності релігійної істини, тобто того, чи є релігійні міркування, релігійні висловлювання знаннями у розумінні певного фактуального знання про дійсність (Е.Едамс, Д.Уїбі); визначення категоріальної належності релігійних вірувань, зокрема питання їх входження до категорії гіпотез, принципів (У.Крістенс, Д.Кінг-Фарлоу, Д.Уїттейкер); проблеми обґрунтування раціональності релігійних вірувань, єдності науки і релігії, тобто пошук філософського підтвердження тих чи інших релігійних вірувань прийнятим стандартам раціональності (Я.Барбур, Д.Стейнсі, Е.Шен).

Характер сучасного філософського дослідження релігії значною мірою визначає і проблема особливостей й сенсу мови релігії, що, з огляду на домінування мовних компонентів в релігійній ідеології, теорії і практиці, є закономірним явищем. Філософські зусилля спрямовуються на визначення статусу мови релігії, на те, як її розуміти: чи як особливу «релігійну мову», а чи ж як «релігійне використання мови» (П.Донован, В.-Д.Юст), на визначення критеріїв усвідомлення мовних виразів релігії, вплив співвідношення свідомого і несвідомого, усвідомленого й істинного або хибного, осмисленого і граматично вірного (Л.Вітгенштейн, І.Дерт, К.Нільсен) тощо.

З огляду на окреслене нами проблемно-предметне поле філософії релігії, її можна визначити як специфічну галузь

філософських знань, що висвітлює, інтерпретує, осмислює релігійний феномен у таких його основоположних аспектах, як буття, діяльність і знання.

*Г.Кулагіна** (м. Київ)

СИНКРЕТИЧНИЙ ХАРАКТЕР ПОБУТОВОЇ РЕЛІГІЙНОСТІ ПРАВОСЛАВНИХ УКРАЇНЦІВ

Проблема релігійного синкретизму та побутової синкретизованої релігійності – це два аспекти аналізу релігії. Головним об'єктом й предметом нашого дослідження є другий аспект – функціонування православ'я на побутовому рівні.

Об'єктивно немає й не було жодної форми релігії, яка б виступала “у чистому вигляді”, тобто на своєму ортодоксально-канонічному рівні. Так, навіть світові релігії є спадкоємцями реліктових вірувань, продуктом подальшої їх трансформації у конкретних соціально-економічних та історичних умовах.

Під час генезису й тривалої історичної трансформації під впливом християнства місцеві язичницькі культу східних слов'ян асимілювались й синтезувались, утворюючи специфічні етноконфесійні й поліконфесійні структури. Натомість кожна з них являє собою у певній мірі неповторне історичне і соціальне явище.

Дослідження аналогічних етноконфесійних і поліконфесійних феноменів має складну історію. Значне місце приділяється їм у богословській літературі, в закордонному релігієзнавстві. Більшість теоретиків християнства з прамонотеїстичних позицій заперечує етнічну специфіку релігій народів.

З цієї точки зору цікавою є думка А.Кураєва, який, полемізуючи з “синкретистами”, зауважує, що не можна урівнювати релігію і культ, адже Церква – це не лише обрядність: “Християнство, православ'я – не лише обряд. У нас є *своя* філософія. І християнська думка (філософська і богословська) достатньо самостійна, достатньо розроблена, достатньо багата, щоб відстоювати свою, цілісну і продуману систему розуміння світу, людини і Бога” [Кураєв А. Пантеїзм и монотеїзм // Вопросы философии.– 1996.– № 6.– С. 36 - 53].

* Кулагіна Г. – аспірантка Національного педагогічного університету ім. М.Драгоманова.

Не заперечуючи оригінальності православної філософії, своєрідного бачення нею людини та місця людини в світі, зазначимо, що слід розглядати еволюцію релігійної системи східних слов'ян як об'єктивний процес, детермінований певними соціально-економічними факторами й умовами. На думку деяких вчених, специфічною етноконфесійною системою виступає двовір'я як механічне з'єднання елементів світових релігій з елементами місцевих язичницьких культів. Аналогічні твердження, а також доцільність терміну, потребують критичного підходу.

Весь християнський культ створювався з тих елементів, що знаходились в оточуючому його релігійному середовищі, тобто з язичництва й магії. Проте лише засвоєні християнами елементи язичницького культу стали вважатися істинними, що не скажеш про язичницькі вірування та звичаї. Те, що сьогодні було язичницьким, завтра ставало священним, і навпаки", - відзначає А.Ранович [Ранович А. Как создавались жития святых.- М., 1961.- С. 52].

З часів Феодосія, ігумена Печерського, для характеристики синкретичного світогляду народу вживався термін "двовір'я". "Він не є вірним, - зауважує М.Маторин, - хоча й набув всіх прав громадянства". Адже має місце не механічне поєднання двох вір ("двовір'я"), а своєрідна амальгама, синкретизований, але водночас цілісний світогляд [Маторин Н., Невский Н. Программа для изучения бытового православия.- Л., 1930.- С. 13].

Й.Кривельов також наголошує на неточності поняття "двовір'я" для характеристики релігійного становища на Русі. На його думку, мова йде не про встановлення двох паралельних рядів релігійних явищ, а про поєднання язичництва з християнством, про синкретизацію цих релігій [ИНА АОН.- Ф. 1.- Оп. 4.- Ед. ф. 27.- С. 62-80]. На термінологічну суперечливість "двовір'я" вказувало багато вчених. Така ситуація примушувала шукати нові оціночні критерії і терміни для подібних духовних процесів.

На сучасному етапі більшість дослідників релігійних вірувань широко застосовують термін "синкретизм" (від грец. слова *syn*, лат. *cresco* - сполучення, з'єднання). Під релігійним синкретизмом прийнято розуміти діалектичний процес взаємозв'язку, взаємовпливу й взаємопроникнення уявлень й культових дій, які відносяться до різних релігійних систем. Історично взаємопроникнення різних релігійних систем завжди мало місце при зустрічі кількох релігійних напрямків, незалежно від того примусово чи без примусу розповсюджувалися релігійні структури [Кудряшов Г.Е. Динамика полисинкретической религиозности.- Чебоксары, 1974.- С. 14].

Синкретичний тип релігійності є характерною рисою для релігійних уявлень всіх народів світу, в тому числі й для східнослов'янських. Аналізу еволюції, історичної трансформації, динаміки формування православно-язичницького синкретичного комплексу східних слов'ян присвячена певна кількість літератури. [Никольский И.В. История русской церкви.– Мн., 1931; Пропп В.Я. Русские аграрные праздники.– Л., 1963; Келембетова В.Ю. Побут і релігійні пережитки.– К., 1974]. Так, Й.Кривельов відзначає, що при зустрічі християнства з язичництвом останнє протягом століть залишалось значно сильнішим від першого, адже язичництво корінилося у самих основах народного життя, а його ритуально-побутові форми набули силу міцної традиції; на противагу цьому християнство прищеплювалося народу ззовні й часто силовими методами [Кривельов И.А. К характеристикам сущности и значения религиозного поведения // Советская этнография.– 1967.- № 6]. Серед інших причин тривалої життєдіяльності язичництва у східнослов'янському середовищі постають власні особливості християнства як релігії, вже раніше синкретизованої на язичницькій основі. Це давало можливість йому відносно легко поєднуватися з новим шаром язичництва – дохристиянськими віруваннями і культом східних слов'ян. До зазначених обставин приєдналася також незначна чисельність каналів, по яких поширювалось християнство в середовищі слов'янського населення, хоча історичні факти вказують на існування християнських спільнот на території східнослов'янських земель ще до офіційного хрещення Русі Володимиром.

Характер східнослов'янського язичницького синкретизму розглядався в роботах Н.Алексєєва, Г.Носової, Л.Тулцевої [Алексєєв Н.П. Коллектив колхозников. Социально-психологические исследования.– М., 1970.– С. 205; Носова Г.А. Опыт этнографического изучения бытового православия // Вопросы научного атеизма.– Вып. 3.– М., 1965; Тулцева А.А. Религиозно-бытовые пережитки у сельского населения.– М., 1970; Алексєєв Н.П. Коллектив колхозников. Социально-психологические исследования.– М., 1970]. Так, філософ Н.Алексєєв звертає увагу на ступінь збереження православно-язичницьких уявлень серед населення. У розвідках Г.Носової й О.Тулцевої приділяється значна увага світоглядним аспектам й традиційно-консервативній релігійно-побутовій обрядовості населення. Дослідниці відзначають, що обрядовість, втративши у багатьох моментах релігійний зміст, часто міцно зберігає свої зовнішні форми. Низка обрядових дій під християнським прикриттям утримує й деякий магічний зміст. Приміром, в уявленнях

віруючих про Вищу Силу віднаходимо риси давнього антропоморфізму.

В ряді досліджень православно-язичницька релігійність отримала назву “побутового православ’я”. Побутове православ’я, за визначенням Г.Носової, - це своєрідне відображення (відбиття) християнської релігії у побуті селянства. Воно історично утворилося в результаті синтезу язичництва і православ’я. Останнє не могло утвердитися в широких народних масах у своїй офіційній формі, а пристосоване до побутових умов, до виробничої необхідності, прийняло форму аграрно-побутових вірувань [Носова Г.А. Опыт этнографического изучения бытового православия // Вопросы научного атеизма.– Вып. 3].

Водночас визначення існує й у В.Келембетової, яка вважає, що побутове повір’я є однією з основних форм прояву традиційної релігійності у сучасному побуті. Зміст його можна визначити як оригінальне поєднання і переломлення у побуті та свідомості людей язичництва з християнською релігією. Це і своєрідне відображення канонізованих церковних образів, символів, формул, що лишилися незрозумілими для українців доби середньовіччя, і залишки народного господарсько-побутового календаря, на який нашаровувалося православ’я, і пережитки язичницьких обрядів та вірувань [Келембетова В.Ю. Побут і релігійні пережитки.– С. 90].

Сучасний вчений О.Іпатов зазначає, що православ’я засвоїлося віруючими у трансформованому вигляді як народна побутова віра. Взаємодія православ’я з народною традиційною культурою, взаємопроникнення язичницьких та християнських поглядів полегшили адаптацію на Русі християнських етичних нормативів та обрядності. Внаслідок цього утворилося “побутове православ’я”, для якого характерним є переплетення реальних та християнсько-язичницьких понять, суміш релігійної ідеології з нагромадженим народом соціальним досвідом у різних галузях буття. У такій народній вірі виступають разом незрозумілі і розпливчасті, марновірні уявлення про корисні та шкідливі сили природи, що оточували людину та елементи реального розуміння цих сил [Іпатов А.Н. Православие и русская культура.– М., 1985].

На думку Л.Тульцевої, побутове православ’я є комплексом релігійних вірувань, що включає в себе як елементи православної догматики, так і залишки дохристиянських культур. Два зазначених компоненти глибоко синкретизувалися. Перший, поступово асимілювавши другий компонент, на останніх стадіях став переважати. Проте елементи східнослов’янського язичництва в сфері релігійної

свідомості, а особливо поведінки (побуту) не розчинились, не зникли, а трансформувались у синкретичну систему, стали виявляти зворотню дію на православ'я. Такий тип синкретизації, коли у цьому синтезі беруть участь в основному два компоненти, можна вважати характерним для православних східнослов'янських народів.

Згідно з вищезазначеним слід звернути увагу на те, що термін “побутове православ'я”, хоча він і визначає істотну рису синкретизованих уявлень віруючих, а саме їх тісний взаємозв'язок з реальним побутом селянина, однак не розкриває у повному обсязі і багатоманітності сутність релігійного синкретизму. Деякі його компоненти, у даному випадку світоглядні, залишаються не повністю висвітленими. Дослідники часто ігнорують міфологічний елемент релігії, у якому найчіткіше виявляється її синкретичний характер. Так, у побутовій релігійній свідомості можна спостерігати уявлення про духів природи. Зустрічаються ще й пережитки первісного фетишизму. Останнє знаходить своє відображення у вірі в найрізноманітніші прикмети (у підкову, яка віщує щастя, розсипану сіль як вісник сварки й т.п.). Можна виявити також багаточисельні прояви раннього анімізму, тотемізму, магії.

Внаслідок цього для повнішої характеристики даної системи побутової релігійності придатним є запропонований М.Маторінім термін “православне язичництво”, або “православно-язичницький синкретизм східних слов'ян”, який ми умовно назовемо східнослов'янським типом синкретизації.

Всі окремі форми релігійного синкретизму мають між собою багато спільного, адже ідентичні релігійні системи мають народи, що знаходяться приблизно на однаковому рівні матеріального й духовного розвитку. Кожна з цих систем становить складну структуру, що утворюється під час синтезу давніх (язичницьких) культур з розвинутими монотеїстичними системами. До того ж, зазначені компоненти в синтезі не завжди грають однакову роль. Залежно від того, який з компонентів бере гору, змінюється характер і результат їх синкретизації, утворюючи то “язичницько-православний”, то “православно-язичницький” тип релігійності. У конкретних історичних умовах цей процес відбувається чи як просте, а чи ж як складне запозичення або ж як ототожнення ідентичних елементів релігійних уявлень й культу, що беруть участь у синтезі компонентів.

В процесі генезису й історичної трансформації конфесійної системи українців можна виділити кілька історичних етапів розвитку синкретизму: ранній синкретичний, синкретичний, розвинуто синкретичний. До того ж, кожний з них відображає певну стадію

історичного та соціально-економічного розвитку народу, певний історичний рівень розвитку релігії, характер взаємодії основних елементів синтезу.

Ранній етап еволюції релігійності народу можна умовно назвати раннім синкретичним, просинкретичним етапом, що передусе розвинутому синкретизму. Типовим його проявом були релігійні вірування східних слов'ян, у яких мали місце синкретизовані залишки всіх видів і форм ранніх релігійних уявлень: фетишизму, тотемізму, анімізму, магії й т.д. Ці форми релігії були уособленням конкретних предметів і явищ природи. Характерною рисою раннього синкретизму було злиття різних уявлень і культових дій, нерозчленованість релігійних та стихійно-матеріалістичних уявлень, які стали підґрунтям подальшої революції побутової релігійності етносу, що знаходився в стадії формування.

Саме під час формування й розвитку українського етносу відбувається синтез основних компонентів різних вірувань, виникає розвинутий тип синкретичної релігійності. Це вже, власне, етнічне синкретичне явище, своєрідна форма релігійного і національного еkleктизму.

Розвинутий релігійний синкретизм у загальній еволюції релігії займає лише певну ступінь і не є всеохоплюючим явищем, характерним для всіх часів й народів. Межі синкретизму такого типу хронологічно та регіонально обмежені. Саме тому вчені ставлять питання про ступені чи наступні етапи розвитку синкретичної релігійності.

Загальну закономірність стадіального формування нової синкретичної релігійної структури можна прослідкувати на прикладі формування синкретичної структури українців – православно-язичницької побутової релігійності. На першій стадії виразно зіштовхуються та входять у взаємозв'язок два компоненти – побутова язичницька релігійність українців і православ'я. На другій стадії розвитку ці два взаємодіючих компоненти ще існують у взаємовпливах, а на третій стадії йде процес взаємопроникнення та злиття цих основних компонентів синтезу. До того ж, один з них проголошується державною релігією, прищеплюється з позицій сили, інший, який функціонував на рівні побутової релігійності, оголошується поза законом і переслідується. У синтезі беруть участь два нерівнозначних і нерівноправних компонента, проте обидва вони безпосередньо впливають один на одного. Сила християнського компоненту виявлялась у чітких, опрацьованих ідеології та церковній обрядовості, соціальній організації служителів культу та у підтримці

державною владою. Сила іншого, місцевого, синкретизованого (язичницького) компоненту у його масовості, функціонуванні на рівні побутової релігійності. За цих умов православ'я значно пересинкретизувалося, але зберегло основні, фундаментальні моменти у віровченні, культовій практиці, ідеології, а побутова релігійність українців стала православно-язичницькою.

Процес синкретизації релігійних вірувань можна розглядати у двох площинах – горизонтальній, вшир, та у вертикальній, вглиб. Розглядаючи його в горизонтальній площині, слід відзначити, що православний тип побутової релігійності виступає більш синкретизованим явищем, ніж "язичницький". Синкретичних вузлів в ортодоксальних системах значно менше, ніж у співвідносних системах побутової полісинкретичної релігійності.

Інший аспект їх аналізу – це вертикальний розвиток процесу вглиб. У досліджуваній синкретичній системі не всі елементи синтезувалися однаково: є більш і є менш синкретизовані елементи. Аналізуючи побутову свідомість, до числа перших відносимо уявлення про душі, духи предків та ін. Щодо масової культової діяльності, то тут визначена особливість, яка характерна для релігійних обрядів і свят, пов'язаних з виробничою діяльністю та сімейним побутом людей. Синкретизовані та полісинкретизовані елементи релігій, як свідчать емпіричні дані, виявляються достатньо життєздатними, адже вони більш адаптовані для конкретних соціальних умов того чи іншого регіону, тих чи інших різновидів людської діяльності.

Важливим аспектом дослідження синкретичних систем є аналіз інтенсивності процесу синкретизації. З цього боку, цей процес ми характеризуємо як еволюційний, як процес поступової трансформації, обумовлений кількісними та якісними змінами у суспільному житті.

Подібно до інших релігій, православ'я на Україні функціонує на двох рівнях: на догматично-канонічному та на рівні побутової релігійності, останній з яких виступає проявом міри та характеру впливу першого на побутову свідомість і поведінку людей конкретної етносоціальної групи. У релігійній практиці перший рівень репрезентують офіційна церква та клір, другий – віруючі. Обидва зазначених рівні взаємопов'язані і взаємообумовлені; виокремлення одного з них як самостійного об'єкту аналізу можливе лише умовно.

Ортодоксально-догматичні системи, розповсюджуючись серед українців, історично трансформувалися, утворивши специфічний релігійний феномен – Українське православ'я. У нашому дослідженні, однак, цей аспект, заслуговуючи на увагу, розглядається лише побіжно. Основним об'єктом для нас є побутова синкретична

релігійність українців.

Акцентування уваги на другому аспекті релігійності українців обумовлене багатьма факторами. Передусім, на відміну від богословсько-догматичного вивчення, побутова свідомість об'єктивніше віддзеркалює реальний для даного часу та етносу стан релігійності, найкраще виражає його еволюцію з найдавніших часів. З іншого боку, у побутовій свідомості віруючих світські та релігійні елементи своєрідно переплітаються, взаємодіють, непомітно переходячи одне в одне. Таким чином, релігійна свідомість набуває "світського" характеру. Приміром, розуміння праведного життя у більшості віруючих зводиться не до аскетизму чи фанатизму у богословському розумінні цього слова, а до сумлінної праці згідно з нормами людського співіснування, в той час, коли скупі, жорстокі, безсердечні люди вважаються вірючими безбожниками. За сучасних умов має місце поступова переорієнтація віруючих з потойбічного на реальне життя, коли власне релігійні компоненти часто не посідають перших місць у свідомості та поведінці. Отже, набуття побутовою релігійною свідомістю і поведінкою більшості віруючих світського характеру веде до втрати окремих конфесійних рис.

Аналіз синкретичної релігійності вимагає вирішення ще однієї важливої методологічної проблеми – з'ясування критеріїв релігійності. Головним критерієм побутової релігійності є релігійна свідомість; вона найповніше відображає внутрішній світ віруючих. Побутова релігійна свідомість, іншими словами – релігійна психологія, є сукупністю релігійних уявлень, відчуттів, настроїв, звичок та традицій, пов'язаних з певною, а в даному випадку – православною релігійністю українців.

З релігійною свідомістю невідривно пов'язаний другий елемент побутової релігійності – релігійна поведінка, яка є зовнішньою формою прояву синкретичної релігійності. Однак за зовнішніми ознаками ще не можна твердити про релігійність особи, бо її дії не завжди зумовлюються релігійними мотивами. Саме тому обидва зазначені компоненти слід розглядати у взаємозв'язках з іншими компонентами релігійності.

Істотним елементом структури, яка аналізується нами, є соціальна організація служителів культів та віруючих. Порівняно з церковними формами (в це – релігійні інститути) позацерковні форми менш розвинуті.

Таким чином, синкретичну побутову релігійність українців слід розглядати як більш-менш струнку систему уявлень, настроїв і дій, а також соціальної організації віруючих.

Основні елементи релігії, характеризуючи синкретичну

релігійність, знаходяться у тісному з'єднанні та певним чином співвідносяться. Залежно від типу релігійної системи, співвідношення між ними буває не завжди однаковим. Для язичницько-православного та православно-язичницького типів релігійності найхарактернішими є елементи релігійної поведінки, а світоглядний аспект виявлений менш чітко.

Розуміння єдності основних елементів синкретичної релігійності важливе для розв'язання ще однієї методологічної проблеми – проблеми типологізації віруючих. Слід з'ясувати, як диференціювати віруючих українців, які ознаки брати за головні, яку особу можна вважати віруючою. Безумовно, віруючий повинен володіти всіма елементами побутової релігійності, найголовнішим серед яких є релігійний світогляд. Проте цього не достатньо. Про справжню релігійність можемо казати лише тоді, коли релігійна віра виступає мотивом діяльності, мотивом поведінки. Відтак найважливішим показником релігійності особи є такі види її поведінки, які майже виключають або роблять малоймовірним нерелігійну мотивацію. До таких показників відносимо, зокрема, молитву вдома, пропаганду релігії серед оточуючих, читання релігійних книг та журналів й т.ін.

Керуючись загальнометодологічними принципами, віруючих українців диференціюємо на такі головні типи: 1) ті, які дотримуються релігії за традицією; 2) глибоко віруючі. Віруючі, які дотримуються релігії за традицією, на відміну від глибоко віруючих, не впевнені, а лише допускають існування надприродних сил, пасивні у культовій практиці, слабо або зовсім не пов'язані з певними релігійними організаціями. За соціально-демографічними ознаками вони стоять ближче до проміжної категорії – хитких у своїх поглядах, ніж впевнено віруючих. Суттєвою ознакою глибоковіруючих є впевненість в існуванні надприродних сил, активна культова практика, ревне ставлення до релігійних свят і обрядів, збереження предметів культу та поклоніння їм, розповсюдження певних поглядів, релігійне виховання дітей, зв'язок з релігійними організаціями, стійкий зв'язок з релігійним мікросередовищем.

Побутова релігійна свідомість, що розглядається нами як головний компонент дослідження релігійної синкретичної структури, характеризується специфічними особливостями, а саме: має просту структуру, про що свідчать недостатньо оформлена теологія та нерозроблена догматика. Архаїчні синкретизовані релігійні уявлення та їх сучасні прояви залишаються на рівні побутової свідомості. Однак міфологічний, у багатьох моментах архаїчний рівень релігійної

культури, не виключає її життєдіяльності, адже саме язичницька міфологія стала підґрунтям і складовою частиною віровчень всіх наступних типів релігій. Первинні зв'язки людини з природою та суспільством, відобразившись у цих віровченнях, певним чином видозмінюючись, часто були адаптованішими до конкретних умов сучасного життя людей.

*І.Петрова** (м. Луцьк)

ХРИСТІЯНСЬКА ДУХОВНІСТЬ: ПОНЯТТЯ, ПРИРОДА ТА ЗМІСТ

В релігієзнавчій літературі питання християнської духовності розроблено недостатньо. З цього приводу цікавим є аналіз християнської духовності у її зв'язку з ісихастською антропологією в дослідженні С.Хоружого. Проте, дефініція християнської духовності в цій праці відсутня, хоча сам термін вживається у вигляді синоніму ісихазму, який розуміється як її традиція і течія [Хоружий С.С. Аналитический словарь исихастской антропологии // Синергия. Проблемы аскетике и мистики Православия.- М., 1995.- С. 60]. Філософ стверджує, що в основу християнської духовності покладена ідея обожнення людини, набуття нею боголюдської природи. Відтак християнська духовність - це обожнення людини. Дане твердження є важливою методологічною засадою при дослідженні цього феномену. Акцентується діяльнісний аспект духовного досвіду аскези, розуміння останнього як безупинної праці самоперетворення, аутотрансформації, містичного досвіду трансцендентного і трансцендуючого спілкування.

Така "антропологічна" парадигма християнської духовності спрямована на подолання абсолютизації "екзистенціальної інтерпретації" релігійного досвіду, оскільки вона акцентує увагу саме на динамічності людської природи, можливості її трансцензусу.

В межах екзистенціональної традиції можна виокремити богословське розуміння духовності. Спроба аналізу духовного феномену християнства в його ісихастському варіанті під кутом зору екзистенціалізму належить І.Мейєндорфу. Богослов відмічав, що в основі духовного ідеалу ісихазму лежить ідея богоспрямованості людської природи. Онтологічним джерелом духовності людини є

* Петрова І. – пошукачка Національного педагогічного університету ім. М.Драгоманова.

наявність в ній особливої функції - "духовного розуму", що дає можливість безпосереднього досвіду Бога. Це дало підставу досліднику для твердження про наявність екзистенціональних елементів у православному спогляданні, відзначити його "екзистенціальну" забарвленість [Мейєндорф И.Ф. О Византийском исихазме // Вопросы истории русской средневековой литературы.- Л., 1974].

Дійсно, у внутрішньому релігійному досвіді можна віднайти певну "екзистенційну" глибину, проте питання про онтологічні засади внутрішнього світу людини у Мейєндорфа не одержало остаточного вирішення.

Серйозні дослідження феномену християнської духовності мають місце у вітчизняній релігійній філософії. Цю проблему порушував зокрема П.Юркевич, який виступив проти спроб раціоналізму звести всю духовність людини до мислення. Його "метафізика духовності" базується на біблійному вченні про серце. Юркевич виходить з того, що функція людського духу є вищою ніж розум, і вся глибина людського духу криється в серці людини. Серце, власне, є зосередженням духовного життя людини [Юркевич П. Серце та його значення у духовному житті людини // Вибране.- К., 1997.- С. 188].

Інший релігійний філософ М.Тарєєв розуміє духовність скоріше як божественне життя в людині [Тарєєв М. Цель и смысл жизни // Смысл жизни: Антология.- М., 1994.- С. 205]. Духовне життя ототожнюється ним з духовним удосконаленням, як своєрідний процес і внутрішній досвід. У В.Зеньківського духовність - це творча сила, що ентелехійно пронизує собою все життя людини, її душу і тіло, визначає нову якість життя і є основою її цілісності [Зеньковский В.В. Проблемы воспитания в свете христианской антропологии.- М., 1993.- С. 46].

Проблему духовності досліджував також і М.Бердяєв, який духовну основу людини виводив з наявності в ній божественного і богоподібного. Філософ дає визначення християнської духовності як боголюдського стану. Це єдина дефініція духовності у всій дослідницькій літературі з даної проблеми. Розуміння християнської духовності через поняття "природа людини" дало змогу Бердяєву виділити такі її особливості: 1) це духовність христологічна, тобто боголюдська; 2) вона утверджує особистість, свободу і любов; 3) невіддільна від долі світу, людства. В її основі покладено заповідь любові до Бога і ближнього.

Відтак змістовна наповненість духовності не буде повною , якщо її розглядати без врахування релігійної інтерпретації, поза

аспектом співвідношення людського та божественного, що має принципове значення для нашого дослідження. Якщо взяти до уваги розуміння духовності в богослов'ї, то у відношенні до людини вона є: ознакою унікальності людини як носія розуму; багатством і красою внутрішнього світу людської особистості; ступінню переображення (перетворення) людини божественною благодаттю [Бердяев Н.А. О назначении человека.- М., 1993.- С. 380].

Це означає, що феномен духовності в богослов'ї розглядається у взаємозв'язку природного та надприродного рівнів існування людини. Парадигма духовності в богослов'ї пов'язується з ідеєю теозису (обоження). У філософському трактуванні це означає трансцендування і перетворення людської природи на шляху здобування ("стягання") нею благодаті. Богословська традиція розглядає процес теозису через призму сотеріології. Тому тема християнської духовності бачиться як тема спасіння і спокутування.

Богослов М.Тарєєв, вживаючи поняття "духовне життя", джерело останнього вбачає в Богові. Григорій Палама під "духовним" розуміє тіло, яке перебуває під дією надприродного Божественного Духу. Обидва розуміння духовного аналогічні богословському визначенню християнської духовності як ствердження людської буттєвості в Богові. Виходить, що вона є "буття-в-Богові". Християнська духовність має боголюдську сутність, що визначає її особливості.

У зв'язку з цим постає проблема визначення її суттєвих ознак. Доповнюючи перелік особливостей християнської духовності, визначених Бердяєвим, вважаємо за необхідне звернути увагу на її перетворюючий характер. Для розв'язання даної проблеми ми маємо звернутись до християнської антропології, провідною ідеєю якої є ідея обоження тобто зміни (перетворення) "гріховної" природи людини в божественну. Обоження є метою духовного життя людини, а духовність виступає в ролі його динамічного аспекту. Відтак, духовність – не якість і не стан, а процес, енергійне вираження духовного життя.

Буттєвість людської особистості є категорією непорушною, хоча й відображає становлення людини. Людське буття та існування є постійною творчістю і безперервним процесом духовного творення людини.

Концепт духовності дозволяє виокремити поняття "духовне творення". В принциповому відношенні терміни "духовність" і "духовне творення" належать до одного синонімічного ряду, але в їх витлумаченні наявні деякі нюанси. Йдеться зокрема про особливе

вживання терміну "духовне творення", яке відбиває специфіку християнської духовності. Принципове значення при цьому набуває вияснення значення термінів "образ Божий" і "подоба Божа". Ці терміни, як онтологічні поняття, перебувають у певному співвідношенні між собою. Причому, якщо під "образом Божим" розуміється даність, вкладена в людину Богом, то поняття "подоба Божа" повинна тлумачитись як заданість, завдання духовного розвитку. Якщо брати до уваги духовність як процес, то це означає, що духовність є реалізацією в людині "подоби Божої". За своїм змістом духовне творення не є автоматичним процесом розвитку духовно-творчих потенцій людини, що здійснюється сам по собі. Цей процес має активно-творчий характер і передбачає, з одного боку, зусилля людини при досягненні богоподібності, а з іншого – діяльність Бога з надання людині цієї можливості через благодать.

Духовне творення можна виразити фразою "за подобою Божою". Саме в якості реалізації людиною духовно-творчих потенцій духовність і духовне творення збігаються і означають процес духовного розвитку.

Процес духовного перетворення починається з докорінною зміною свідомості і вимагає перебудови всієї людини (тіла і психіки), її природи. Богословська модель людини передбачає наявність конкретної установки свідомості людини щодо своєї природи. Цій установці притаманні динамічність та етичність. Динамічність її виявляється у вимозі активності, дії в пізнанні своєї сутності і перетворенні себе у відповідності з образом Божим. Етичність передбачає моральну оцінку себе, своїх вчинків, думок, дій у відповідності до морального ідеалу. Ключовим моментом установки свідомості християнина є спасіння. Це слово відображає головну реакцію християнської свідомості на природу людини, яка ушкоджена гріхом і вимагає зцілення. Установка свідомості на спасіння передбачає активність позиції людини у зміні свого буттєвого статусу і в такому значенні виступає як конкретна стратегія людського існування.

Спасіння, як установка свідомості, стосується безпосередньо особистісного буття людини, її самосвідомості, яка є функцією духу. Самосвідомість є тією духовною основою, що характеризує людину як особистість, визначає її духовне буття. Динамічним моментом свідомості є каяття (спокута) - вирішальний момент людського існування. Суть покаяння полягає у зміні. Найкраще його суть передає грецький термін *μετανοια*, що означає буквально "умозміна". Концепт спасіння передбачає зміну способу буття і означає процес духовного перетворення.

Наступним вирішальним етапом процесу духовного перетворення є розвиток установки покаяння у дію, конкретну тактику існування, принципово нову установку аутотрансформації - зміни людиною своєї власної природи. Це вимагає активних зусиль людини у боротьбі з негативними проявами власної природи і є процесом самотворення людини. Спокута гріхів через таїнство сповіді відкриває в процесі самотворення суттєвий аналітичний аспект: щоб боротися з пристрастями, необхідно їх досконало знати і вміти розпізнавати їх присутність у собі. Тому самотворення передбачає самоспостереження, самоаналіз власних вчинків, думок, психічних станів, самооцінку, тобто ретельну інтроспекцію, що є основою самопізнання. Це дає можливість витлумачувати самопізнання як особливий внутрішній "досвід себе".

Етико-психологічний аспект самопізнання передбачає пізнання власних психофізичних особливостей і аналіз мотивів діяльності й поведінки суб'єкта. Термін "мотив" включає в себе такі поняття як спонукання, потяг, прагнення. І хоча є відмінність у відтінках значення цих термінів, всі вони вказують на динамічний момент устремління дії. В богослов'ї загальноприйнятий термін "мотив" замінюється терміном "енергія" і означає актуальний почин руху, перший імпульс. Християнство особливу увагу приділяє аналізу цих імпульсів, енергій людини, що є внутрішніми спонуками діяльності. Енергії визначають мотиваційну (енергійну) спрямованість особистості, створюють енергійну проекцію людської істоти, "енергійний образ людини".

Завданням самопізнання як внутрішнього "досвіду себе" є усвідомлення і аналіз свого енергійного образу, тих стихій буття, що його породжують, і, відповідно, активне подолання їх проявів - пристрастей як устремління на щось негативне (предмет, стан, положення).

Термін "самопізнання" у змістовному значенні близький поняттю "кордоцентризм", оскільки означає пізнання свого "енергійного серця", пізнання на рівні глибинної, онтичної свідомості, за допомогою якої людина проникає у трансцендентний суб'єкт свого існування. Отож, самопізнання є водночас процесом самозанурення, самоконцентрації особистості у свій екзистенційно-духовний центр, реальне "Я".

Логіка викладу потребує з'ясувати питання, що являє собою процес внутрішньої самоконцентрації, самозанурення, якому відповідає філософський термін "кордоцентризм" (від "*cor*" або "*kardia*" - серце). У філософському розумінні даний термін означає,

власне, процес занурення особистості у свій екзистенційно-духовний центр, якому відповідає богословсько-філософське поняття "серце". Сакральний смисл терміну "кордоцентризм" зводиться до подолання нецільності людської істоти через організацію всіх її енергій у єдність – необхідну умову для поєднання з енергією Бога.

Предметом пізнання у внутрішньому досвіді самозаглиблення є пізнання-переживання своєї духовної засади, відчуття власної змістовної приналежності до духовного буття. Йдеться насамперед про потенційну можливість людини сягнути глибин свого внутрішнього буття, підвалин самосвідомості.

Внутрішній досвід самозаглиблення передбачає вже дію інших, відмінних від звичайних, механізмів роботи свідомості. Особливе місце при цьому належить процесу центрування свідомості у екзистенційно-енергійний центр - "серце". Богословським еквівалентом даного процесу є поняття "зведення ума в серце". Це специфічна операція звернення свідомості ззовні всередину, яка полягає у позбавленні розуму права бути головною силою, відірваною від цільної людини. Процес зведення ума в серце передбачає поєднання розумових та інших душевних сил-енергій (почуття, волі) в єдність - єдину енергійну структуру людини "умо-серце". В кінцевому результаті це досягнення особливого духовно-енергійного стану, нового, надприродного способу існування, що є необхідною умовою обоження.

Така "духовна робота" передбачає "роботу серця" і "роботу розуму". Перша полягає у самозбиранні людини. Це робота особливого "синтетичного" характеру: вона здійснюється не якоюсь однією із здатностей людини, а всім її єством. До неї залучається весь зміст людини, і весь він має зазнати в ній докорінного перетворення.

Тепер розглянемо збирання розуму, який належить зібрати з розсіяння і звести до єдиного внутрішнього центру людини, в "серце". Поряд з розумом як природною здатністю, Палама розрізняє ще й інший розум – надприродну здатність людини спрямовуватися до Бога і входити в єднання з ним. Якщо "серце" є здатність людини збирати всю себе в єдиний внутрішній центр, то "розум" в цьому разі означає здатність людини підноситись над собою, входити в енергійне єднання з Богом, набувати божественного буття. Такий шлях єднання з Богом і є "обоження". Він постає як двоєдиний процес самозбирання і благодатного самоперевершення людини. Обоження, або духовне творення, є онтологічним і

динамічним процесом.

Теза про активну роль людини в духовному процесі пов'язана з тезою про Божу благодать, яка духовно перетворює людину. І хоча в богослов'ї стверджується роль особистих сил і можливостей людини в процесі духовного вдосконалення, проте особливо підкреслюється значення благодаті в цьому.

Необхідною умовою для дії благодаті Святого Духа є досягнення відкритості душі - особливого душевного стану, який досягається через боротьбу з пристрастями і означає, власне, безпристрасність. Діяльним чинником процесу духовної трансформації (обоження) виступає "умна молитва", яка робить внутрішній досвід самоконцентрації містичним актом.

Благодать не здійснює сама усієї роботи обоження, перетворення людини і не примушує волю людини до співучасті в цій роботі - така співучасть може бути лише абсолютно вільною. Тому в процесі обоження є дві рушійні сили. Така співпраця людської волі і божественної благодаті є "синергія" (співучасть). Звідси "синергійний" характер процесу духовного творення, який виступає як поєднання двох складових: самоперетворення і співтворчості (синергії). Можна виділити такі особливості християнської духовності – синергійність і творчість.

Методологічною основою у виявленні суті і змісту християнської духовності є розуміння процесу духовного пізнання людини як "богопізнання". На цій підставі можна дати таке визначення: *християнська духовність – це процес богопізнання, духовне творення людини, її обоження.*

Проте лишається відкритим при цьому питання про зміст християнської духовності. На основі аналізу процесу духовного творення людини вважаємо можливим виділити такі елементи змісту: формування християнського світогляду, його інтеріоризація у внутрішній релігійний досвід особистості; зміна свідомості; самоперетворення (аутотрансформація); синергія (енергійне поєднання з Богом); трансформація ества людини (переображення) як заключний етап процесу обоження. Християнська духовність перебуває в єдності і взаємозв'язку елементів, що забезпечують її життєздатність як цілого.

Значне місце в методиці духовного творення належить волі людини. Воля розуміється як бажання і зусилля чинити зміну у середині нас і поза нами. Саме через волю здійснюється реалізація духовної потенції особистості, оскільки воля є зосередженням нашої особистості. Вольовий метод передбачає концентрацію зусиль

людини у "стяжанні" нею Божої благодаті на шляху духовного преображення. Цим самим стверджується можливість досягнення духовності, реальне набуття благодаті не тільки у чернецтві, а й у "миру".

Дана теза має принципове значення для характеристики християнської духовності, оскільки відкриває можливість реалізації духовного творення (обожнення) через відповідний спосіб життя для кожної людини безпосередньо в умовах соціальної реальності, "обожнення" - не стільки ідея, догма, а перш за все - факт внутрішнього життя. Відтак мова йде про формування особливого внутрішньо-духовного осередку особистості, а не про її соціальну відокремленість, до якої начебто веде християнський спосіб життя.

Християнська духовність передбачає напружену духовну роботу людини над собою, що спрямована безпосередньо на здобування духовно-нової якості особистого існування та духовного перетворення буття взагалі.

Основу християнського життя складає духовна діяльність. Складовими християнського духовного життя, як системи, є життя для Бога й божественне життя в людині. Змістом першого є вічне життя, "життя в Богові". Божественне життя в людині - це духовне удосконалення, залучення до божественної любові. Зміст останнього найкраще передає вимога: "Отож, будьте досконалі, як досконалий Отець ваш Небесний!" (Мт. 5:48). Духовне життя як божественне життя в людині дане їй і вимагає духовного удосконалення, дії. Християнська духовність, як процес, має діяльнісну основу, якою є Дух Святий (Рим. 8:14; 1 Кор. 3:16). Якщо саму діяльність розуміти як спосіб існування і спосіб буття, то виходить, що *християнська духовність є способом існування християнина*.

Християнська духовність є важливим фактором людинотворення. Її слід розглядати як духовне творення особистості, розвиток духовно-творчих потенцій людини, її обожнення. Особливістю її є те, що, поряд з діяльністю благодаті, вона передбачає активність людської волі і розуму, діяльність самої людини на шляху її духовного перетворення. Вона має боголюдський зміст, що виявляється у синергійній діяльності людської особистості з Абсолютною Особистістю. Все це надає їй практично-дійового, творчого характеру і дає можливість вважати християнську духовність активною парадигмою духовного життя.



ІСТОРИЯ РЕЛІГІЇ НА УКРАЇНСЬКИХ ТЕРЕНАХ

Р.Соловій (м. Київ)

УКРАЇНСЬКА РЕФОРМАТСЬКА ЦЕРКВА: СПРОБА РЕАЛІЗАЦІЇ ІДЕЇ НАЦІОНАЛЬНОЇ ЦЕРКВИ (20-30 рр. ХХ ст.)

Вітчизняне релігієзнавство виявляє неабиякий інтерес до проблеми української національної церкви, форм її реалізації в українській історії та сучасності. В полі уваги, зокрема, адекватність ідеї національної церкви історичному розвитку й духовним традиціям православної і греко-католицької церков. Водночас досить дискусійною залишається відповідність українській ментальності протестантських церков, їхнього значення як націозберігаючого чинника. Враховуючи те, що кальвінізм в Україні продемонстрував свій потенціал соціокультурної адаптації у добу першого національного відродження, а також засвідчив свою участь у суспільно-політичних та культурно-просвітницьких процесах новітнього періоду, певної актуальності набуває потреба вивчення цієї конфесії у контексті ідеї національної церкви.

Звернімося передусім до поняття «національна церква». Вітчизняне релігієзнавство вважає національною будь-яку церква, якщо вона у своїй релігійній та позарелігійній практиці спирається на глибокі історичні традиції, має вплив на широкі верстви населення, посідає міцні позиції на значній етнічній території, засвоює духовні традиції нації та сприяє культурному поступові. Національна церква, як правило, виявляє позитивний суспільно-політичний потенціал, реалізує його у формуванні державницького менталітету та національної самосвідомості, впроваджує мову етносу у культуру та позакультурну діяльність [Колодний А., Здіорук С. Ідея національної церкви і національної релігії // Ідея національної церкви і національної релігії.– Тернопіль, 1997.- С. 45]. Отже, з'ясування адекватності української реформатства засадам національної церкви вимагає дослідження його діяльності в кількох аспектах: історико-географічному, етнокультурному, суспільно-політичному та мовному.

Українська реформатська церква започаткована у Західній Україні в середині 20-х рр. ХХ ст. завдяки місіонерській діяльності Українського євангельського об'єднання Північної Америки - найбільшої кальвіністської структури в діаспорі, спрямованої на збереження українських протестантів від асиміляції в інонаціональному середовищі. Впродовж 1925-1939 рр. УРЦ створила розгалужену мережу громад в Україні. Перші церковні осередки були засновані у 1925-1927 рр. на Покутті. Внаслідок динамічної місійної акції в середині 1930-х років сфера діяльності УРЦ охоплювала значну частину Галичини, Волині, Полісся, Поділля Лемківщини. При цьому свою зовнішню місію церква зорієнтувала й на інші українські землі. У 1927 році провідний діяч УРЦ пастор В.Кузів здійснив спробу перенести центр місіонерської активності осередку на Радянську Україну, однак в умовах більшовицького режиму змушений був відмовитись від своїх планів. Дослідження географії УРЦ засвідчує її прагнення до самореалізації саме як церкви українського народу.

Однією із сутнісних ознак національної церкви є тривалість її традиції у вітчизняній історії. Кальвінізм посідав ключові позиції серед протестантських течій, які діяли в Україні у XVI-XVII століттях, мав істотний вплив на розвиток освіти, науки, видавничої та перекладацької справи, літературного процесу, продемонструвавши здатність адаптації до української культури, національних традицій. УРЦ осмислювала себе як спадкоємницю раннього періоду в еволюції кальвінізму, оцінювала свою діяльність в Україні як закономірне явище, як свого роду власний ренесанс, однак такий, що спирається не лише на культурну діяльність, а й суспільно-політичну, національно-державницьку. Це нове вістря українського кальвінізму по суті визначив М.Костів на сторінках часопису «Віра і наука» у своєму аналізі історичних прорахунків протестантизму в Україні у XVI-XVII ст.: його провідники не зуміли поєднати євангельські доктрини з національними змаганнями [Костів М. Шляхами нашого національного духовного відродження // Віра і Наука.- 1934.- № 7.- С. 5]. Натомість, давню присутність кальвінізму в Україні речники УРЦ вбачали серйозним аргументом для відстоювання статусу національної церкви.

Національний характер УРЦ розкриває її етнокультурний потенціал. Він виявляється у науково-освітній та видавничо-перекладацькій діяльності, співпраці з культурно-освітніми організаціями, участі в русі культурних діячів. Першим етапом становлення науково-освітньої діяльності українських кальвіністів періоду новітньої історії слід вважати створення українського відділу Блумфільдської теологічної семінарії (1914-1931 рр.). Цей навчальний

заклад був заснований для підготовки українських проповідників в Північній Америці [Пасічник І. Український відділ при теологічній семінарії в Блумфілді.– Ремсей-Торонто, 1974.– С. 11-15]. Український відділ готував кальвіністські кадри і для церков у Західній Україні, що визначило його зорієнтованість на національні традиції, розуміння самої освіти як важливої передумови здобуття політичної свободи особистістю. Студенти готувалися до майбутньої суспільно-політичної та культурно-мистецької діяльності.

Науково-освітню програму кальвіністів в Україні впроваджував шкільний відділ, створений в структурі УРЦ. Ця програма, зокрема, передбачала заснування приватних шкіл різних типів і рівнів. Початкова освіта здійснювалась в мережі недільних шкіл, які діяли при більшості громад УРЦ, середня - в Українській євангельській школі ім. М.Грушевського (Коломия) та Євангельській гімназії (Львів). У вересні 1939 р. УРЦ готувала відкриття Євангельського народного університету у Львові. Провідні діячі церкви створили необхідні передумови для роботи освітнього закладу: розробили навчальну програму університету, підготували групу молодих теологів, які отримали освіту у престижних європейських навчальних закладах [Домбровський О. Нарис історії Українського Євангельсько-реформованого Руху.– Нью-Йорк-Торонто, 1979.– С. 429-432]. Однак події 1939 р. перешкодили здійсненню цього цікавого проекту.

Важливою ланкою культурної діяльності українських кальвіністів стала підготовка різножанрової і багатотематичної друкованої продукції. Увага реформатських діячів Західної України до видавничої діяльності була зумовлена впливом українських кальвіністських осередків США і Канади, а також гострою потребою у богословській та освітній літературі місцевих громад. Видавництво «Віра і Наука», засноване пастором В.Федівим у 1925 р. досить швидко зайняло одне з провідних місць серед друкарів Коломиї. Видавничу діяльність УРЦ координував літературний відділ, що мав дві редакції - у Львові і Коломиї. Основний доробок кальвіністів складали друковані символи віри, теологічні твори, полемічно-публіцистичні праці, історико-релігійні дослідження, белетристика.

Періодизація видавничої діяльності УРЦ пов'язана з основними етапами розвитку церкви. Перший етап (1925-1931 рр.) – це період зародження українського кальвіністського руху та нестачі власних кваліфікованих кадрів, що зумовило використання творів іноземних авторів. Справжнє розгортання цього руху почалось у 1932-1933 рр. Це – етап зміцнення позицій осередку. Найбільша активність

припадає на 1935-1936 рр. Так, загальний наклад друкованої продукції в цей час склав 20 тис. примірників. Серед найбільш плідних авторів бачимо відомих діячів церкви - П.Крата, З.Бичинського, П.Боднара, Л.Крисюка, В.Федіва, М.Костіва, І.Кириленка, О.Нижанковського, відомого громадського діяча Галичини Л.Цегельського. Чимало здійснили вони й для перекладу українською мовою європейської кальвіністської літератури. Зокрема, Ю.Шульга здійснив переклад скороченого варіанту фундаментального богословського твору Ж.Кальвіна «Настанова в християнській вірі», науково-популярних праць М.Тейлора, Р.Робертса, Г.Бравна.

Про розуміння українськими реформатами ролі культурно-просвітницької діяльності у розбудові церкви, піднесенні її авторитету в суспільно-громадських колах свідчить активна діяльність керівництва осередку із залучення до нього діячів української культури. У складі кальвіністських громад бачимо чимало представників інтелігенції – юристів, лікарів, музикантів, літераторів, вчителів. З відомих адвокатів до УРЦ належали Р.Морозович, М.Баб'юк, В.Скебінський, Р.Домбчевський, які свою професійну та громадську діяльність поєднували з церковною.

У налагодженні науково-освітньої роботи в УРЦ вагомий внесок належить її єпископу Василю Кузіву - засновнику, а згодом професору українського відділу Блумфільдської семінарії, учаснику підготовки нового україномовного перекладу Біблії, здійснюваного коштами Британського Біблійного товариства. Сам переклад був доручений професору Варшавського університету, майбутньому митрополиту УАПЦ Іванові Огієнку (Іларіону). Ревізійну комісію тоді очолив В.Кузів.

Визначну роль у становленні українського кальвіністського руху відіграв пастор Павло Крат. Випускник Київського і Львівського університетів, письменник, літературний критик, редактор, Крат був активним суспільно-політичним діячем, одним із засновників Революційної української партії. У 1905 р. він прибув у Львів, де брав участь у боротьбі за український університет. Розчарувавшись у соціалістичних ідеях, П. Крат звернувся до релігії і став пастором Пресвітеріанської церкви Канади.

У формуванні ідейних засад українського кальвінізму помітне місце займав пастор Іван Бодруг-Березовський - засновник перших пресвітеріанських громад серед українських емігрантів Північної Америки у формі Української незалежної православної церкви у Канаді (1903-1911 рр.). Остання в своїй діяльності прагнула поєднувати кальвіністську доктрину і православні обрядові традиції. У

своїй релігійній діяльності І.Бодруг-Березовський керувався принципом, що духовна реформація українського народу повинна відбуватися у контексті його культурно-історичних традицій і бути зв'язаною з політичними прагненнями нації.

Цікавою постаттю реформатської церкви в Україні був пастор Зенон Бичинський - випускник філософського факультету Львівського університету і Манітобської колегії у Канаді. Як і більшість діячів українського кальвінізму, З.Бичинський, органічно поєднував релігійно-церковну діяльність з науково-просвітницькою. Він був редактором українських протестантських часописів в еміграції «Союз», «Канадійський ранок», автором кількох ґрунтовних наукових історико-релігійних досліджень, вів плідну перекладацьку і видавничу роботу.

Важливим напрямом суспільно-культурної діяльності Української реформатської церкви була підтримка нею західноукраїнських осередків, що працювали в галузі освіти, культури, політики. Розглядаючи піднесення освітнього рівня, формування духовності, національної свідомості як передумови політичного відродження нації, керівництво церкви дбало про участь своїх проповідників і рядових членів у товариствах «Просвіта», «Рідна школа», «Відродження», сповідуючи пріоритет національних інтересів щодо конфесійних [Любашенко В. Історія протестантизму в Україні. – К., 1996. – С. 295-296].

Характер діяльності УРЦ у суспільно-політичному житті Західної України дозволяє виявити націозберігаючий потенціал церкви, її вплив на формування національної самосвідомості віруючих. Українська реформатська церква не перешкоджала членам громад виявляти свободу своїх політичних переконань, вибору громадської активності, закликала їх підтримувати ті політичні партії і рухи, котрі виступали за українську державність. Не випадково в українському кальвіністському русі були колишні січові стрільці і воїни Української галицької армії. В роки другої світової війни реформати брали участь у національно-визвольній боротьбі в загонах Т.Бульби-Боровця та Української повстанської армії. Ідейна програма кальвіністів будувалась на засадах толерантності і поваги релігійних переконань своїх співвітчизників. Зокрема, резолюції з'їзду пресвітерії УРЦ, що відбувся у червні 1937 р. в Коломиї, вказували на небезпеку ототожнення релігійної належності людини з її національністю, і зазначали, що «кожен українець може належати до будь-якого християнського віросповідання, не порушуючи цим своєї національної спільноти» [Пастирська конференція і з'їзд Пресвітерії церкви // Віра і Наука. - 1939. - № 2. – С. 3].

Враховуючи поліконфесійність українського населення Західної України, намагання керівників реформатської церкви спростувати стереотип оцінювання національності за конфесійною приналежністю допомагало консолідації учасників національно-визвольного руху. Кальвіністи були переконані, що православна і греко-католицька церкви виконали свою історичну місію у збереженні українського народу від колонізації, однак ідейне підґрунтя новочасної української нації вбачали тільки у протестантизмі.

Провідні діячі УРЦ розробили власну концепцію національної церкви. Її визначальними ознаками бачили: особисте навернення вірних до Христа, демократичний устрій громад, обов'язкове звернення до української мови в її культовій та позакультовій практиці. Винятковий пріоритет рідної мови набував при цьому навіть сакральну санкцію, розглядався як Божа вимога: «Хто не шанує в церкві і на кожному місці своєї рідної мови, той виступає не тільки проти свого народу, але, передусім, проти Бога» [Довгалюк Т. Якою мовою молитись // Віра і Наука.- 1935.- № 6-7.- С. 2].

Свідома національна позиція УРЦ викликала її переслідування з боку польського уряду. За звинуваченнями у націоналістичній пропаганді, закликах до «антидержавних» акцій, зв'язках із Організацією українських націоналістів пастори і рядові члени церкви зазнавали неодноразових арештів, ув'язнень до концентраційних таборів. Чимало їх громад було заборонено, а знайдену літературу – конфісковано. У 1939 р. почались нові переслідування, арешти, заслання, які вчинив радянський режим.

Аналіз культурно-просвітницької та суспільно-політичної діяльності Української реформатської церкви дає підставу для висновку про її національний характер. Кальвіністи розглядали свою церкву як факт відродження протестантських ідейних і культурних традицій у вітчизняній історії. Мережа церковних осередків УРЦ 20-30-х рр. ХХ ст. охоплювала значну частину західноукраїнського регіону, а членами громад були представники різних соціальних верств. В етнокультурному вимірі реформатська церква також демонструвала позитивний потенціал. Пастори і рядові віруючі брали участь у різних формах опору денационалізаційним зусиллям польського уряду та піклувались про зростання національної свідомості віруючих. Українська мова була мовою обрядової практики, церковної організації та місіонерської діяльності, науково-освітньої та видавничої практики. Аналіз діяльності УРЦ у контексті проблеми національної церкви дає підстави оцінювати цю протестантську спільноту як модель поєднання релігійної та національної ідеї.

ВПЛИВ МУСУЛЬМАНСТВА НА ФОРМУВАННЯ ОБРЯДНОСТІ КРИМСЬКИХ ТАТАР

В історії становлення і розвитку мусульманської культури Криму можна виділити декілька періодів, для кожного з яких ареал поширення ісламу, його статус і склад прихильників є різноманітним. Такими періодами є: 1) печеніго-кипчацький (від появи перших мусульманських громад в Криму до 40-х років XIII ст.); 2) Ординський (від прийняття ісламу в Джучиевому Улусі до розпаду Золотої Орди); 3) Кримського ханства (від 1443 до 1783 р.); 4) російський (від приєднання Криму до Російської імперії й до революції 1917 р.); 5) радянський; 6) демократичної розбудови, що почався в 1991 р. в Україні і ознаменувався початком відродження мусульманської культури кримських татар.

З середини XI ст. верховенство серед тюрк-степняків, які жили в Північному Причорномор'ї, перейшло до половців-кипчаків. Цей етнонім замінив всі попередні. Знайомство з ісламом відбувалося, насамперед, через мусульманських купців і місіонерів із Середньої Азії, Іраку і Малої Азії. Тісні економічні зв'язки з мусульманськими країнами сприяли появі в мові половців багатьох арабських і перських слів.

Наприкінці X ст. київські князі офіційно приймають християнство. Дві світові релігії, спираючись на міць Візантії й Халіфату, розпочали суперничати в регіоні. Проте мусульмани і християни в XI-XII ст. рідко зустрічалися на полі брані, частіше мирно торгували і спілкувалися. Слід зазначити, що народи кипчацької країни сповідали різні релігії, при цьому більшість кочових тюрків залишалися ще язичниками, дотримуючись віри своїх предків.

Більш дійові форми процес ісламізації Криму прийняв у XIII ст. У 1221-1222 р. військам сельджукського правителя Конї султана Кайкубада I вдалося захопити Судак. У місті була збудована мечеть й були призначені кадїй, хатиб та муедзин. Перед вторгненням монголів сельджуки покинули півострів.

З монгольського завоювання розпочалася нова смуга в історії Криму. Вперше монголо-татари з'явилися на півострові в 1223 р., переслідуючи половців. У 1239 р. у Крим вторглися війська Батия.

* Бойцова О. - аспірантка Севастопольського державного технічного університету.

Степова частина півострова ввійшла до складу Золотої Орди як її улус. Монголи, що прийшли з пограничних із Китаєм земель, були у своїй масі язичниками, хоча частина з них сприйняла буддизм, поширений тоді в Китаї. Монголо-татари керувалися Ясою Чингісхана і не віддавали переваги жодній з трьох світових релігій, але при цьому охоче користувалися послугами їх послідовників і підтримували священнослужителів.

В улусах Золотої Орди релігійні діячі всіх релігій були звільнені від сплати податків. В містах дозволялося будувати храми послідовникам усіх релігій. Проте, поселившись у степах Східної Європи, монголо-татари виявилися в місці зіткнення двох культур - мусульманської і християнської. Вони були поставлені перед необхідністю зробити свій вибір. Вже хан Берке (1257-1266) прийняв іслам і заключив союз з єгипетськими й сирійськими мусульманами. Ісламізація ординців завершилася при Узбеку (1313-1342).

Іслам у Північному Причорномор'ї з самого початку був сунітським, пануючий мазхаб - ханафітським, залишаючись таким протягом усього часу. Містико-аскетичне вчення (суфізм) у рамках сунітського ісламу поширювали ще сучасники й учні Аль-Газалі (помер у 1111 р.), твори якого охоче читали і переписували протягом ще тривалого часу. Серед тюркського населення Орди популярністю користувалися братства йасавиїа і кубравиїа, але з XV ст. найбільший успіх випадає на долю накшбандиїа. При цьому мусульманська влада Орди не примушувала іновірців до переходу в іслам, залишаючись вірною принципу віротерпимості [Усманов М.А. Этапы исламизации Джучиева улуса и мусульманское духовенство в татарских ханствах // Духовенство и политическая жизнь на Ближнем и Среднем Востоке в период феодализма.- М., 1975.- С. 134].

В цей період відбувався інтенсивний процес асиміляції монголо-татарської верхівки численними половцями й іншими тюрками з одночасним поширенням на останніх імені «татар». Проникаючи в Крим, вони зустрічали тут одноплемінників і спільно брали участь у тюркизації місцевого індоєвропейського населення за мовною ознакою, сприяли ісламізації християн, цим самим вони брали участь у формуванні кримсько-татарського народу.

В міру ослаблення Золотої Орди Кримський юрт набував все більшої незалежності, а в середині XV ст. виникло незалежне Кримське ханство. Проте його самостійність продовжувалася недовго. У 1475 р. турки захопили генуезькі володіння в Криму, потім князівство Феодоро, а Кримське ханство стало васалом Туреччини. У цей період завершується процес ісламізації Кримського півострова. На

чолі місцевого мусульманського духовенства стояв муфтій як вища духовна особа після халіфа - турецького султана. Світську ж владу тримали тут у своїх руках намісники султана - кримські хани з династії Гирейів. У інскрипціях кримських ханів згадуються такі представники духовенства: мударриси (вчителі богослов'я), казії (судді), шейхи (голови мусульманських духовних братств), муедзини (служителі мечеті, які закликали до молитви). Про зростаючу роль мусульманського духовенства в житті кримського суспільства свідчить те, що при видачі підтвердних ярликів служителям культури збільшувався обсяг конкретних пільг [Смирнов В.Д. Крымское ханство до 18 в.- СПб., 1887.- С. 448].

Іслам споконвічно поділяв людство на мусульман і невірних, тому природним було протистояння Кримського ханства християнським сусідам. При цьому ідея джихаду не одержала особливого поширення в Криму. Хани в походах виступали, як правило, не як релігійні ватажки, а тільки як полководці. Цікаво, що військові колізії між кримськими татарами та українцями не призводили до розширення християнського впливу на татарське населення Криму, а ісламського - на території України. Деякі елементи цих взаємовпливів мають місце в мирні періоди. Ісламська традиція проникає у всі сфери матеріальної і духовної культури мусульманського населення Криму.

Наприкінці XVII ст. в наступ проти Кримського ханства перейшла зміцніла Російська держава. Під час російсько-турецької війни 1768-74 рр. російські війська в 1771 р. захопили Крим і по Кючук-Кайнарджийському мирному договору 1774 р. Кримське ханство стало незалежним від Туреччини, а 8(19) квітня 1783 р. Катерина II підписала маніфест про прийняття Криму «під державу Всеросійську». З падінням Кримського ханства іслам перетворюється в терпиму, але неголовну, другорядну тут релігію. У результаті масової еміграції мусульманського населення Криму значно скоротилася кількість мусульманських громад, мечетей, медресе. За часів Катерини II були прийняті заходи, спрямовані на те, щоб зробити Російську імперію покровителькою мусульманських підданих і інтегрувати деякі прошарки мусульман в станову структуру держави. Ці заходи сприяли поліпшенню взаємовідносин мусульман із владою. Духовні особи і купці з російських мусульман стали посередниками між Росією й мусульманським світом. Проте влада наполегливо продовжувала політику християнізації й русифікації, підтримуючи антимусульманську пропаганду, яка формувала негативні стереотипи щодо ісламу в суспільній свідомості.

Нові надії пробудили у російських мусульман дві революції

1917 р. Проте хід подій приніс їм тяжкі випробування: громадянська війна трагічно розділила мусульманські народи Російської імперії між протилежними угрупованнями. Лідери ісламських громад разом зі своїми послідовниками були частіше всього на боці тих, хто не міг прийняти ідей атеїзму і заперечення приватної власності, а тому були винищені або викинуті за межі Радянської Росії. Мусульманське населення, що залишилося в Криму, мало ще менше можливостей вибирати власний шлях і впливати на свою долю, аніж при царизмі. Соціальні експерименти комуністів супроводжувалися найжорстокішими переслідуваннями віруючих, в тому числі й послідовників ісламу, священнослужителі якого разом із невеличким прошарком політично й інтелектуально активних мусульман були знищені або нейтралізовані.

Індустріалізація й колективізація зруйнували споконвічну опору ісламу - сільську громаду і міський торгово-ремісничий стан. Зміна арабського алфавіту на латиницю, а потім на кирилицю, заборона будь-яких форм релігійного навчання і виховання, як і громадської відправи свят та обрядів, призвели до втрати спадкоємності в передачі культурної інформації, спонтанного відриву нового покоління від традицій предків [Мухамедьяров Ш.Ф. Ислам в Крыму // Боги Тавриды. История религий народов Крыма.- Севастополь, 1996.- С. 56-58].

Нав'язування атеїстичного світогляду і воєнізованого радянського способу життя за умов зростаючої залежності людини від технологічних й управлінських систем зробило навіть дотримання індивідуальних обов'язків мусульманина дуже скрутним. В роки Великої Вітчизняної війни влада послабила заборону на релігію і дозволила відкрити деякі мечеті. Проте з наближенням перемоги влада обрушилася на мусульманські народи репресії надзвичайної жорстокості. Кримські татари були виселені з рідних місць і депортовані в азійську частину СРСР. Значна їх кількість (десь від однієї третини до половини) загинула.

В умовах небаченої свободи віросповідання пострадянського періоду іслам в Україні, як і всюди в СНД, знаходиться на піднесенні. Про це свідчить ріст кількості релігійних організацій, кількість відновлених або знову побудованих мечетей, періодичних видань і навчальних закладів, кількість прихильників ідеї національного і релігійного відродження, служителів культу, здійснюючих хадж, тих, хто пише про вчення ісламу і про ісламський спосіб життя, тлумачів і перекладачів Корану.

Особливості географічного положення Криму і його етнічної

історії визначили специфічні риси релігійних традицій кримських татар, які сприймали численні культурні впливи через призму своєї характерності і самотності.

Вже в самому зверненні до Бога - «Алла-Баба-Тангрим» можна бачити присутність в одному ряді з Аллахом двох інших імен, що ведуть нас, безсумнівно, у світ доісламських вірувань. Баба - буквально означає «батько», а Тангра (Тенгри) був верховним божеством у всіх тюркських народів. Будучи владикою і повелителем богів, він керував ходом всього життя, давав щастя, посилав біди, забезпечував багаті врожаї й гарний приплід худоби, від нього йшли всі негоди і покарання [Михайлов Г.И. Мифы в героическом эпосе монгольских народов // Краткие сообщения института народов Азии.- Вып. 83.- М., 1964.- С. 65].

Таке природне явище, як небесна райдуга після грози, у древніх тюрків викликала асоціацію з «Мечем Тенгри». Зі становленням ісламу це поняття трансформувалося в «Пояс Аллаха». Під владою Тенгри була стихія грозових дощів - блискавка. Відгуки колишнього шанування цього природного явища і магичні обряди, які здійснюються в зв'язку з цим, супроводжувалися переплигуванням через розпалене велике вогнище. Ці обряди зберігаються й до наших часів.

До сьогоденного дня у побуті татар зберігаються релікти шанування води. Згідно з релігійно-реліктовиими уявленнями, вода займає особливе місце в потойбічному світі. Вона мислиться як певна перепона, як «очисний» відрізок шляху до місця призначення. Шанування водної стихії проявляється у формі заборони забруднювати й опоганювати воду. У побуті збереглися також релікти культу землі, що виражаються в особливому відношенні до хліба. Так, його не можна кидати. Якщо це трапилося, то треба підняти й три рази поцілувати, підносячи його до чола і просячи у нього вибачення. Старі люди й дотепер скрупульозно стежать, щоб хліб правильно ставили – лицем догори. Звичай шанування хліба перегукується із шануванням старших людей у сім'ї.

Обожнювання дерев під впливом ісламу в кримських татар перейшло в розряд благородного звичаю доглядати за деревами. Ушановані старці йшли в гори і займалися там щепленням дикоростучих дерев. Цей звичай називався «Ашлама». Культ тварин, що існував у давнину, залишив у спадщину традиційні відношення до домашніх тварин. Так, культ коня, особливо в степовій частині Криму, довгий час був присутній у вигляді збереження черепів коней, виставлених на парканах подвір'я. Із стародавнього звичаю шанування священної корови, кози-годувальниці збереглася заборона давати

комусь молока з настанням вечірньої темряви, яка ґрунтується на повір'ї, що худоба перестане давати молоко. У безвихідному положенні татари кидають у молоко дерев'яне вугіллячко або запалений сірник. У цих поняттях і діях також присутні відгуки шанування вогню.

Збереглися ще й релікти шанування гадюки - атрибут культу богині Великої Матері. До сьогодні у більшості кримських татар існує переконання, що є «Ев йилани», яка оберігає сім'ю, житло й все інше. Її вважають господаркою дому. Також існує культ «Юрт йилани», що оберігає нібито певну територію, державу.

До культової обрядності, елементи якої проявляються менш виразно, відносяться релікти астральних культів. Про існування культу місяця можна судити за традицією вимовляти молитву, дивлячись на молодий місяць. Тут простежуються елементи традиційного пошанування Корану, а також елементи язичницького шанування місяця. У цій молитві жінки просять Місяць дарувати сім'ї добробут, здоров'я, щастя.

Народження і смерть людини виробили в кожного народу свій потаємний аспект його духовного життя. Поява на світ немовляти в кримських татар супроводжується традиційним святковим обрядом, пов'язаним із народженням і нареченням імені дитині. Цей обряд, нівельований у свій час ісламом, існує ще з сивої давнини. Імена поділяються на «важкі» і «легкі». Відповідність усіх передвизначень із даним ім'ям позначається як «енгиль адлар», а невідповідність, - «агьир адлар». У цьому випадку людина страждає, хворіє, вмирає залежно від ступеня відповідності.

Існує ціла низка обрядів, пов'язаних зі смертю, похованням і поминанням людини. Дані обряди цілком підпорядковані мусульманським традиціям, проте і в них можна простежити релікти домусульманських вірувань. Похоронні обряди насичені різного роду примітивними уявленнями, а також магічними діями, так званим кири́м. Як показують етнографічні спостереження, на місце, де лежав покійний, після його виносу клали маленький камінець, а зверху гроші, вважаючи, що це сприяє запобіганню смерті в оселі. Турбота про мертвих пов'язана з уявленнями про те, що душа мертвого потребує того ж самого, що необхідно і живій людині. Це проявлялося в звичаї класти все необхідне разом із мертвим [Алексеев В.П. Характеристика краниологических материалов из поздних мусульманских захоронений Крыма // Исследования из палеоантропологии и краниологии СССР.- М., 1980.- С. 169-181].

Уявлення про те, що душа мертвих деякий час знаходиться серед живих і страх перед нею змушує людей, які брали участь у

похованні, після поховання тіла на кладовищі обов'язково повернутися в будинок, відкіля було винесене тіло покійного, і лише прочитавши коротку молитву, розходитися по своїм домівкам. Згідно з існуючими уявленнями, душі мертвих відвідують рідну сім'ю, свій будинок, нібито живуть певний час з живими, приходять до них уві сні. Саме тому протягом 40 днів в одній із кімнат будинку постійно горить світло (раніше запаловали свічку).

Влаштовуються ще й трапези для поминання мертвих на 3-й, 7-й, 37-й, 41-й, 52-й день, а також через рік після смерті. Збереглися й інші часові терміни поминання мертвих, коли поминки відзначаються на 3-й, 9-й день, через три місяці, рік, а також через три роки. Зміна часу поминання, а також відмирання багатьох елементів релігійних культів відбувалося переважно під впливом ортодоксального ісламу. Читанням молитов і Корану супроводжується весь цикл похоронного ритуалу і після поховального поминання. Стійкість такого релікта, як культ мертвих, можна з'ясувати тим, що він, як і багато інших домусульманських пережитків, зберігався в рамках сімейного побуту.

В такий спосіб іслам поступово проникав в обряди і звичаї різноманітних народів Криму, що приймали участь у формуванні кримсько-татарського народу, підкоряючи їх своєму віровченню. Проте іслам не зміг остаточно витіснити вірування, обряди і звичаї домусульманського періоду. Тому й відбулося обопільне пристосування. Обрядність кримсько-татарського народу сформувалася як на основі мусульманської традиції, так і на основі стародавніх кримських культів.

*Т.Длінна** (м. Миколаїв)

ФАКТОРИ ФОРМУВАННЯ РЕЛІГІЙНОСТІ УКРАЇНЦЯ

Ключовим поняттям нашого дослідження є «релігійність». В науковій літературі його найчастіше співвідносять з окремим індивідом або соціальною групою, спільнотою і розуміють під ним сукупність певних ознак, які їм властиві і які знаходять вияв у вірі та поклонінні надприродному як на рівні свідомості, так і на рівні поведінки. Об'єктом нашого дослідження виступає український народ (етнос). Слід зазначити, що релігієзнавство за радянських часів не брало до уваги той факт, що людське існування можливе лише в

* Длінна Т. – аспірантка Відділення релігієзнавства ІФ НАНУ.

умовах певної етнічної спільноти, окрема особа являє собою, перш за все, певний етнотип, а тим більше не вивчало воно релігійні виміри етнонаціонального буття того чи іншого народу. Саму релігійність, якщо її розглядати як особливий, тривалий стан свідомості, як певну систему, що є сукупністю елементів (ідей, уявлень), які взаємодіють один з одним і з середовищем, утворюють стійку цілісність, можна вважати складовою етнонаціональної ментальності. За М.Костомаровим, народна релігійність - це той особливий погляд, який народ має на свою релігію і що не складає ні якоесь цільне віросповідання, ні якусь секту [Костомаров Н.И. Об историческом значении русской народной поэзии // Костомаров Н.И. Славянская мифология.- К., 1994.- С. 50]. Сьогодні є загальноприйнятим, що національний тип релігійності існує на буденному рівні свідомості, являє собою складне синкретичне утворення. Історія його формування не збігається з історією віровчення певної конфесії [Колодний А. Релігія і церква в контексті історії України // Історія релігії в Україні в 10-ти т.- К., 1996.- Т.1.- С. 17]. Проте, зрозуміло, що релігійність українців, постаючи невід'ємною складовою ментальності й духовності народу, має історію свого формування. Вона являє собою наслідок дії комплексу чинників, які зумовлювали спосіб життєдіяльності українського народу у певному природо-географічному та культурно-історичному просторі. Чинниками, що вплинули, на наш погляд, на формування релігійності українського народу були:

- *об'єктивні* – природо-географічні, господарські, соціальні та суспільно-політичні, історичні та культурно-історичні;
- *суб'єктивні* – етнопсихологічні.

Розглянемо їх докладніше.

Природо-географічні чинники. Ще К.Ясперс у праці “Психологія світоглядів” відзначив, що географічне середовище є джерелом настанови людини до дійсності. Питання впливу географічного довкілля на психологічний склад української людини розглядали М.Костомаров, Д.Чижевський і детально вивчали вчені української діаспори [Енциклопедія Українознавства.- 1949.- Т. 1/2.- С. 710-713]. Головною ідеєю їхніх концепцій є ідея залежності людської психіки і її проявів (характеру мислення, емоційно-психологічних переживань, ставлення до навколишнього світу та ін.) не тільки «від вроджених нахилів і диспозицій але також від безпосередніх впливів такого природного довкілля, як краєвид, природа землі тощо» [Кисельов М. Феномен землеробства в українському світі // Генеза.- 1995.- № 1/3.- С. 10]. Формуючий вплив на людську психіку природо-

географічних чинників називають геопсихічними явищами. Останні відіграють важливу роль у формуванні релігійності. Геопсихічна дія простору залежить від типу природи і краєвиду, тому вона не є гомогенною на всьому українському терені.

Оцінюючи загальний вплив особливостей природо-географічного середовища на формування релігійності українця, зазначимо, що різноманітність природи, її краса, неоднорідність ландшафту стимулювали різноманітність переживань і вели до складання поетичного світогляду мрійливості. Великі простори, що є достатніми для мирного співжиття, багатство природних ресурсів, родючість ґрунтів, теплий клімат разом склали сприятливі умови для повноцінного життя людини, не вимагали напруженої боротьби за існування. Головним напрямком людської діяльності було пристосування до існуючих умов, ніби-то вписування, гармонійне входження в природний світ. Тому релігійність народу мала бути природовідповідною, оптимістично забарвленою, безпосередньо прив'язаною до землі. За спостереженнями М.Кисельова, українцям «більш властивим є не природоборство, а слідування природі, інтуїтивне вникнення в суть її процесів» [Там само само.- С. 61]. Разом з тим, стала краса природи і її обдаровуюча любов впевнювали людину в існуванні Абсолюту, в його всеприсутності [Костомаров Н.И. Об историческом значении русской народной поэзии // Костомаров Н.И. Славянская мифология.- С. 60].

Слід відзначити і вирішальну роль степу в формуванні духовності і релігійності українців. З одного боку, вчування в рівнинний ландшафт степу, у «неоформлену безмежність» приводило до переживання величного. Почуття величного(абсолютного) - це водночас «почуття піднесення й поширення і почуття звуження», оскільки людська душа почувала свою неспроможність охопити величне [Кульчицький О. Риси характерології українського народу // Енциклопедія українознавства.- 1949.- Т. 1/2.- С. 712]. З іншого боку, двоїста сутність степу проявляється в його здатності бути то океаном життя (весна, початок літа), то винищувачем всього живого (загроза суховіїв, ураганів). Тому вчування в процеси природи, що притаманні степовому середовищу, приводять до непостійності і контрастивності чуттєвого життя. Самостійне існування в степу розвивало індивідуалізм, зосередженість на внутрішньому житті, головний зміст якого становили переживання і почуття. Серед них головними були почуття любові і ненависті.

Таким чином, степове існування виокремлювало людину з буденного життя (особливо козака, у минулому як правило селянина),

давало можливість їй відчути свою самоцінність й водночас або спорідненість, причетність до природних процесів, або підпорядкованість і залежність від невідомих сил. Такі постійно повторювані психологічні стани були сприятливим ґрунтом для формування внутрішньої релігійності, де людина ніби-то перебуває в постійному індивідуальному спілкуванні з незбагненим Абсолютом, відчуває його всеприсутність, а навколишній світ сприймає одухотвореним.

Господарські чинники. До першої третини ХХ ст. землеробство було символом українського способу життя. Саме землеробська праця, на думку багатьох дослідників, вимагає більшої кваліфікації, ніж праця індустріального робітника. Землероб використовував знання, накопиченні протягом кількох століть його власними предками, корегував їх власним досвідом, сам формував і виступав частиною традиції. У нього, крім кваліфікації велику роль відігравало почуття прив'язаності, любові до землі. Така психічна настанова знаходила вираз у відчутті ним якогось інтимного зв'язку з природою та землею. Вона одержала назву антеїзму. В.Янів відзнав, що «в сумі земля для українця набрала певної міфічної й містичної, якоїсь легендарної таємничої сили» [Янів В. Українська вдача і наш виховний Ідеал.- Мюнхен-Тернопіль, 1993.- С. 20]. О.Кульчицький описував цей феномен як «*harmonia praestabilita*» (передувана гармонія людини й землі, землі для якої можна вжити, перефразуючи Спінозу, означення «*Substantia sive Dea*», що ні в чим однак не порушує віри в її великого Господаря - персонального Бога» [Кульчицький О. Риси характерології українського народу // Енциклопедія українознавства.- Т.1/2.- С. 712]. Водночас земля сприймалася українцями як священний дар Вищої Сили. Вона ототожнювалася з живою істотою (як природа в цілому), що живе за своїм законами, про яку слід піклуватися, берегти і передати неушкодженою наступним поколінням.

Сільськогосподарська діяльність виступала, таким чином, як процес спілкування людини з землею, а через неї – з природою і Богом. Через це спілкування селянин намагався збагнути сутність родючості і якимсь чином вплинути на нього. Залежність хлібороба від природо-погодних умов також сприяла плеканню побожності.

Селянству також, як зберігачу архаїчного світогляду, притаманне було циклічне сприйняття часу, де часові орієнтири задаються порами року. Відчуття себе інтегральною частиною природи характеризувалося перенесенням ознак природи на людину, а не навпаки – екстраполяцією людських якостей на природний світ. Це

означало, що людина може підтримувати природний цикл завдяки магічним діям. Магія тут була не якимсь додатком до природної причинності. Вона, згідно з народними уявленнями, була «складовою частиною світового колообігу, що з'єднує природне і надприродне в ціле» [Гуревич А. Я. Средневековый мир: культура безмолвующего большинства.- М., 1990.- С. 50]. Крім того, землеробство, яке не мало технологічного поділу праці і первинно існувало у родинному колі, мало чітку розподіленість видів господарської діяльності відповідно до сезону року, тому сприяло формуванню системи обрядів, здійснення яких переважно проходило в межах родини, і відображали вони головний напрямок господарської діяльності - хліборобство. Все це не могло не знайти виразу у релігійності українців.

Культурні та культурно-історичні чинники. Геополітичне розташування України зумовило її історичну долю. Вона знаходиться на «грані двох світів» (В.Янів) в природо-географічному, соціально-економічному, культурному, етноконфесійному і нарешті цивілізаційному планах. Канадський історик О.Пріцак зазначає: «Назва України - «пограниччя». Як кожне пограниччя, ця територія «вагітна», з одного боку, злиттям багатств різних міфічних та релігійно-культурних традицій, а з іншого - суперечностями, які ці різні складники приносять із собою: осіла і кочова державність, християнство й іслам, католицизм і православ'є, патримоніальна і конституційна системи» [Пріцак О. Що таке Історія України? // Слово і час.- 1991.- № 1.- С. 59]. В Київську добу український терен зазнав латинського, візантійського і шведського впливів, в феодальну і новітню епохи - польського, німецького, російського і кримського, Тому, певно, можна погодитися з визначенням М.Грушевського, що така широка перспектива різних вір, моральних і догматичних систем дозволяла українцям виділити в них загальнолюдські цінності і тому «українське народне життя не прийняло ортодоксії і залишилось назавжди при певній духовній і релігійній свободі - ширшім погляді на віру й мораль» [Грушевський М. З Історії релігійної думки на Україні // Грушевський М. Духовна Україна.- К., 1994.- С. 12].

Специфіка прийняття і засвоєння християнства українською людністю також позначилася на формуванні її релігійності. Саме прийняття християнства в давньоукраїнському суспільстві відбувалося як своєрідна революція «зверху». Нова релігія охопила спочатку лише «верхівку» суспільства (і то більше у культово-обрядовому вимірі), а для широких народних мас, зайнятих переважно сільським господарством, язичництво залишалось основою світогляду. Масове навернення української людності у християнство, на думку

М.Грушевського, відбулося лише у XVI-XVII ст., до речі, в часи, коли на історичній арені заявилося козацтво. Воно являло собою творення «народного християнства» - релігії, що «стала підставою народного світогляду в пізніших століттях, аж до нинішніх днів» [Там само.- С. 39].

Із-за свого геополітичного розташування, особливостей географічної структури український терен був відкритим для іноземних завоювань, тому, напевно, домінуючим мотивом історії українського народу було «явище катастрофи» (П.Феденко). В його основі лежала багатовікова бездержавність українців, розчленування їх території, відсутність власної еліти. Людина країни-об'єкта постійних зазіхань войовничих сусідів жила постійно у фізичній і психічній напрузі, на межі між життям і смертю. За таких умов життя переходить на вищу, «екзистенціальну форму», де вісью відношення до життя стає не воно само, а якась його «трансценденція», або ідея чи ідеал, що переступає й перевищує межі життя (К.Ясперс). Як зазначає В.Янів, у народів з християнською культурою такою «трансценденцією» була християнська віра, ідеалом, що переступав межі життя, була надія на вічне щастя у Господі [Янів В. Релігійність українця з етнопсихологічного погляду // Основа.- 1995.- № 28/6/- С. 145-146].

Проте ті ж постійні експансії призводили до так званої «історичної селекції» (О.Кульчицький), наслідком якої було переважання людей з типом психології «*min vita*». Такий психологічний тип сприяв утвердженню фаталістичного песимізму, що, в свою чергу, був добрим ґрунтом для релігійного очікування допомоги і пасивізму. Історичні катастрофи, що призвели до втрати самостійності, зробили неможливим нормальний розвиток країни. Тільки церква залишалася єдиним виявом національного духу, «одиною національною установою, яка об'єднувала всі частини й усі верстви народу» (М.Грушевський). За розвідками В.Косика, церква ще з часів Київської Русі існувала як незалежна інституція, як повноправний фактор духовного життя, як сторож морального закону, християнської моралі, людяності [Косик В. Про шляхи розвитку церкви в Україні й Росії (XI-XVI вв.) // Український Історичний журнал.- 1993.- № 2-3.- С. 18]. Відносини між церквою і державою відзначалися доброзичливістю і практикою християнського життя. Таке становище залишалося до моменту поглинання Київської митрополії Московською Патріархією.

Соціальні та суспільно-політичні чинники. Характерною рисою українського етносу та нації була недостатня соціальна диференціація. Практично до середини XX ст. його можна було

вважати «одностановим». На кінець XVIII ст. селяни становили 53,7% населення Лівобережної України [Субтельний О. Україна: Історія.- К., 1992.- С. 170], у другій половині XIX ст. серед найбільших масових соціальних груп селянство аграрної України складало найчисельнішу групу віруючих: у Київській, Подільській та Волинській губерніях - 70-78% населення [Історія православної церкви в Україні.- К., 1997.- С. 227]. На 1926 р. 90,2% українців були зайняті сільським господарством [Енциклопедія українознавства.- 1949.- Т. 1/2.- С. 138].

В суспільному плані для селянського способу життя характерне творення малих груп типу «інстинктивних», почуттєвих «спільнот переживання». Малим групам бракувало зацікавлення широкими організаційними формами і тривких надіндивідуальних цілей. Однак вони водночас розвивали здатність до приязні і симпатії, «психологічне розуміння чужого душевного життя та поєднане з ним комплементарне явище - здібність інтроспекції, звертання до власного нутра, як і їх наслідки - більше споглядальну, ніж активну настанову» [Кульчицький О. Риси характерології українського народу // Енциклопедія українознавства.- Т. 1/2.- С. 715]. Відтак переважання в соціальній структурі малих груп могло сприяти формуванню внутрішньої релігійності.

В соціальній сфері найбільш виразно проглядають егалітаристські та демократичні ідеали української спільноти. Дослідники відзначають відсутність станової замкненості в українському суспільстві з давніх-давен. За В. Антоновичем, українська асоціація (чумацтво, рибальство, чабанство) відзначається своєю малочисельністю й рівноправністю [Антонович В. Три національні типи народні // Антонович В. Моя сповідь: Вибрані історичні та публіцистичні твори.- К., 1995.- С. 97]. М. Костомаров в цьому аспекті цікаво розкриває зміст поняття «грумада» [Костомаров Н. Две русские народности.- К., 1992.- С. 63-64]. Егалітаристські традиції також жилися необхідністю постійної оборони краю за умов, коли влада була, як правило, чужоземною і майже ніколи не дбала про оборону. Більше того, провідною ідеєю українства у сфері державного будівництва був принцип вічевий, принцип широкого демократизму, що виходив із визнання рівного політичного права задля кожної одиниці суспільства [Антонович В. Про козацькі часи на Україні.- К., 1991.- С. 17-19]. За В. Кизимом, єдність і водночас внутрішня боротьба постійних тенденцій до національного і соціального визволення - головний стрижень української історії [Кизи́ма В. “Незалежність від” чи “незалежність для”? Маргінальна сутність ментальності України // Віче.- 1993.- № 9.- С. 121].

Егалітарні та демократичні тенденції в соціальному бутті не могли не позначитися на специфіці української релігійності. «Елемент соціальної справедливості - головна база української релігії», - пише Н.Григорійв [Григорійв Н. Українська національна вдача.- Вінніпег, 1941.- С. 42].

Утвердження в Україні гедоністичної етики і відповідних цінностей пов'язане з феноменом козацтва. У 1654 р. козаки склали 60-80% загальної кількості населення. На кінець XVIII ст. вони залишалися другим за чисельністю станом Лівобережної України. Воно стало тим проводом українського народу, якого його позбавила історична доля, підпорядкований статус. Це знайшло своє відображення в народній психології і релігійності.

Українське козацтво, маючи генетичний зв'язок, як і все європейське лицарство, з дружинами княжої доби, сформованими на основі традицій чоловічих військових союзів первісності, являло собою саме український соціокультурний феномен. Його своєрідність полягала в тому, що, скажімо, навіть на відміну від російського козацтва, сформованого за рахунок змішання половецького та російського етносів, з яскраво вираженою орієнтацією етносу тільки на військову службу, українські козаки поєднували в собі архетип-землероба і архетип-воїна. Дослідження історії запорозького козацтва свідчать про розвиток в цих регіонах землеробства, тваринництва, рибних промислів і ремісничого виробництва.

Проте все ж таки невід'ємним елементом буття козацтва була війна. Війна як «релігійне дійство, святкове випробування, ініціація» (І.Яковенко). «Козаками рухає імпульс, який подає образ війни як єдине гідне чоловіків заняття, як ініціативне випробування. Війна необхідна цим людям для стійкої статевої самоідентифікації» [Лукичев П., Скорик А. Социально-психологический феномен казачества // Свободная мысль.- 1995.- № 8.- С. 47]. Видатний дослідник українського козацтва Д.Яворницький писав: «Ніщо так не розвиває в людині релігійного почуття як постійна війна» [Яворницький Д. Історія запорозьких козаків: у 3 т.- К.,1990.- Т.1.- С. 256]. Козацтву була притаманна глибока внутрішня релігійність, але мала вона різний характер. Російське козацтво відзначалося «пасіонарною релігійністю», яка не потребувала зовнішніх форм вияву, мала «характер відчуття зв'язку людини з Богом, неритуалізованого, нерегламентованого зв'язку». Українське козацтво, крім внутрішньої релігійності, чітко ідентифікувало себе з православ'ям. Первинний релігійний індивідуалізм під загрозою національної асиміляції (XVI-XVII стст.) був відкинутий, українське козацтво постало як православний

лицарський орден, члени якого були пов'язані потрійними узами «вітчизни, віри, покликання».

Поряд з вище означеними складовими суспільного життя на формування релігійності українців мала великий вплив структура родини. Дієвість її впливу посилювалась історико-психологічно зумовленою самотністю. В.Янів пише: «Родинне почуття в українців надзвичайно розвинене: що більше він самотній, - ізольований від зовнішнього світу, тим більше тепла й любові він шукає серед своїх близьких» [Янів В. Релігійність українця з етнопсихологічного погляду // Основа.- 1995.- № 28/6.- С. 158]. Ідеалізація любові, жінки, подружнього життя - одна з рис українського світогляду.

Українці вирізнялися серед сусідніх народів особливим статусом жінки у громадському і суспільному житті. Деякі дослідники вважають, що архаїчна українська культура побудована на ідеї домінування жінки над чоловіком. Дійсно, календарна обрядовість ґрунтується майже виключно на виконанні жінкою обрядових дійств. Центральний образ української архаїчної поезії - мати-вдова. На весіллі головна фігура - мати нареченої. Українська наречена була наділена значно більшими правами, ніж у росіян, навіть правом - вибирати жениха. Після смерті батька землю ділили між всіма дітьми і у т.ч. дочками. Існувала особлива форма спадщини, яку отримували тільки дочки – материзна [Гримич М. Два виміри національного характеру // Наука і суспільство.- 1991.- № 6.- С. 27-30].

Мати була головною фігурою і у родині, і у процесі виховання. Психоаналітична теорія стверджує, що людська особистість і її ставлення до життя і до людей витворюються під впливом переживань у ранньому дитинстві, тобто тоді, коли на неї найбільший вплив має родина.

За дослідженнями Р.Столера, статеві ідентичність є незмінним ядром формування особистості. Вона, за незначними винятками, остаточно буває сформованою до трьох років, незалежно від статі дитини [Гилдиган К. Иным голосом. Фрагмент из книги 3 // Этическая мысль: Научно-публицистические чтения 1991.- М., 1992.- С. 356]. Н.Ходоров у своїй книзі «Відтворення материнства» доводить, що в суспільстві, де лише матері піклуються про малюків, у дітей обох статей виникає первісна спорідненість з матір'ю. А оскільки у ранній період життя дитини у неї фактично немає батька, хлопчики мають ускладнення з усвідомленням себе як чоловіка. Стати повноправним членом чоловічого співтовариства для хлопчика з'являється можливість тільки після розриву з жіночим світом домашнього господарства. «Після розриву з матір'ю в процесі ідентифікації,

пошуку ідентичності виростає як чоловіча індивідуальність, так і чоловічий раціоналізм» (Дж.Бенджамін) [Див: Мольтманн-Вендель Э. И сотворил Бог мужчину й женщину... // Вопросы философии.- 1991.- № 3.- С. 94]. У цей же момент виникає чоловічий нарцисизм, який культивується чоловічим суспільством і є його базовою цінністю, що знаходить свій вияв переважно в почутті зверхності щодо жіноцтва і жіночого світу.

За спостереженнями Б.Цимбалістого, українська родина зберегла багато рис матріархальної родини. На противагу цьому західноєвропейська сім'я має патріархальний характер. Спочатку дитина опікується переважно матір'ю, але приблизно з чотирьох років батько більш активно бере участь у вихованні. «Не лише він сам (батько) дає йому приклад мужеської поведінки в житті, але свідомо її впоює» [Цимбалістий Б. Родина і душа народу // Українська душа.- К., 1992.- С. 86].

В українській родині визначальною постаттю в вихованні на всіх його етапах є мати. Батько лише зберігає за собою право включатися у виховний процес час від часу. Відтак він для української дитини найчастіше поставав в ролі грізного, недоступного, лише караючого авторитету. Тому дитина будь-якої статі ідентифікувалася переважно з матір'ю і наслідувала типові для жінки стереотипи поведінки й мислення. Риси характеру «ідеальної людини» у дитячому сприйнятті збігаються з рисами жінки-матері. В релігійному житті це вилилося в поширеності християнського культу Богородиці. Образ Христа набуває тут рис жіночності і водночас зберігається архаїчний щабель релігійної свідомості, який пов'язаний із вшануванням сил природи, побутує хліборобський культ, де головною жрекинею завжди виступала жінка.

Етнопсихологічні чинники. Вихідні умови виникнення, існування і розвитку українського етносу зумовили те, що однією з рис його етнопсихології стала релігійність. Під терміном «етнопсихологія» найчастіше розуміють спільні психічні особливості людей, які разом творять певний народ.

Одним з перших спробував визначити структуру української психіки Я.Ярема. Він же виокремив одну з її головних рис - інтровертивність. Інтровертивність - психологічна риса, яка характеризує особистість, зорієнтовану на свій внутрішній світ думок та переживань, самозаглиблену, рефлексивну особистість, що «завжди знаходиться нібито у стані оборони» [Юнг К.Г. Психология бессознательного.- М., 1994.- С. 77], у якій «суб'єктивний світ отримує перевагу над світом об'єктів» (Я.Ярема). За спостереженням Я.Яреми,

інтровертивні народи є творцями релігійних світоглядів, їм відповідає містицизм та спіритуалізм [Ярема Я. Українська духовність у її культурно-історичних виявах // Перший Український Педагогічний Конгрес 1935.- Львів, 1938.- С. 17].

Про інтровертивність свідчить низка рис, які є сприятливим ґрунтом для вкорінення релігійного світосприйняття, а саме: традиціоналізм, ідеалізація внутрішнього життя, індивідуалізм, потяг до перероблення самих себе, а не зовнішнього світу, толерантність, неагресивність, ігнорування будь-якої влади над особистістю, егоцентризм, а головне - внутрішня свобода. Під впливом інтровертивності релігія відмежовує людину від життя і світу, а релігійність шукає вислову у внутрішніх настановах. Складовою інтровертивного ставлення до життя є егоцентризм, який є підґрунтям імперативу індивіда жити згідно зі своїми суб'єктивними переконаннями та принципами і поважати при цьому права інших. На думку Я.Яреми, егоцентризм на вищому рівні спіритуалізується, найвищою метою змагання стає власна морально-духовна досконалість, а то й особисте вічне щастя поза межами земного. Інтровертивність стала добрим ґрунтом для формування саме внутрішньої релігійності, прищеплення християнства в його неортодоксальній формі при одночасному збереженні світоглядних традицій давніх часів.

Українській психіці притаманна раціональність. Це – здатність сприймати що-небудь в деталях, дискретно. Довкілля сприймається при цьому як «диференцьований смисловий простір» (О.Донченко). Раціональність позначилася на здатності українців розмірковувати, доходити до суті. В площині релігійності - це прагнення збагнути сутність віри, а не захоплюватися лише її зовнішніми виявами. Тому можливий інтерес до протестантизму як потяг народу до раціоналізму.

Цьому також сприяє індивідуалізм української вдачі. В українській ментальності індивідуальне начало на шкалі ідентичності має тенденцію не до полюсу егоїзму як віддаленості, а до полюсу персональності [Лисий І. Менталітет і духовна культура українців // Філософська і соціологічна думка.- 1995.- № 11-12.- С. 50]. Як відомо, в центрі християнського вчення стоїть людська особистість. Відтак український індивідуалізм міг стати ґрунтом для етичної релігійності, де власне розуміння Бога людиною є вихідним принципом її життя, коли вона несе відповідальність тільки перед Богом, як вищою істиною, і собою, а не перед світом, людським загалом.

«Сам собі господар» - кредо українця. Це кредо виражає головну цінність духовного світу народу – внутрішню свободу. Інтровертивність тут є запорукою неагресивності, миролюбності, а в релігійному плані - ґрунтом для духовного удосконалення і сприйняття християнських ідей рівності та братерства.

Емоційність називають однією з головних рис української етнопсихології (О.Кульчицький, В.Липинський, І.Мірчук, Д.Чижевський, Я.Ярема). Це означає, що психіка народу зорієнтована на суб'єктивне (почуття, враження, цінності і норми співжиття). Логіка виступає у формі образів та почуттів, а склад мислення і характеру є емоційним. Власне тому українці відкриті для контактів з іншими культурами. З одного боку, - це виявляється у здатності їх до прийняття нового, тенденції до психічної еволюції, а, з іншого, - в примиренстві до чужої експансії. Характерним тут є балансування між крайніми емоціями (“то плаче, то скаче”) і ніби-то постійна потреба в цьому переживанні. Воля також спрямовується почуттями. Перевага почуття над розумовим і вольовим, панівна роль любові зумовлюють релігійність української вдачі [Мірчук І. Світогляд українського народу. Спроба характеристики // Генеза.- 1994.- № 2.- С. 94]. Л.Фейербах вважав, що кожній об'єкт може бути релігійним лише у випадку, коли він є об'єктом не холодного розуму або пам'яті, а почуття [Фейербах Л. Сущность христианства.- М., 1965.- С. 40]. Тому, напевно, українську релігійність можна визначити як кордоцентричну. Саме так її характеризував український філософ П.Юркевич: “Основа релігійної свідомості лежить у серці людини. Релігія не є щось стороннє для духовної природи, вона утворена на природному ґрунті» [Цит. за: Чижевський Дм. Нарис з історії філософії на Україні.- Прага, 1931.- С. 149]. На думку О.Кульчицького, українська релігійність може тяжіти більш до містичності або почуттєвого стану збереженості, ніж до усвідомлення власного обов'язку [Кульчицький О. Проблематика взаємин етнопсихології і диференціальної психології релігії // Релігія в житті українського народу.- Мюнхен-Рим, 1966.- С. 74]. Проте, на наш погляд, містичність не перекреслює автоматично етнічність. Більше того, емоційність проявляється, поряд з високою оцінкою земного життя, в почутті і власної гідності і у визнанні за кожною людиною права на власний етнічний шлях. Українцям властивий на всіх етапах їх історичного буття розвинутий альтруїзм, інстинкт «несіння допомоги» (В.Янів), що відповідає головним християнським заповідям - любові до Господа і ближнього свого.

РЕФОРМАЦІЙНИЙ РУХ У ПРАВОСЛАВНИХ ЄПАРХІЯХ УКРАЇНИ НА ПОЧАТКУ ХХ СТОЛІТТЯ

Функціональний стан православної церкви на початку ХХ ст. зображався в історичній літературі, як правило, у похмурих тонах. Радянські історики в суперечностях церковного життя вбачали прояви «кризи церкви за умов капіталізму», а різноманітні форми церковно-громадської діяльності духовенства наділяли епітетами «реакційний» та «чорносотенно-монархічний». Як реліквію культурного минулого, що повільно вмирала разом зі своїм опікуном – самодержавством, розглядали православну церкву й чимало зарубіжних дослідників. Ряд українських істориків зображали в православній церкві все одержавленим і зросійщеним, також проводячи цим думку про її цілковитий занепад.

Проте факти свідчать, що такі оцінки є однобічними і не відображають повної історичної картини. На початку ХХ століття ознаки кризи дійсно виявились у всіх сферах життя православної церкви. Потребували реформування система церковного управління, парафіяльне життя, духовна школа, судочинство, спосіб матеріального забезпечення духовенства, система оподаткування. Внаслідок двохсотлітньої еволюції синодальної церкви православне духовенство опинилося у складній ситуації: воно перебувало у стані своєї ізоляції в суспільстві і, водночас, на перехресті соціальних суперечностей. Закономірно, що у його середовищі поширюються реформаційні прагнення, з'являються різноманітні проекти необхідних перетворень.

Слід зазначити, що увагу дослідників привернули переважно події, які відбувалися на урядово-синодальному рівні – у столиці Російської імперії. Відомі записки митр. Антонія, С.Ю.Вітте та обновленського духовенства, діяльність Передсоборного присутства тощо. Більш дрібні події в провінційних єпархіях при цьому майже не бралися до уваги як малозначимі. Однак саме вони були вираженням життєвих проблем і прагнень українського православного духовенства і мирян.

До 1917 року рух за онаціональнення православної церкви в Україні широкого розвитку не набув. Головна увага найактивніших представників українського духовенства приділялася іншим

* Гладкий С. – доцент Полтавського державного педагогічного інституту.

актуальним питанням церковного життя. На хвилі демократичного піднесення у суспільстві під час революції 1905-07 рр. духовенство ряду українських єпархій недвозначно виявило своє невдоволення з приводу існуючих у церкві порядків. Зокрема, збори духовенства Полтавської єпархії, що відбулися 15-17 листопада 1905 р., висловилися за усунення протиканонічного підпорядкування церкви державі та скликання собору РПЦ за участю представників кліру, чернецтва і мирян з правом вирішального голосу; за надання псаломщикам і дияконам права на окреме від священників представництво на соборі та з'їздах; за розподіл Росії на митрополії з правами самоуправління (з українських міст – у Києві, Харкові чи Одесі); за звільнення духовенства від виконання функцій поліцейсько-державного характеру; за розширення прав благочинницько-окружного управління з передачею йому значної частини консисторських повноважень; за реорганізацію на началах соборності системи єпархіального управління, парафії, духовної школи, церковного судочинства. Подібні пропозиції висловили наприкінці 1905 року учасники київського та інших єпархіальних з'їздів, що свідчило про відродження ідеї соборності у церковній свідомості. Але за умов політичної реакції скликання собору та проведення в церкві кардинальних реформ було відкладене, хоча деякі зміни все ж відбувалися.

Проблемою номер один для парафіяльного православного духовенства на початку ХХ ст. була, безперечно, зміна способу його матеріального забезпечення. Існування системи відрядної нагороди за виконану працю («доброхотних» подаянь парафіян за відправлення треб) зумовлювало відхід з духовної верстви кращих кадрів, сприяло загостренню суперечностей в середовищі духовенства та між причтами і парафіянами, негативно впливало на духовно-моральний стан служителів церкви. Суб'єктивно духовенство сприймало свій матеріальний стан та існуючий спосіб забезпечення як незадовільний, принизливий і несправедливий. Відчуваючи переобтяженість церковними і нецерковними функціями, усвідомлюючи необхідність своєї діяльності для задоволення релігійних потреб народних мас, духовенство гостро переживало непрестижність своєї «професії» серед інших освічених верств. Вирішення цілого комплексу проблем церковного життя воно вбачало у встановленні, замість винагороди від парафіян, платні з державних чи, принаймні, церковних коштів. Ця думка постійно висловлювалася на єпархіальних та окружних зборах духовенства, у численних журнальних статтях священників і псаломщиків. Однак в тогочасній соціально-економічній та

ідеологічній ситуації в країні повне забезпечення парафіяльного духовенства з державного бюджету було неможливим, хоча відповідні бюджетні асигнування були дещо збільшені.

Повільно просувалось до свого вирішення й благочинницьке питання. Ліберальні священники на сторінках єпархіальних періодичних видань викривали «абсолютизм» своїх безпосередніх начальників – благочинних, писали про зловживання ними службовим становищем в корисних цілях, свавільне ставлення до підлеглих. Ці виступи зумовили появу рішення Св. Синоду від 18 листопада 1905 року про скликання благочинницьких зборів духовенства. В православних єпархіях почали впроваджуватися регулярні окружні збори духовенства і затверджуватися спеціальні «Правила благочинницьких зборів». Попри інертність великої частини духовенства, знаходилися священники, які критикували практику проведення окружних зборів, вимагали ввести суворий контроль і покарання за несвоєчасне їх скликання благочинними, виступали за відновлення благочинницьких рад з розширеними правами.

Благочинницькі ради з 1906 року почали відновлюватись, але і збори, і ради не могли забезпечити остаточного вирішення проблеми, про що свідчать виступи духовенства за відновлення виборності благочинних (вибори благочинних були встановлені в 60-і рр. XIX ст. та ліквідовані у 1881 р.). У 1906 та наступних роках духовенство Чернігівщини, Харківщини, Полтавщини на єпархіальних зборах виступало з клопотаннями перед єпархіальними архієреями про впровадження виборів благочинних. Але архієреї, побоюючись брати на себе відповідальність, відмовляли в затвердженні цих рішень до скликання собору РПЦ.

Іншою важливою ланкою єпархіального життя, на вдосконалення якої спрямовувалась активність духовенства, були щорічні єпархіальні з'їзди. В 1905 р. у церковній періодиці прокотилася хвиля виступів за «оживлення» єпархіальних з'їздів – активізацію і демократизацію їх підготовки і проведення. Питання чергового з'їзду почали обговорюватися, нерідко гостро, на благочинницьких і повітових зборах духовенства та в періодиці. Склалися програми вирішення актуальних проблем єпархіального життя. Для обробки цих матеріалів і представлення доповідей на з'їзд створювались підготовчі комісії. Це позначилось і на роботі з'їздів: вони стали більш тривалими, дискусійними, розширився їх склад та коло розглядуваних питань.

Але оживлення єпархіальних з'їздів не мало незворотного характеру. Вже у 1908-09 рр. тематика їх роботи знов звужується, у

настроях духовенства відчувається втомленість, байдужість, млявість. Відігравав свою роль і пильний контроль за зборами і з'їздами духовенства поліції: виявлення демократичних настроїв у післяреволюційні роки було вже небезпечним. У 1913 р. Синод розробив нові правила для єпархіальних з'їздів, які закріплювали розширення їх функцій. Однак за умов зниження активності рядового духовенства цей захід не мав великого значення.

Ліберальна частина духовенства робила спроби внести й інші зміни демократичного характеру в єпархіальне життя. Зокрема, з'їзди духовенства Полтавської єпархії двічі (у 1908 та 1915 роках) розглядали питання про допущення псаломщиків на єпархіальні з'їзди. Обидва рази було прийняте негативне рішення. Така ж доля спіткала на з'їзді полтавського духовенства у 1908 р. пропозицію про можливість скликання повітових зборів не лише за рішенням повітових протоієреїв, але і за ініціативою групи з 10-ти священнослужителів повіту. Давалося взнаки протистояння між різними групами в середовищі духовенства.

Позитивно було вирішено в єпархіях питання про участь у благочинницьких та єпархіальних з'їздах церковних старост з правом вирішального голосу при обговоренні господарсько-економічних проблем. Великою мірою це пояснюється відповідною санкцією Синоду у листопаді 1909 р. та гостротою парафіяльної проблеми.

Православне духовенство чітко усвідомлювало той факт, що його стосунки з паствою знаходяться у критичному стані попри посилення «учительства церковного». Неспростовним доказом занепаду православної парафії на початку ХХ ст. були численні конфлікти між пастирями і парафіянами, які виникали найчастіше на матеріальному ґрунті.

Церковна влада в перші роки нового століття ще сподівалася досягти оживлення парафіяльного життя шляхом устрою та активізації діяльності парафіяльних попечительств. Але ці зусилля були марними – попечительства не мали майже ніяких прав і залишились формальними установами. Загострення соціальних суперечностей напередодні та під час першої російської революції зумовило появу у церковних та світських колах проектів радикального перетворення парафії шляхом надання парафіянам широких прав самоуправління.

Ставлення православного духовенства до цих проектів було двоїстим. З одного боку, воно розуміло, що подальше погіршення стосунків з паствою загрожує для нього катастрофою, й тому на з'їздах 1905 року схвалювало ідею надання парафії статусу юридичної особи, права придбання майна, завідування разом з духовенством церковними

коштами під наглядом єпархіального начальства чи, принаймні, контролю за їх законним використанням, розкладки платні для причту самими парафіянами між собою за добровільною угодою, створення парафіяльних зборів і рад тощо.

З іншого боку, для духовенства було очевидним, що широка демократизація парафіяльного життя в тогочасній соціально-політичній та культурній ситуації за умови матеріальної залежності причтів від парафіян може привести не до оновлення, а до остаточного руйнування традиційної православної парафії та інших церковних структур. Цим зумовлювалось вкрай негативне ставлення переважної більшості парафіяльних священиків до ідеї виборності членів причту парафіянами, яке послідовно висловлювалось до 1917 року на з'їздах і зборах духовенства всіх рівнів та у періодиці.

Результатом такої позиції духовенства було те, що синодальне рішення від 18 листопада 1905 року про створення парафіяльних зборів і рад у більшості парафій не мало практичного втілення. Відіграло тут свою роль і байдуже ставлення парафіян до нових форм парафіяльного життя, значимість яких була для них досить незрозумілою.

Ситуація у Православній церкві різко змінилася після лютого 1917 року. В умовах зростання активності парафіян і рядового духовенства питання про організацію демократичного церковного управління було поставлене в центрі єпархіального життя. На багатолюдних зборах духовенства створюються тимчасові єпархіальні комітети, які повинні були вирішити такі завдання, як визначення і встановлення стосунків з єпархіальними архієреями, різними громадськими комітетами та єпархіальними комітетами інших єпархій, підготовка єпархіальних з'їздів, розробка проектів устрою церковного життя на началах соборності та виборності. У складі цих комітетів, крім священиків, були представники нижчого кліру, викладачі духовно-навчальних закладів і миряни. Церковні комітети створювалися також у благочинницьких округах і повітах.

Сталось чимало випадків видалення з парафій священиків за рішенням місцевих комітетів і парафіян. Під тиском місцевого духовенства і мирян пішли в стан спочинку чернігівський архієпископ Василій та харківський архієпископ Антоній.

У квітні-травні 1917 р. у православних єпархіях України проходили бурхливі єпархіальні з'їзди, на яких одержали широке представництво члени нижчого кліру і миряни. На цих з'їздах приймалися ухвали про запровадження принципу виборності духовенства і всіх церковних посад, реформування на демократичних засадах духовного судочинства, школи, парафії тощо. Полтавський,

подільський та київський з'їзди прийняли найбільш радикальні рішення стосовно націоналізації православної церкви в Україні. Закріпити демократичні зміни у церковному житті повинен був церковний собор.

Отже, початок ХХ ст. позначився посиленнями спробами прогресивно настроєної частини духовенства внести суттєві зміни в життя православних українських єпархій. З 1905 року в них відбулися деякі перетворення демократичного характеру, але більшість реформаційних проєктів не були реалізовані до повалення самодержавного ладу, що свідчить про слабкість церковно-реформаційного руху. Проте, з огляду на глибокий застій церковного життя наприкінці ХІХ ст. і перебування служителів церкви під пильним контролем з боку бюрократичного апарату самодержавства, виникнення активних реформаційних прагнень у церковному середовищі свідчило про наявність у його складі сил, спроможних зберегти православно-церковну традицію в умовах кризи.

*О.Борисова** (м. Луганськ)

ВАЖЛИВІ ЗДОБУТКИ УКРАЇНСЬКОГО ПРАВОСЛАВ'Я У ЦАРИНІ КУЛЬТУРИ

З давніх давен українська культура була оєвропеїзованою та охристияненою. Велику роль у цьому протягом століть відіграли досягнення українського православ'я. Розглянемо головні ідейні церковно-організаційні здобутки українського православ'я, які, на наш погляд, органічно пов'язані з українською культурною сферою.

Так, у нашій Церкві протягом усього церковного року велика шана надається Богородиці. Україна взагалі належить до тих східноєвропейських країн, де культ Богоматері розвинений найбільше, хоч досьгодні дослідження з нашої маріології є недостатніми й не дають нам картини повного розвитку Богородичного культу в Українській Церкві. Але вже за часів Ярослава Мудрого цей культ мусив мати широке розповсюдження, якщо Ярослав віддав свій народ під Покров Пречистої Богоматері. Проте, на думку деяких дослідників, цей культ в Україні набагато старіший, сягає ще дохристиянських часів і поєднується з культом Матері-землі [Лужницький Г. Українська Церква між Сходом і Заходом.- Філядельфія, 1954.- С. 439].

* Борисова О. – доцент Східноукраїнського державного університету.

Силою історичних обставин і подій постать Богоматері рельєфно відбиває всі чуттєві моменти українських матерів, які, “щоб не посоромити Землю Руську”, для оборони найвищих ідеалів християнства віддавали на смерть своїх синів. І ця чуттєва сторона, вочевидь, найсильніше сприяла поширенню Марійського культу в Україні й своєю силою притягала спеціальну ласку Богоматері, яка обдарувала відданий під Її покров народ чудотворними іконами в надто великій кількості. Без Богородичної ікони українська хата є немислимою.

Не випадково, вважаємо, що Польща і Суздальщина (пізніша Московія) намагалися перш за все підірвати саме цю національно-релігійну твердиню Марійського культу в Україні, викрадаючи чудотворні українські ікони, щоб разом із релігійним центром перенести на чужу землю тягіння до іноземного, інонаціонального (викрадення з Києва Андрієм Суздальським, чомусь названим росіянами “Боголюбським”, чудотворної Вишгородської ікони Богоматері; вивезення князем В.Опольським Белзької чудотворної ікони до Ченстохови - це щоб серце українця “тягнуло туди, де його чудотворна Богородиця” [Там само.- С. 441]. Це було одним із засобів денационалізації. Тому ряд дослідників (Г.Лужницький, В.Щурат) сміливо стверджують, що боротьба за Марійський культ в Україні була одним з проявів важкої боротьби за національне виживання українського народу.

В українському обряді особлива увага приділяється саме Богоматеринству Діви Марії, як Її причетності до Боговтілення. Відтак й іменується Вона не інакше, як Богородиця, Матір Божа (у Католицькій церкві - Діва Марія). А такі дискусії, як звати її - Богородиця чи Христородиця, що були характерними для несторіанства [Туркало Я.К. Нарис історії Вселенських Соборів (325-787 рр.).- Нью-Гейвен-Брюсель, 1974.- С. 83-86], а потім від нього якимось, ще не дослідженим, чином проявилися у московському дониконіанському християнстві, в Україні були просто неможливими. На противагу несторіанству в українському обряді підкреслюється саме людська природа Богородиці. Згідно вчення Української Церкви, Вона возноситься на небо тільки душею, а не тілом. У такий спосіб Вона ставиться вище за всіх людей, але не прирівнюється до Христа [Історія релігій в Україні.- Т. 1.- К., 1997.- С. 24].

Марійський культ в Україні став основою культу жінки, культу матері в українському суспільстві у найшляхетнішому розумінні цього поняття. Культ української жінки-матері наближав християнську постать жінки, матері в пряму і безпосередню дотичність з вітварем і з

широкими масами народу до найновіших часів. Завдяки християнству і Церкві український народ впродовж своєї історії не потребував жодних феміністичних рухів. Визначне місце матері в родині, активна участь жінки у житті громади, її майже паритетність і в Церкві, її права та обов'язки не зазнавали в українському суспільстві якихось серйозних змін за все християнське тисячоліття. Навіть радянській владі у цьому напрямі не вдалося щось суттєво зламати.

Ще однією культовою особливістю було вшанування у ранній період історії Української Церкви св. папи Климента. Його мощами (поки їх не вивіз за кордон митрополит-грек Костянтин після 1149 р.) Руська Церква висвячувала проти волі константинопольських патріархів своїх київських митрополитів-русичів. Це був культ виразно прозахідний. Причому навіть вельми скупі вістки з джерел дають підстави дослідникам стверджувати, що “культ цього святого в початках християнського життя наших предків був досить оживлений” [Коструба Т. Нариси з церковної історії України X-XIII століття.- Торонто, 1955.- С. 54]. Водночас маємо виразний літературний слід культу св. Климента на наших землях. Це – “Слово”, виголошене на честь цього святого у Києві, хоча й не відомий точно час його виголошення (XI чи XII ст.). Автор звертається до святого так: “Тем же й мы ... славим и хвалим и кланяемся в Троице поемому Божеству, благодаряще и того вернаго раба, иже умножи своего господина талант не токмо в Риме, но и в Херсоне и в Руси, рекуще к нему: мучеником похвала, и святителем удобрение и недвижимое основание Церкви Христове, ей же врата ада не одолеют, присный заступниче Земли Рускые, венче прекрасный граду нашему... О апостолом сопредельниче, ангелом равночестне!” [Цит. за: Там само.- С. 55].

Як бачимо, автор “Слова” називає св. Климента основою Церкви Христової та заступником Землі Руської. Саме з цього, власне, й могла витікати одна з причин тієї завзятої боротьби проти цього культу і самих мощей святого, яку вела в Русі Візантійська Церква. Вельми важливою у цьому сенсі була також і та обставина, що в тодішньому християнстві св. Климент розглядався як символ єдності християнського Сходу і Заходу. Як зазначав І.Франко, “особа Климента в тих часах служила сполучником, символом первісної церковної єдності” [Франко І. Святий Климент у Корсуні. Причинок до історії старохристиянської легенди.- Львів, 1906.- С. 134].

Культ св. Климента, принесений з Корсуня разом з мощами на нашу землю Володимиром Великим, був присутній в Русі від самих початків Володимирового хрещення і тривав до вивезення мощів св. Климента ставлеником Константинополя митрополитом Костянтином.

На це, вочевидь, було декілька причин, а саме: 1) необхідність позбавлення русичів можливості самим висвячувати своїх митрополитів; 2) поступове нищення Візантією основ слов'янського кирило-методіївського обряду – конкурента грецького на теренах Східної Європи й 3) знищення в Русі самого культу цього святого, який не тільки був західним святим, а й став захисником Русі, символом єдності християнства. Вочевидь, це робилося з метою, по-перше, позбавити Русь її духовного захисту (пізніше цю ж мету буде мати й боротьба проти Марійського культу в Україні), а по-друге, не дати їй можливості перебрати на себе ідеологію єдності християнства, вельми прогресивну ще й досьогодні. Стратегічною ж метою було прагнення знешкодити молодого й перспективного ідеологічного й духовного конкурента, а з цим – і політичного; не дати Русі можливості небезпечно для Візантії посилитися.

Безсумнівним досягненням Української Церкви є й вироблення нею специфічної форми християнського ідеалу людини – і як особи, і як громадського діяча [Докладніше: Повесть временных лет.- М., 1950.- С. 102, 121, 136, 157]. Саме звідси витікає, вважаємо, цілий каталог пороків, які народна мудрість засуджує: злість, заздрість, хитрість, скупість, ненажерливість тощо [Українські народні прислів'я та приказки.- К., 1963.- С. 709-791]. Це – справжній християнський каталог гріхів в оцінках християнської моралі. А каталог людей, які були визнані народом поганими такий: злодії, ледарі, боягузи, хвальки, п'яниці тощо [Там само.- С. 790]. Зауважимо тут принагідно, що цей каталог людей, вражених гріхом, був запозичений з послань апостола Павла (1 Кор. 6:9-10; Гал. 5:19-21).

Додамо до цього погляди українства до таких понять як добро і зло, правда і брехня, нужда, горе, біда [Там само.- С. 788-790]. Відтак побачимо, що до нас з уст і серця народу промовляє глибоко релігійний християнський світогляд. Вже одного цього достатньо, щоб зрозуміти велику роль релігії в житті українського народу та його культурі і воздати славу українській людині та її Церкві, що показали такі високі дерзання духу. А якщо при цьому згадати ще й цілий чарівний світ казки і байки, то якраз матимемо повний образ християнської ідеології українського народу в щоденній історичній дії. Вочевидь, що ця якість не є притаманною виключно українству, але, як на нашу думку, порівняння з іншими народами у цій царині може привести нас до вельми неочікуваних висновків на нашу користь.

Важливим здобутком українського православ'я була також його церковно-релігійна ідеологія X-XIV ст. В ній не було нічого відверто антипапського, але не було й нічого протисхідного, так би

мовити, “латинського”. Русь не сприйняла духу ідеології фотіївсько-керуларіївських кіл, хоч як її й нав’язували їй ієрархи-греки X-XIV ст.; з іншого боку, вона немов не помічала сильної еволюції Римо-Католицької церкви того ж часу. Українська Церква, постаючи в X-XIV ст. своєрідним витвором Церкви Східної, знайшла у християнському світі якесь своє, особливе, догматично вельми близьке до Західної Церкви, становище і завзято його боронила. Всі навколо певною мірою погоджувалися, що вона неначе б то й має на це якесь право. Складається враження, що Україна-Русь у цій царині немов би плакала якусь своєрідну давню, рідну й дуже дорогу їй, ще не досліджену наукою, традицію.

Це означає, що в давній Русі мала існувати якась стара теологічна, знана й визнана, “школа”, на яку мали впливи, з одного боку, життя з його ідеологією й практикою, а з іншого – книжний літературний матеріал. Життя, як найкращий вчитель, диктувало: християнство прийшло в Русь нероз’єднаним, наші люди сприймали погляди про одну велику християнську родину, Святу Церкву, яка по всьому світові возносила хвалу єдиному Богові. Ніхто не звертав особливої уваги на якісь різниці, відомі тільки тісному колу богословів. У тому дусі ця християнська наука передавалася з покоління в покоління; вона була протиставлена “жидам козарським”, мусульманам, але ніколи – проти християн між собою. Саме життя виховувало русичів у дусі вселенськості Церкви. З огляду на це, зовсім не є дивно та обставина, що, власне, в Україні у княжі часи не було еретиків, навіть таких, як болгарські богомили.

Це виховання доповнювали літературні джерела. Ставлення до книжки в ті часи було принципово іншим, ніж сьогодні. Тоді менше читали, а більше обдумували прочитане. З пам’яток тих часів слід найперше назвати Святе Письмо Нового Заповіту, де, наприклад, примат св. Петра висловлений чітко. Далі – це богослужбова традиція, наприклад, служба св. верховним апостолам, де, до речі, також явно проступає думка про примат і загалом про ієрархічний устрій Церкви. Про це говорили й поширені в ті часи твори Іоанна Златоустого, слів (гомелій) якого відомо було в Русі понад 200 [Коструба Т. Нариси з церковної історії України X-XIII століття.- С. 130] В них так часто говорилося про примат, а відтак важко було те не засвоїти. Майбутній священник чи чернець, вивчаючи й обмірковуючи все це, проходив у такий спосіб високу теологічну школу. В дусі традицій він усе це сприймав і засвоював. Наслідком же було те, що ніякі полеміки, дискусії й очорнювання не могли порушити духовної рівноваги українця-священника, а то й світського віруючого. Адже самі київські

володарі (Борис і Гліб, Ярослав Мудрий, Володимир Мономах) глибоко поринали у богословські твори - і вельми успішно. А це був приклад для світської людини.

Загалом церковно-релігійна ідеологія княжої доби Русі догматично являла собою науку Вселенської Церкви перед добою полемік і взаємних оскаржень. Це була ідеологія, яка витікала з тієї, що була розвинута у перших дев'яти століттях існування Християнської Церкви. Вона поставала як досить тривка цілісність, якої не порушив навіть розкол 1054 р., тим більше, що на його момент Руська Церква була у стані розриву з Константинополем. Така її цілісність збереглася незважаючи на те, що юридично чи ієрархічно Україна, починаючи з XII т., все ж належала до православного Сходу.

Ієрархічно – так, але не ідеологічно, не психологічно. Інакше не можна з'ясувати той факт, чому протягом добрих двох століть греки не могли не те що народним масам, але навіть місцевому духовенству й світській еліті накинути дух ворожнечі до Заходу.

Сильний удар по цій ідеології та психології вселенськості буде нанесений русичам під час знищення Києва і всієї Русі навалою Орди у середині XIII ст. Але все-одно пізніші українці, вже явно православні, будуть виявляти велику близькість до Заходу і власну оригінальність. Це проявиться, зокрема, в русі за єдність в XV ст., а найяскравіше – в кін. XVI – на поч. XVII ст., як в Берестейській унії, так і в змаганнях до єдності під час Могиллянської доби Української Православної церкви.

До здобутків українського православ'я, які мали безпосередній вплив на культурну сферу українського суспільства, слід також віднести наступні:

1. Швидке й тривке устійнення церкви на території України. Українське християнство з самих своїх початків не мало ніяких слідів колоніалізму, тобто насаджування його ззовні, з причин, які були б поза інтересами української громади. Воно розвивається нібито зсередини, розвиваючи прийнятну ідею й поширюючи її на українських теренах. На відміну від місійно-колоніальної системи в Україні поставання церковних інституцій йшло вслід за визріванням людини-християнина, а не навпаки.

2. Розвиток української церковної ієрархії. Єпископат в Україні з'явився дуже швидко, а разом з ним – й єпархії. Найпізніше визріла митрополича інституція. Аж до поч. XVII ст. не з'явилася тут чітко оформлена ідея піднесення Київського першоїєрарха до Патріаршої гідності, але це пояснювалося не незрілістю Церкви, а виключно політичними причинами. Органічно Українська Церква визріла у самотню одиницю на переломі XI-XII ст., що свідчить про

її високий рівень розвитку.

3. Підготовка українського духовенства. Дослідники відзначають відсутність в Україні чисто місіонерського духовенства, що свідчить, безумовно, про духовну зрілість української спільноти, яка була здатна майже відразу перебрати на свої плечі відповідальність за релігійну й церковну місію [А.Г.Великий. Релігія і Церква – основні рушії української історії // Релігія в житті українського народу.- Мюнхен-Рим-Париж, 1966. С. 27]. Тому в Україні не виник клерикалізм як суспільне явище і його носії, як каста, що у свою чергу призвело до органічного переплетення духовного стану з народними масами, визначаючи тип українського священика практично аж до наших днів.

4. Формування українського чернецтва. Немає ніяких слідів чернечого колоніалізму на нашій землі. Українське чернецтво – прямий витвір українського народу та продукт його духовної зрілості. Св. Антоній Печерський пішов на Афон шукати чернечого досвіду, а не афонські ченці створили в Україні свої колонії; св. Феодосій сам прийняв студитський типик і вводив його самостійно, а не робили це спеціально послані для цього візантійські ченці [Повесть временных лет.- С. 107]. Приклади можна продовжувати.

Звідси витікає незнищимість пов'язаного з народом та його душею українського чернецтва, його роль і заслуги як носія духовної і матеріальної культури; тому його доля тісно пов'язана з долею самого народу й сьогодні. Проблема Києво-Печерської Лаври – співтворця і свідка української історії, як її видимого символу, й досьогодні залишається для України не вирішеною. І це, вочевидь, не є випадковим. Адже ця Лавра з самого початку була витвором самої душі народу. Вже у часи Антонія Печерського літописець писав про Печерську Лавру: “Багато монастирів поставлено царями й боярами та й багатіями, але вони не такі, як ті, що поставлені слізьми, постами, молитвою і всеношними бдіннями [Там само].

5. Формування української церковної обрядності. Український східний обряд – це історично сформована й історично освячена традицією органічна єдність віровчення і культури народу [Історія релігій в Україні.- Т. 1.- С. 22]. У своїй генезі і у своєму розвитку український обряд не був відтворенням чужих зразків, не був колоніальним стилем сил, які змагалися за панування над українською землею. Наш народ з самих початків був ініціатором і суб'єктом виникнення й розвитку української церковної обрядності, а не тільки її об'єктом. Українська обрядність – не візантійська, не латинська, а слов'янська (українська); вона також не одноіменна, а синтетична, бо ж

постійно творить синтез власної духовності та власних потреб. Вочевидь саме тому українська обрядність була “камнем спотикання” для наших політичних і церковних сусідів, починаючи з Візантії. Як Польща, так пізніше і Московія робили все, щоб паралізувати і знищити розвиток і прояви української обрядності та її самобутності [Докладніше: А.Г.Великий. Релігія і Церква – основні рушії української історії // Релігія в житті українського народу.- С. 30.; Власовський І. Нарис історії Української Православної церкви.- Т. II.- Нью-Йорк, 1956.- С. 253.; Огієнко І. Українська культура. Коротка історія культурного життя українського народу.- К., 1918.- С. 82, 134]. І слід визнати, що це протягом історії значною мірою зробити вдалося, хоч треба засвідчити, оригінальна українська обрядність, як культурний і релігійний феномен, існує. Не випадково, мабуть, вже у ХХ ст. II Ватиканський Собор вирішив, що Східні Церкви можуть “користуватися своїм окремим правопорядком, як таким, що заслуговує пошани за свою старовинність, є відповіднішим для забезпечення добра душ” [Вселенський Собор Ватиканський II. Діяння і постанови. Церква. Східні Церкви. Екуменізм.- Рим, 1965.- С. 152]. Це, безумовно, торкається Греко-Католицької церкви, але цитоване положення стосується обряду, а греко-католики за обрядом – православні.

Деякі дослідники, зокрема, І.Огієнко, А.Великий та інші, відносять до розряду здобутків українського православ'я також і організацію української освіти [Огієнко І. Українська культура. Коротка історія культурного життя українського народу.- С. 30-33; А.Г.Великий. Релігія і Церква – основні рушії української історії // Релігія в житті українського народу.- С. 25]. Відомі, безперечно, чудові характеристики стану освіти українського народу, надані у ХVІІ ст. Павлом Алепським [Путешествіє Антіохійскаго патріарха Макарія в Росію в половинь ХVІІ вька, описаное его сыном архиіаконом Павлом Алепским.- М., 1897.- С. 2]. Водночас ми вважаємо, що українське шкільництво могло б бути розвинене й більше. Як зазначає проф. П.Ісаїв, Українська Церква під проводом митрополитів-греків не розвинула освіти в Україні так, як це зробила Західна Церква. Школи мали переважно початковий характер [Ісаїв П. Причинки до упадку української держави в княжі і козацькі часи.- Рим, 1975.- С. 124]. У порівнянні, наприклад, зі станом освіти у Московії, це, безперечно, було здобутком, але не в порівнянні із Західною Європою.

Негативні наслідки нерозвиненості середньої та вищої гілок української освіти дадуться взнаки українському суспільству вже в ХVІ ст. і призведуть до того, що на початку ХVІІ ст. українська нація

лишиться своєї аристократії й стане, за влучним виразом А.Кисіля, “бестією без голови”.

Сьогодні без справжнього, дієвого відродження духовного життя України, а разом з нею й її Православної церкви, помітно гальмується подальший розвиток української культури. “Духовний голод у народі великий, - писав Є.Сверстюк. - Україна чекає на проповідників, учителів, голос яких має чути влада, інтелігенція, народ. Людей духовної влади, перед якою схилять голови всі. Справжня Церква – це найвищий духовний маєстат влади і вчитель мудрості” [Сверстюк Є. В руїнах Вавилонської вежі // Патріярхат.- 1994.- Ч. 1.- С. 15].

*І.Любінець, М.Фіглевський**
(м. Івано-Франківськ)

ГАЛИЦЬКІ ЄВАНГЕЛІЇ – ПАМ’ЯТКИ ДУХОВНОЇ КУЛЬТУРИ УКРАЇНСЬКОГО НАРОДУ

Пам'ятками духовності нашого народу були й залишаються літописи, Євангелії, інші богослужбові книги, зокрема Псалми, Апостоли, Служебники, що переписувалися в церквах і монастирях.

При цьому слід взяти до уваги, що до сьогодні дійшла лише мізерна частка від їх тодішньої загальної кількості. Серед них найбільш відомими є Галицьке Євангеліє 1144 року, Христінопольський Апостол XII ст., Бучацьке Євангеліє XIII ст. До нашого часу не збереглися пам'ятки світської літератури Галицько-Волинської Русі за винятком “Повісті про осліплення Василька”, хоч в їх існуванні важко сумніватися. До галицьких рукописних книг окремі дослідники залучають, зокрема, “Поучення Єфрема Сіріна” із збірки Публічної бібліотеки ім. Салтикова-Щедріна у Санкт-Петербурзі. Можна впевнено говорити про поширення на цих землях дружинного епосу. Так, академік О.Орлов дійшов висновку щодо існування вже в XII ст. особливої південно-західної, а вірніше галицько-волинської манери “історико-поетичного викладу, якому були властиві войовнича краса оповіді й суто світська розкіш мотивів, а також близькість до західно-слов'янської стихії”. Ця манера, на думку вченого, відбилась на Київському літописі XII ст. У “галицьких” місцях того літопису вчений

* Любінець І. – декан Прикарпатського державного університету.
Фіглевський М. – доцент Прикарпатського державного університету.

побачив аналогію з творчою манерою автора "Слова о полку Ігоревім". Ця галицько-волинська літературна манера, на думку М.Котляра, дала себе знати в літописі Галицько-Волинському [Котляр М.Ф. Галицько-Волинська Русь.- К., 1998.- С. 31].

На відміну від Пересопницького Євангелія, на якому давали клятву на вірність Україні Президенти Л.Кравчук та Л.Кучма, Галицькі Євангелії в науковій релігієзнавчій літературі згадуються рідко. Не знаходимо про них навіть найменшої інформації ні в "Радянській енциклопедії історії України" (1969 р.), ні в "Релігієзнавчому словнику", що виданий в Києві в 1996 р.

У різний час окремі матеріали, які стосуються Галицьких Євангелій, опублікували Я.Пастернак [Мої зустрічі з старовиною // Український історик.- 1978.- № 4.- С. 217], І.Шараневич [Указания в писаных источниках, а особенно в актах до археологических исследований.- Львов, 1886.- С. 13], В.Грабовецький [Нарис історії Галича.- Галич, 1997.- С. 171-177], М.Фіголь [Мистецтво стародавнього Галича.- К., 1997.- С. 171-174] та деякі інші вчені.

Загальновідомо, що візантійська ортодоксія ще з XI ст. поволі набувала у нас рис власне Українського православ'я і оформилась як окреме духовно-релігійне явище лише на зламі XIV-XV століть, коли, за визначенням А.Кримського, почали заявлятися переклади біблійних книг, окремих текстів мовою, "наближеною до живої розмовної". Адже перший український митрополит Іларіон розумів, що "благодать й істина" відкриваються в рідному слові.

Стародавня Галицька єпархія була заснована за князя Осмомисла в 1157 р., а в 1301 р. було утворено вже митрополію. Правда, окремі автори, зокрема, Кость Панас, називають іншу дату – 1303 рік. Навколо території княжого Галича (близько 40 кв.км.) монастирі і кам'яні церкви творили зовнішню охоронну лінію столиці. В середині XIX ст. історик і перший в Галичині аматор-археолог Антін Петрушевич відносив створення Богородичного собору до десятилітнього володарювання в Галичі князя Володимирка (1141–1153 рр.) – сина Володимира з династії Ростиславовичів. Саме до 1144 року, тобто до часів правління Володимирка, відноситься Галицьке (Крилоське) Євангеліє – найстаріший, як вважає відомий археолог Я.Пастернак, збережений текст із західноукраїнських земель, з відтворенням деяких особливостей місцевої мови, і взагалі найстаріше українське четвероєвангеліє. Відкрив пам'ятку львівський єпископ Гедеон Балабан у 1572 р. Ряд дослідників вважає, що саме це Євангеліє використовувалося в Успенському соборі Львова. Воно має помітний сербо-хорватський мовний вплив, написане кириличним уставом на

пергаменті. 1-228 його аркуші датовані 1144 роком, решта (32 аркуші) була дописана в XIV ст. Давня частина Галицького (Крилоського) Євангелія оздоблена кіноварними ініціалами, пізніше – заставками. Орнаментику оформлення цієї книги характеризує заставка, в основі якої лежить мотив трілисника, вписаного в чотири великі кола. У коловориті оформлення цього видання переважають червоний, жовтий і синій кольори.

Пам'ятник цікавий тим, що він являє собою найдавніше у слов'ян-русичів Євангеліє – “тетр”, але не “апрокос”, тобто є суцільний текст для домашнього читання, а не розділений на уривки стосовно черговості церковних служб.

До цього часу невідомо, хто переписував це Євангеліє. Однак в ньому відбилися чимало східнослов'янських мовних рис, що згодом стали характеризувати українську мову. Повністю Галицьке Євангеліє видав у 1882-1883 роках архімандрит Амфілохій. Досліджували пам'ятку В.Ягич (“Чотири критико-палеографічні статті”, 1884 р.) та Ле Жюж. Галицьке Євангеліє зберігається у державному історичному музеї в Москві.

Маловідомий факт, що саме в Галичі чи його околицях створена зовсім інша редакція тексту новозавітних книг, що помітно відрізняється від першої, запозиченої у східних слов'ян. Про це, зокрема, йдеться в статті Г.Воскресенського “Характеристические черты четырех редакций славянского перевода Евангелия от Марка по 112 рукописям Евангелий XI-XVI вв.” [Воскресенский Г. Характеристические черты четырех редакций славянского перевода Евангелия от Марка по 112 рукописям Евангелий XI-XVI вв. // Чтение в обществе истории древностей российских.- 1896.- Кн. 1.- С. 256].

За межами України, у Санкт-Петербурзі, у відділі рукописів Публічної бібліотеки імені Салтикова-Щедріна зберігається Галицьке Євангеліє, що датується 1266—1301 роками. Текст (апрокос) його переписаний пресвітером Георгієм з болгарського оригіналу з деякими типово народними мовними рисами, що все більше пробивалися через церковнослов'янську основу літургічних книг. Наприкінці рукопису є напис чорнилом з 1874 р., де подано декілька дат створення рукопису: 1260-12669 1292, 1288. На 165-му аркуші є приписка: “В лето ... при Львовє княженіи ѿ сына его Юрья ... рукою грешного раба божья Георгія провоцтва скончашася книга сия”. Привертає увагу заставка на звороті першого аркуша з орнаментально-декоративною композицією з плетінчастим вирішенням засобами червоного,

жовтого і зеленого кольорів, - відзначає професор Михайло Фіголь. Розміри рукописної книги – 32 x 22 x 5,5 см. У ній 175 аркушів тексту. Рукопис написано у два стовпці чорним кольором, тільки 82 заголовні букви (різних розмірів) виконано кіновар'ю [Фіголь М. Названа праця.- С. 173].

Галицьке Євангеліє вивчали Соболевський, Вольтер. Уривки із справді визначної пам'ятки духовної культури українського народу опубліковані в журналі “Киевские Университетские Известия” в 1885 році.

До найвизначніших пам'яток галицьких рукописних книг належить Галицьке Євангеліє XII ст. Найґрунтовніше дослідження мініатюр цього Євангелія-апрокос зі збірки Третьяковської галереї подає О.Попова у статті “Галицько-волинські мініатюри раннього XIII століття”. Дослідниця відносить рукопис до першої половини XIII століття і вважає, що створено його в Галицько-Волинській Русі.

Івано-Франківський дослідник В.Грабовецький зібрав відомості ще про два маловідомі Галицькі Євангелії. Перше – Крилоське Євангеліє 1444 року, написане недалеко від Галича в селі Крилосі. Це саме той Крилос, де, як це довели археологи та історики, локалізувався старовинний княжий Галич. Друге - рукописне Галицьке Євангеліє 1568 р. Нині воно зберігається в музеї болгарського міста Свиштова. Євангеліє написане на якісному папері. Проте деякі аркуші його втрачені. Євангеліє написане крупним уставом з наголосами, середньоболгарським правописом, надто незвичним для наших очей. Рукопис оправлено в палітурки пізнішого часу – дошки і шкіру з тисненням. Книга була у вжитку. Про це свідчать, зокрема, плями воску на її сторінках. Великий інтерес для історика мови і культури того часу становить дарчий напис, розміщений над текстом Євангелія. Галицьке Євангеліє 1568 р. було переписане Іоанном із Стрия.

Вивчення ряду зарубіжних маловідомих документів, зокрема польських, дає нам право зробити висновок, що Галицькими Євангеліями нерідко називали богослужбні книги, які переписувалися в інших містах Галицько-волинського князівства. У Холмі при дворі Льва Даниловича, вже після смерті його батька, з'явилися Холмське Євангеліє XIII ст., так зване Галицьке Євангеліє Григорія пресвітера і Євангеліє 1283 р., переписане поповичем Іоановським Євсевієм.

Євангелії, якими користувалися в храмах Галича й інших міст князівства, як правило, були гарно оздоблені, "оковані

сріблом". Професор М.Фіголь згадує Галицьке Євангеліє XIV ст., яке зберігається у Третяковській галереї. Воно теж має срібну оправу. На лицьовому боці є п'ять рельєфних платівок, а на центральній частині зображено "Розп'яття з пристоячими". Середня частина має ромбоподібну форму. Постаті євангелістів виконано дуже майстерно: вони подібні на мініатюрні зображення галицьких рукописних книг. Платівки зроблено способом тиснення з матриць, про що засвідчує їх невисокий рельєф. Оправа Галицького Євангелія зі срібними фігурними рельєфами відрізняється високою артистичністю малюнка, точністю силуетів і пластичних мистецьких засобів.

Надіслане в Чернігівську єпископію золотом написане Євангеліє-апрокос було "оковано сребром й жемчугом й среди его Спаса финиптом". Особливо детально описана оправа двох Євангелій, замовлених для однієї з церков. Перше було оковане "все золотом й каменем дорогим с жемчугом, й Деисус на нѣм скован от злата цяты великы с финиптом - чудно видением", - з захопленням розповідає очевидець і продовжує: "а другее Евангелие-опракос же волочено оловиром, и цяту възложи на не с финиптом, а на неи с(вят)аа мученика Гльб и Борис". Отже, оправа найдорожчих книг зверху шкіри прикрашувалася золототканими матеріалами (оловір) та металевими накладками. Все це робили місцеві ремісники, що свідчить про високу культуру, яка успішно розвивалася на цих землях.

Великий інтерес для дослідників становлять й перші друковані богослужбні книги, що завилися в Україні наприкінці XVI - початку XVII століть. Острозька Біблія, видана в 1581 році на Волині, виявляє в своїй церковнослов'янщині впливи української народної мови. Вона мала вплив на Крилоське видання друкованого Євангелія Учительного 1606 року, в якому вперше в практиці східнослов'янського друкарства застосовано гравюри — сюжетні композиції, вмонтовані у текст.

Як бачимо, після Києва і Новгороду Галич був третім на Русі центром давньокняжого писемства. Галицькі Євангелії - переконливе підтвердження цього. Вони були і залишаються виявом розвиненої культури княжого Галича, високої духовності тогочасних українців.

ПРОСТОРОВО-ЧАСОВІ ПРИНЦИПИ СИМВОЛІКИ УКРАЇНСЬКОГО САКРАЛЬНОГО МИСТЕЦТВА

Розуміння українського сакрального мистецтва неможливе без розуміння того як давні українці відчували простір та час, трансформували і матеріалізували це розуміння у знаки, найдавнішими серед яких є коло, квадрат та хрест. Ці символи є універсальними просторово-часовими знаками, що відіграють роль архетипів і мають глибоке дохристиянське коріння та походження. Їх первісне, космологічне за суттю розуміння природи, прагнення передати божественну суть через осягнення простору та часу зближує сакральне мистецтво християнського, індуїстського та ісламського світів.

У дослідженні знаково-символічної природи українського сакрального мистецтва довгий час вважалося, що існує видима прірва між християнським та язичницьким віровченням і культом, адже прямих іконографічних запозичень не було багато. Нині вчені приходять до висновку, що, пристосовуючись до умов Русі-України і допускаючи двовір'я, християнство не могло не пристосовувати елементи язичницького мистецтва, змінивши видимі форми останнього, але залишивши недоторканим його космологічний зміст. Підтвердження цього є той факт, що християнство відносно легко проникло в свідомість русичів, для чого йому потрібно було опертися на існуючі тлумачення релігійних знаків та символів.

Релігійний символ є не лише умовним знаком, а, завдяки певним онтологічним законам розвитку, він відповідає певному архетипу. Метою та призначенням цього символу є перш за все відтворення зв'язку з первообразом, засвоєння його [Буркгардт Т. Сакральное искусство Востока и Запада.- М., 1998.- С. 7]. Тому релігійний символ за своєю природою дуалістичний: це шлях одкровення вищих сутностей чи архетипів і водночас шлях осягнення їх. Йому також притаманна значна різноманітність регіональних та історико-часових проявів. Зміст символу вбирає, акумулює в собі майже всі риси менталітету народу: його світосприймання, бачення себе у світі, психологічну неповторність національного характеру, мистецькі смаки тощо.

Коло, хрест та квадрат, окрім своєї космологічної універсальності, включають у себе й типово-національну суть

* Іщенко О. – викладач Київського коледжу зв'язку.

релігійної свідомості та вдачі. Тому дослідження взаємозв'язку сакральності українців і генези просторово-часової символіки є закономірним і необхідним.

Найбільш древнім символом, який пов'язаний із всім сакральним мистецтвом людства, є коло. Воно має солярний і водночас лунарний зміст, а тому було серцевиною образно-зображальної системи всіх індоєвропейських народів. Коло означало рух, небосхил, річний цикл. Для стародавніх українців воно означало ще й нескінченність руху, і неперервність життя в природі, і безмежність часу й простору, адже час і простір сприймалися як єдине ціле і ще не були витягнуті в єдину лінію (минуле, теперішнє, майбутнє), а уявлялись як рух по колу, тобто були циклічними (ранок - день - вечір - ніч – ранок; зима - весна - літо - осінь - зима). Минуле могло бути водночас майбутнім і навпаки. Добовий рух сонця дав назву сторонам світу. Річний цикл, що визначався рухом сонця, мав чотири сакральні точки (зимове, весняне, літнє, осіннє сонцестояння). Ці уявлення про зміни часу породили цикл календарних обрядів, основна мета яких – ритуальний вплив на майбутнє.

Найдосконалішою формою вважали коло платоніки та неоплатоніки, а у багатьох містичних системах Бог витлумачується взагалі як коло з всюдисущим центром. В такий спосіб обстоюється довершеність, досконалість і недосяжність для людських чуттів таких понять як вічність, абсолют [Бидерманн Ганс. *Енциклопедія символів.*- М., 1996.- С. 335]. Найяскравіше цей символ в Україні втілено у сакральній архітектурі язичницьких капищ. Відомі нині давньослов'янські святилища (у Києві, на р. Гнилоп'ять біля Житомира та інші) – це центричні кругові споруди еліптичної форми з короткими прямокутними виступами чітко по чотирьох сторонах світу [Вагнер Г.К. *Канон и стиль в древнерусской живописи.*- М., 1987.- С. 71]. Реконструкція найдавніших капищ засвідчує, що праукраїнське дохристиянське сакральне мистецтво в своїх формах відходить від ідеї кола і тяжіє до більш складних архетипів - квадрату і хреста. Це особливо чітко проявляється в сакральній скульптурі: давні язичницькі ідоли богів, як правило, спочатку були округлої форми, але поступово набувають чотиригранної стовпоподібної форми (Іванківський та Збруцький ідоли). Язичницькі капища являли собою своєрідні ідеограми світобудови: зовнішнє коло з вписаним у нього квадратом, у яке вписане ще й менше коло.

Пізніше ця космологічна ідея знаходить свій вияв у плані храму: виділення основних сторін світу координує простір щодо його

центру – у коло. Такий план храму є своєрідним синтезом світу. Все те, що є космологічним, сакральна архітектура переносить в постійну форму у вівтарі. У космосі час домінує над простором, а в конструкції храму час ніби перетворюється в простір, зливається з ним. Великі ритми космосу кристалізуються в геометрію споруди. Тому через свою упорядкованість і незмінну форму храм є завершеним (символізується прямокутною формою храму) образом світу, його позачасовим аспектом. Увібравши в себе образ світу, який раніше втілювався в абстрактних формах, храм ставав центром світу. Згідно цього розподілялися й частини храму: нижня асоціюється із Землею, а верхня - з Небом, яке поділяється на два яруси - нижній та верхній. У цьому поділі проявляється язичницьке (яке є й загальнолюдським) уявлення про тривимірність, тришаровість Всесвіту, потрійний режим буття.

Зв'язок між колом і квадратом (сферою та кубом) як символами може бути різний, мати різні функції. Все залежить від точки відліку. Якщо останньою вважати коло, то квадрат символізуватиме його перше і незмінне визначення, Універсальний Закон, Норму. У цьому випадку коло буде символізувати реальність вищу, ніж ту, яку виражає квадрат. Якщо символом вічного, незмінного уявляється квадрат, а коло розглядається у зв'язку із космічним первообразом, нескінченним рухом, то тоді квадрат буде вже символізувати реальність вищу від тієї, яку репрезентує коло. Саме останній тип символічного зв'язку між колом та квадратом переважає у сакральній архітектурі України. Стійкість, як ця специфічна риса архітектури взагалі, найбільш безпосередньо і прямо відбиває Божественну досконалість. Хоч храм і прямокутної форми, але незмінно тяжіє до центру кола точки відліку. Статична досконалість квадрату тісно поєднується з динамічною символікою кола. Таке поєднання проявляється і в трьох стадіях обряду орієнтації храму, які відповідають трьом основним геометричним фігурам: колу (○ - образу сонячного циклу), хресту (⊕ - утвореному кардинальними осями) і квадрату (⊕ - утвореному від хреста).

Християнська архітектура закріплює основну тему хреста, вписаного в коло. Характерно, що ця композиція є водночас символом Христа і "синтезом" Неба й Землі у Космос. План християнської церкви (особливо хрестово-купольного типу, характерного для України) надає особливого значення формі хреста. І це відповідає не тільки специфічно християнському смислу хреста, а й його космологічній долі в українській дохристиянській архітектурі. Хрест

відтак є пов'язуючою ланкою, яка поєднує християнську та язичницьку архітектуру України. Таким чином, християнська інтерпретація храму є не що інше, як застосування символізму більш древнього, архаїчного, тобто того, що існував в Україні до проникнення сюди християнства. Саме ця первісна спорідненість на рівні символів кола і хреста сприяла певною мірою більш-менш швидкому вкоріненню християнської віри.

Існує цікава точка зору, що дві духовні концепції, які символізують коло і квадрат, з'явилися на світ незалежно одна від одної, а саме християнство стало їх синтезом, примиривши і об'єднавши їх за допомогою хрестової форми. На підтвердження цього можна згадати, що різні уявлення про квадрат були у кочових і в осілих народів. Для кочівника квадрат (прямокутної форми споруди) символізує прихід смерті, тому що життя – це рух по колу. Святилища (табори, могили, кургани) кочовиків центричні. Тут практично відсутні квадратні форми, бо ж кочівники підсвідомо уникали квадратних форм. Космічне протиставлення кола й квадрату, таким чином, знаходить свій вираз у контрасті й протистоянні між світоглядом землеробів і кочівників. Кочівники бачили свій ідеал у динамічній і безмежній природі кола, землероби ж - в статичності і впорядкованості квадрата. Тому цілком закономірно, що в українському сакральному мистецтві, яке увібрало в себе і відображало всі етнопсихічні, релігійно-світоглядні особливості менталітету народів, які здавна населяли територію України, постійний смисл мало протистояння "коло-квадрат" і постійний зміст має хрест як засіб примирення двох цих крайностей. Протистояння "коло – квадрат" певним чином можна співвіднести з традиційною саме для України опозицією "Схід - Захід". Роль містка між цивілізаціями Сходу і Заходу, між двома світоглядами, який відіграла здавна і відіграє нині Україна, відтак можна віднайти у символіці хреста.

Але в Україні відбувалося осмислення символіки хреста перш за все на рівні буденної релігійної свідомості. Лише згодом, коли відбулося остаточне онаціональнення православного культу (а це десь XVI-XVII ст.), це отримує офіційне догматичне обґрунтування. Рух від кола до квадрату, що втілює собою рух до дальшого осягнення світу природи, і відхід від первісної космологічної суті кола закономірний для західного, більш динамічного світогляду. Домінуючим принципом сакрального мистецтва Заходу тому є так звана квадратура кола. Чим більше успіхів людина чи цивілізація досягала у розумінні природи і навколишнього світу, тим менше вона прагнула осягати трансцендентне з допомогою кола. У символіці кола людиною вміщується тоді менше споглядальності та статички, більше динаміки

руху. Саме в такому напрямі – від кола до хреста – століттями рухається українська сакральна скульптура. Цілком можливо, що рух цей в Україні розпочався раніше, ніж на Сході й Заході. Україна як цивілізаційно межова територія першою пізнала синтез і боротьбу двох цих символів. Тому можна вважати закономірним нетрадиційне бачення у нас і кола, і квадрату, і хреста, відмінне від тогочасної Східної та Західної культури та цивілізації.

Хрест, отриманий шляхом обряду орієнтації храму, є просторовим символом Ісуса Христа. Відтак хрест можна уявити у вигляді людини, витягнутої на зовнішньому квадраті - його голова повернута до Сходу, ноги - до Заходу, руки торкаються північного та південного кутів квадрату. Тому план собору ще в часи середньовіччя деякі літургисти порівнювали з фігурою Христа: апсида відповідає його голові (з віссю на схід), трансепти символізують руки, неф - тулуб і ноги, головний вівтар - серце. До речі, така інтерпретація храму єднає християнський та індуїстський символізм (Пуруша). В обох випадках Боголюдина, втілена у сакральну будову, стає жертвою, що примиряє Небо і Землю. Боголюдина є водночас жертвою, жертвоприношенням та об'єктом жертвоприношення [Буркгардт Т. Сакральное искусство Востока и Запада.- С. 22].

Можна нагадати з цього приводу, що язичницьке святилище на р. Гнилоп'ять (про що йшла мова вище) у своїй геометричній формі теж має прообраз людини. Це ще раз підкреслює думку, що християнська інтерпретація храму є застосуванням більш давніх, дохристиянських символів. Можливо саме тому слов'янське християнство мало своєрідні особливості, які дали право дослідникам (зокрема, М.Еліаді) називати його "космічним християнством". Жителі Східної Європи, в т.ч. України, сприймали християнство як космічну літургію (більш повну на відміну від традиційної, язичницької), як освячення природи, видозміненої присутністю Христа. Можна сказати, що ідея Боголюдини-Христа була співзвучна буденній свідомості предків українців саме на рівні символіки з'єднання кола і квадрату.

Як відомо, християнство в Русі-Україні було сприйняте насамперед і глибше за все на рівні художньо-естетичної свідомості. Саме в цьому напрямі Русь найбільш активно й плідно розвивала свою духовну культуру. Найскладніші догмати християнства (тринітарний та христологічний перш за все) і багатий світ релігійних переживань середньовічної людини були виражені давньоукраїнськими митцями "у кольорі та формі не менш глибоко й тонко, ніж це вдалося візантійським мислителям" [Бычков В. В. Эстетическое сознание Древней Руси.- М., 1988.- С. 7]. У той час, коли західне та візантійське

богослов'я займалося питанням, настільки можливим є втілення Абсолюту, Божого образу в матеріальну форму сакрального мистецтва, у митців Київської Русі подібні проблеми не набули актуальності. Завдяки особливостям етнопсихічної ментальності руські митці могли долати бар'єр, що розколював релігійну свідомість. Тому українці ще з часів Київської Русі сприймали релігію не стільки через систему заідеологізованих богословських викладок, скільки через змістовно оформлену систему образів-символів, що створюються іконописом, стінописом, архітектурою храму, храмовим співом, творять гармонійну цілість. Храм і літургія відтак утворювали одну цілісну єдність, яка у свідомості віруючих поставала не просто як символ, а як особливий різновид надреальності, своєрідне релігійне буття, і виступала не як позначка, а як саме матеріально-просторове існування Божого світу та помислу.

Для давньоукраїнських митців створення сакральних творів було своєрідним дійством, свого роду "таїнством", наслідком якого було відтворення через символ первісних зв'язків. Дійсно, як українець міг почувати себе стороннім спостерігачем в храмі, коли Бог йому являвся тут і зараз уже самим храмом і літургійним дійством? Але внутрішня позиція і центризм українського сакрального мистецтва не є настільки прямолінійним та однозначним, як, наприклад, у візантійському чи російському, де мистецтво підсвідоме поєднуються із зовнішньою позицією спостерігача. Адже однозначно поставивши себе в центр сакрального твору і дійства, візантійський глядач і митець покидає світ земних вимірів, відгороджується від нього певною смисловою перепоною. Чи можливим було для українців повністю відгородитись від земного навколишнього світу, буття, повністю відгородитися у світ позаземного існування? Їм потрібен був світ, який би поєднував можливості обох. Звідси й поєднання у нашому сакральному мистецтві обох глядацьких позицій, двох світоглядних концепцій (це виявилось, зокрема, у поєднанні дво- і тривимірності ікони, використанні зовнішніх атрибутів західної релігійної картини в українській іконі XVII - XX століть тощо).

Підсумовуючи сказане, можна зазначити, що розвиток сакрального мистецтва України протягом століть відбувався як символічний розвиток кола у напрямку квадрату через посередництво хреста. Жодний із цих космологічних образів-символів у релігійному світогляді народу не був однозначним. Це був своєрідний код, що сформувався історично, протягом століть, а тому мав величезне смислове навантаження. Він подавав різні поняття, подеколи повністю протилежні. Однак всі символи були зрозумілі їх творцям і носіям,

тому що передавалися й контролювалися скоріше почуттям, а не розумом. Кожне покоління, кожна територіальна єдність на старі символи накладали нові значення і доповнювали їх новим змістом. Проте, незважаючи на все це, символ кола зберігав й свою найдавнішу суть і всі попередні значення. Тому він і є універсальним.

Коло поступово, із закономірним рухом людства до осягнення природи, втрачало свою семантику. Але квадрат також не став для українців єдиним засобом осягнення й пізнання світу. Підсвідомою і цілком закономірною формою осягнення простору й часу для наших предків стає хрест. Саме з цієї причини українське сакральне мистецтво відійшло від споглядально-атропейстичного, а відтак і традиційно-однозначного візантійського канону. Звідси й відхід від зворотної перспективи і поява елементів західної релігійної картини в ікономалярстві.

Синтез кола і квадрату доповнював й допомагав зрозуміти простір та час відсутніми фрагментами, був своєрідним світоглядно-мистецьким витвором. Здатність до синтезу, яку виявило українське сакральне мистецтво, сприяло можливості більш повного розуміння й осягнення і божественного, і земного. Долаючи обмеженість і кола, і квадрату (Сходу і Заходу), українська сакральність виявила більшу здатність до розвитку первісних символів. Просторово і психологічно усвідомлюючи й розуміючи особливості кожного символу (культури, цивілізації), українське сакральне мистецтво цілком закономірно увібрало в себе їхні кращі риси, пристосовуючи їх до своїх внутрішніх потреб. Поєднання і синтез двох просторово-сміслових позицій (активно-динамічної та споглядальної) приводило до того, що форми української сакральності не були прямолінійними та однозначними (як форми римо-католицького, візантійського чи російського сакрального мистецтва), а тому завжди були і є вразливими для критики ортодоксальних богословів цих релігійних напрямів. Звужене витлумачення ідеї кола й ідеї централізму не дозволяло православним ортодоксам побачити глибоку сакральність українського тлумачення кола і квадрату, його майбутнє.

Відхід від однозначної семантики кола є закономірною і психологічно необхідною потребою українців у подальшому осягненні природи та навколишнього світу. Інтерес до квадрату пояснюється насамперед бажанням людини розібратися в хаотичному світі шляхом введення напрямів та координат. Квадратура приносить з собою в українську сакральність принцип, який в душі дуалістичної системи протистоїть колу, призначеному для небесних сил. Легендарна квадратура кола символізує бажання привести до ідеального

узгодження обидва елементи - небесне і земне. Зближення земного, матеріального і трансцендентного, божественного світу є стрижнем української мистецької сакральності.

Тяжіння до статичних форм квадрату українцями мислилось як тяжіння до остаточного осягнення Всесвіту. Чим ближче символіка до квадрату, тим менше людина вважає себе ближчою до остаточного релігійного осягнення світу. Але те, що людина вважає осягненням, пізнанням, на практиці є лише розумінням його світу і сутності Бога, тобто ілюзією пізнання. Але ще більшою ілюзією є споглядально-пасивна спроба осягнути Космос засобом самого лише кола, ідеї центрризму. Протиріччя у тому, що коло постає водночас спонукальним і бар'єрним фактором пізнання. Спроба осягнути Космос за допомогою лише первісного центрризму кола приречена на неуспіх і черговий крах ілюзій. Надмірне використання форм первісного центрризму (зокрема, зворотної перспективи) навряд чи зближує людину з трансцендентним і є певним чином спробою осягнути божественне без допомоги світу природи. Українське тлумачення символу кола можна визначити не як пізнавально-осягальне, а й як комунікативно-зв'язуюче. Людина не силкувалась марно пізнати і повністю осягнути трансцендентне. Важливіше для українця було зрозуміти, комунікативне освоїтися, відтворити код, прилаштуватися до ідеї неосяжності і з нею жити. Саме це давало йому реальну можливість етично підвестись до божественного.

С.Ткач (м. Київ)

МІЖПРАВОСЛАВНИЙ КОНФЛІКТ ЯК ДЕСТАБІЛІЗУЮЧИЙ ЧИННИК СУСПІЛЬНО-ПОЛІТИЧНОГО РОЗВИТКУ УКРАЇНИ

Останнім часом релігійний фактор з низки обставин (історичних, економічних, ідеологічних) відіграє все більшу роль в суспільно-політичному житті нашої держави. Релігійні організації стали невід'ємною частиною політичної та культурної сфер життя і значною мірою впливають на суспільно-політичні процеси в українській державі. Про це свідчать, зокрема, узагальнені дані соціологічних опитувань, проведених різноманітними центрами та інституціями, згідно з якими найбільшою довірою у населення нашої країни (близько 27,6 %) користуються саме церковні структури (для порівняння: Верховна Рада України - 3,1%, уряд держави-3%,

судові органи-4%). Тому аналіз суспільних процесів в контексті конфесійного виміру нині набуває особливого значення.

Релігійний чинник, накладаючись на регіонально-історичні, національно-культурні та інші особливості нації, формує, з одного боку, систему організаційно-структурованих суб'єктів релігійно-церковного життя, а з іншого – несе в собі значний конфліктний потенціал, котрий суттєво впливає на стабільність сучасного українського суспільства. Особливо актуалізується проблема взаємодії церкви і суспільства напередодні та в ході проведення референдумів, виборів у законодавчі та виконавчі органи влади. Дієвість релігійного чинника у його впливі на електорат відчутно відчутно продемонстрували зокрема президентські 1994 р. і парламентські 1998 р. вибори, а також передвиборні перегони за посаду глави нашої держави 1999 р. Нині практично всі конфесії України не залишаються осторонь соціально-політичних процесів в державі і в свою чергу, активно впливають на формування громадської думки щодо конкретних кандидатів, доцільності прийняття участі у виборах тощо.

Водночас з цим вплив релігійного фактору на соціально-політичне життя країни виявляється, як правило, на фоні міжконфесійних та внутрішньоконфесійних суперечок та чвар. Вносять певну напругу в суспільство й активні намагання представників закордонних релігійних центрів використати кризові явища в країні у своїх вузькокорисливих інтересах чи з метою впровадження власного механізму впливу на внутрішні справи деяких конфесій, що в умовах складної політичної та економічної ситуації та з урахуванням наближення 2000-річчя Різдва Христового можуть набути особливої гостроти, порушити стабільність суспільства.

В цьому контексті особливо цікавою є ситуація в православ'ї України, зокрема протистояння між трьома православними церквами у своєму впливі на віруючих, праві на володіння культовими спорудами, майном та предметами церковного вжитку тощо. Наявним нині є суперництво православних церков у їх впливі на органи влади і управління, у використанні мас-медіа, доступі до державних джерел фінансування. В цьому контексті подальша політизація церковного життя стає політичним деструктивним

чинником і церковного, і суспільного розвитку.

Впродовж тривалого часу внутрішньоправославні суперечності не зазнають якихсь позитивних змін. Значною мірою це протистояння зумовлене не релігійними, а політичними чинниками. З метою мінімізації цих протистоянь на місцях часто проводяться спільні міжцерковні богослужіння, миряни та клір церков залучаються до роботи з різних світських та релігійних з'їздів, науково-практичних конференцій, інших заходів. Проте на рівні архиєрейському такі спільні акції відбуваються надзвичайно рідко. Тут протистояння поглиблюється. Причин для цього є декілька як суб'єктивного, так і об'єктивного характеру. Серед них:

1. Відсутність єдиного підходу щодо вирішення питання шляхів та можливостей досягнення православного міжцерковного порозуміння в Україні. Ієрархія УПЦ МП й надалі заперечує можливість діалогу з "розкольниками" (маються нею на увазі прихилники Київського Патріархату і Автокефальної церкви), вимагає їхнього повернення через каяття в лоно "материнської церкви". Свої претензії на винятковість ієрархи цієї церкви супроводжують потужною агітаційно-пропагандистською кампанією, спрямованою на дискредитацію УПЦ КП й УАПЦ в очах віруючих. Церква розповсюджує масовими тиражами при храмах і особливо в монастирях різні "агітки" й "Пам'ятки православному християнству", де, всупереч встановленим канонам, віруючим не лише інших гілок християнства (протестантських, неохристиянських), а й інших церков православ'я відмовляється в "істинності віри" і навіть у можливості відправлення літургій та здійснення обрядів.

Внутрішньоправославному діалогу активно протидіє також позиція Московського Патріархату, якому підпорядкована Українська Православна Церква. Він всіляко намагається взагалі дискредитувати ідею української автокефалії і вілко прагне посилити міжцерковну напругу й конфронтацію. В цьому ж руслі стоять спроби УПЦ МП "монополізувати" свій вплив на українську армію тощо.

2. Вимоги УПЦ КП, УАПЦ та національно-демократичних сил щодо незалежнення Українського православ'я від Московського Патріархату і створення в Україні єдиної Помісної Православної Церкви не можуть не ігноруватися єпископатом УПЦ МП, який фактично і

юридично є важливою складовою архієрейства Московської Церкви. Лише під тиском суспільно-політичних обставин архієрейський собор УПЦ МП у грудні 1996 року вимушений був поставити питання про автокефалію. Проте розгляд цього питання на Помісному Соборі РПЦ в 2000 році у зв'язку із заміною рангу цього собору на архієрейський знову переноситься на десь пізніший термін. Нині ж, судячи із заяв предстоятеля та з постанов архієрейських соборів УПЦ МП, такий підхід особливо не стурбував її керівництво. Воно навіть доводить, що існуючий статус “самоуправності” і ті права, які має ця церква цілком достатні для її нормального життя в умовах незалежної держави. Подібні заяви є не що інше, як спроба придушити рух низового духовенства за автокефалію, який набирає особливої сили в західних і центральних областях України.

УПЦ, будучи позбавленою Московською Патріархією права самостійної зовнішньо-політичної діяльності, діє як складова частина РПЦ у контексті геополітичних інтересів Росії. Її представники у своїх виступах на різноманітних конференціях демонструють свою відданість Москві та інтеграційним процесам на пострадянському просторі.

3. Не отримала розвитку й ідея зближення та об'єднання УАПЦ та УПЦ КП в єдину Українську Православну Церкву з патріаршим управлінням. Зростання напруги між зазначеними церквами зумовлене передусім кількісним ростом та розширенням сфер впливу УПЦ КП значною мірою за рахунок парафій УАПЦ, а також деструктивною позицією окремих єпископів УАПЦ. Із-за цієї та інших причин Автокефальна церква, незважаючи на декларовані нею національні пріоритети, скоріше йде на діалог з УПЦ МП (деякий час діяла навіть спільна узгоджувальна комісія), ніж з УПЦ КП.

4. Намагання деяких політичних та громадських організацій використати можливості й потенціал церков у своїх вузькопартійних інтересах. Ці прагнення “політиків від церкви” збігаються з прагненнями керівників окремих церков (“церковних політиків”) забезпечити свою пріоритетну роль у духовному житті держави. Це призвело до того, що більшість церковних структур (особливо це стосується православ'я) стали безпосередніми учасниками політичного процесу на боці тих чи інших політичних сил.

Так, на УПЦ МП традиційно орієнтуються проросійські та ліві сили, представники яких навіть сформували у вищому законодавчому органі країни об'єднання "На захист традиційних і канонічних церков". В свою чергу, представники національно-демократичних кіл утворили депутатське об'єднання "За єдину Помісну Православну Церкву", яке підтримує тісні контакти з ієрархами УПЦ КП.

Останнім часом спостерігається нарощування активності з боку Московського патріархату у напрямку залучення структур УПЦ МП до участі у політичному процесі на стороні проросійських сил. Про це свідчить помітне зростання кількості різного роду навколоцерковних політизованих структур ("Спілка православних громадян України", "Православна Україна", "Спілка православних братств", ініціювання створення політичної партії "Єдність слов'ян" тощо), які в подальшому можуть використовуватися клерикально-шовіністичними колами Росії як знаряддя для втручання у внутрішні справи України.

5. Матеріальні претензії між церквами. Спроба деяких церковних структур утвердити себе в статусі "головної церкви" в державі однієї з цілей цього переслідує здобуття відповідної матеріальної бази, насамперед у столиці України. Для задоволення своїх майнових інтересів лідери деяких християнських церков вдаються до різноманітних акцій тиску на державні органи шляхом інспірування всляких пікетувань, хресних ходів тощо, що, зрозуміло, дестабілізує суспільно-політичну обстановку в державі.

Особливо гостра боротьба за сфери впливу і перерозподіл церковного майна, за право відправлення культових дій під час масових громадських і державних заходів, а також за духовну опіку над закладами культури, освіти, військовою сферою розгортається в регіонах. Нині понад 300 населених пунктів країни охоплено тривалим міжконфесійним протистоянням, в основі якого лежать майнові проблеми, що реально може призвести до фізичних сутичок і спалахів насильства.

Підводячи підсумок, зазначимо, що на політичну стабільність країни впливають і спроби декларування представниками органів місцевої виконавчої влади своєї конфесійної належності. Це породжує згубну практику, за

якої представники владних структур підтримують і здійснюють протекціонізм одним церквам, ігноруючи інтереси інших. Зазначене не рідко призводить до порушень чинного законодавства, зокрема положень про відокремлення церкви від держави, рівність релігій перед законом, сприяє посиленню суспільної напруги та протистоянню як на політичному, так і релігійному ґрунті, живить міжцерковні конфлікти.

Православні церкви нині активізували діяльність по зміцненню свого впливу серед українців за межами України. Це вони прагнуть використати також і для вирішення проблем міжцерковних відносин. В свою чергу, кризові явища в середовищі національних церков активно використовуються закордонними релігійними центрами з метою впровадження власного механізму впливу на внутрішні справи українських конфесій.

Таким чином, міжправославні суперечності не лише призводять до перманентних конфліктів на релігійному ґрунті, а й сприяють політизації міжцерковних відносин, наносять шкоду її національним інтересам. Створення політичних структур на етноконфесійній основі набуває нині все більшої актуальності, що, в свою чергу, створює додатковий дестабілізуючий чинник в нашому суспільстві, оскільки діяльність релігійних організацій відбуватиметься у заполітизованому просторі, а суспільно-політичні симпатії віруючих набуватимуть релігійно-догматичної заангажованості. Це водночас створює умови, коли партії та окремі політики різної орієнтації з метою досягнення своїх завдань дедалі частіше намагатимуться опертися на авторитет релігії. Власне із-за цього певні релігійні структури, а то й цілі конфесії, можуть бути втягнутими в жорстке політичне протистояння. До того ж, існує загроза перенесення партійно-політичної та релігійної конфронтації на етнонаціональний ґрунт, а це може спричинити небезпечні за своїми наслідками конфлікти в нашому перехідному суспільстві.

IV

ІНФОРМАЦІЇ

**ПІДСУМКОВИЙ ДОКУМЕНТ
МІЖНАРОДНОГО СИМПОЗІУМУ
“ХРИСТІЯНСТВО І НАЦІОНАЛЬНА ІДЕЯ”
(Тернопіль, 8-9 жовтня 1999 р.)**

Учасники симпозиуму, обговоривши проблеми буття християнства в контексті національного самовизначення, етноконсолідуючих можливостей релігійного чинника, врахування особливостей розвитку християнства у політичній культурі суспільства, функціонування та ролі релігії у процесі національного самовизначення держави, формуванні етноконфесійної самосвідомості, прийшли до висновку, що:

- релігія і нація - суспільні феномени, що перебувають у надзвичайно складному співвідношенні. Не відіграючи визначальної ролі у процесі розвитку етнічних спільнот, національної самосвідомості, не будучи їх детермінантою, неодмінною складовою, релігія, залежно від конкретно-історичних умов свого функціонування в суспільному організмі, може виступати в ролі важливого, а часом і вирішального модусу етноутворення, етноінтеграції, а то й етнодезінтеграції. За різних обставин вона набуває етновідрізняльних й етноінтегративних функцій. Схвалення синкретизму етнічного і релігійного ми бачимо й у Святому Письмі (1 Кор. 14.19; Дії 2.11; Естер 1.22 та ін.), а також у 8 пр. 3 Всел. соб., 6, 7 пр. 1 Всел. соб. тощо;
- національні риси релігій формуються не під впливом якихось особливостей їх віровчень чи культу, а зумовлюються переважно конкретними історичними та географічними умовами життя тих народів, серед яких вони виникають чи поширюються, специфікою їхньої національної духовності. Як засвідчує історія, релігії (серед них і світові), незважаючи на міжнаціональний чи наднаціональний зміст багатьох із них, були підпорядковані етнічному процесові насамперед тому, що завжди могли виявлятися лише в національних формах, які відповідали духові нації, національній індивідуальності. З динамічно-генетичного погляду, релігійний чинник відігравав велику роль у формуванні національної психіки. Водночас, включаючись в

етнопсихологічну структуру, релігійні явища набирали етнічного забарвлення. Взаємодія релігії з тими етнічними структурами, в рамках яких вони існували, призводила до формування так званого етноконфесійного синкретизму;

- вплив релігії на національну духовність, який сам собою є надзвичайно складним і суперечливим, насамперед треба з'ясовувати в системі тієї культури, до якої належить та чи інша етнічна спільнота. Унікальність національних культур залежить значною мірою від особливостей бачення і витлумачення ними світу, створення його національних образів;
- абсолютизування економічних зв'язків в етнопроцесі, що з ідеологічних міркувань донедавна практикувалося у наукових працях з етнології, абсолютно знецінювало роль держави та релігії у процесах етноінтеграції й етноіндивідуалізації. А тим часом саме ці чинники мають важливе значення в історичній еволюції етнічних явищ. Зв'язок політичних, релігійних і етнічних факторів такий міцний, що ще в давні часи "істинною релігією" виступав культ власної національності, власної держави. Поєднане з релігійним культом національне немовби засвідчувало свою "присутність" у релігійному комплексі і в такий спосіб виконувало роль чинника утвердження релігії і церкви як неодмінних складових того чи іншого суспільного організму.

Учасники симпозіуму вважають, що міжконфесійні протистояння, зокрема утвердження деякими церквами ідеї свого права на т.зв. "канонічну територію", відсутність законодавчо закріплених, з врахуванням наших національних інтересів, форм підпорядкування деяких релігійних організацій України своїм зарубіжним центрам, вияви сепаратизму на релігійному ґрунті не сприяють становленню національного суверенітету нашої країни, веде до її регіоналізації.

Ми підтримуємо процес відродження в Україні національних християнських церков, що сприяє відродженню у всій своїй цілісності національної культури, відродженню національної духовності, обмеженню і доланню зденационалізованої діяльності тих конфесій, які є новими для України або мають зарубіжне підпорядкування. Учасники симпозіуму стурбовані тими протистояннями і ворожнечею, яка є між церквами України національної орієнтації – УПЦ Київського патріархату, Автокефальною Православною Церквою і Українською Греко-Католицькою Церквою. Бо ж саме служіння національному інтересу мало б поєднати їх, сприяти підвищенню їх ролі і процесах вибудови суверенної Української Держави і Помісної Церкви в Україні. Відродження національних християнських церков ми бачаємо не просто в зміні назви Церкви чи її переході на українську

мову в богослужінні, а в поверненні до прогресивних тенденцій Київського Християнства.

Учасники симпозіуму закликають релігієзнавців, богословів, всіх, хто цікавиться проблемами співвідношення національного і релігійного:

- ☑ активніше висвітлювати в своїх публікаціях, виступах проблему ролі релігійного чинника, зокрема християнства, у національному відродженні України;
- ☑ в контексті демократичних перетворень в Україні всіляко сприяти активному включенню християнських та інших конфесій в процес національного відродження і працювати над практичним забезпеченням свободи буття релігії в суспільстві;
- ☑ звернути особливу увагу на роль релігійного фактору у процесах самоідентифікації національних меншин.

Учасники симпозіуму висловлюють свою стурбованість фактами активізації в нинішній Україні денационалізаторської ролі релігійного чинника (неорелігії, УПЦ Московського патріархату тощо), яка проявляється у мовній політиці, культивуванні не характерних українцям цінностей, формує в нашого народу почуття меншовартості.

Учасники конференції висловили своє обурення тим, що святині Українського Християнства – Києво-Печерська Лавра, Почаївська Лавра – використовуються нині явно в денационалізаторських цілях. Водночас нас турбує те, що деякі національно-демократичні партії України в своїх амбіційних цілях або використовують протистояння національних церков, або втратили інтерес до церковних справ, коли важливо працювати на ниві єднання українського християнства.

Учасники симпозіуму зазначають, що релігійний чинник сам по собі ніколи не був в Україні визначальним у процесах етнотворення і етноінтеграції, національного відродження. Пріоритет у цьому завжди належав національній ідеї. А оскільки Україна є поліконфесійною, то національної єдності вона може досягти лише за умови дотримання принципу світоглядного й релігійного плюралізму. Лише сходження на рівень національної ідеї як пріоритетного принципу гарантує підхід до конфесійної відмінності як чогось перехідного чи неосновного в суспільному і релігійному процесі, утвердження в думці, що УКРАЇНА ОДНА для тих, хто бажає її відродження, і БОГ ОДИН для тих, хто вірить у нього.

ДИСЕРТАЦІЙНІ ПРАЦІ, ЗАХИЩЕНІ В 1999 РОЦІ У СПЕЦІАЛІЗОВАНІЙ ВЧЕНІЙ РАДІ Д 26.161.03

Докторські дисертації:

МОЗГОВИЙ І.П. – *"Неоплатонічна традиція в східній патристиці"* – філософські науки (18.05.1999).

В дисертації аналізується процес становлення ранньохристиянського богослов'я та його філософського обґрунтування представниками східної патристики за допомогою засобів ідейно-методологічного і логіко-концептуального апарату неоплатонізму. Аргументується думка про виключну роль неоплатонічної традиції в перетворенні християнства в динамічну конфесію й високоінтелектуальне вчення. Цей вплив простежується в процесі порівняльного аналізу ключових етапів розвитку Універсума в сакралізованій пізньоантичній філософії і філософсько-богословській системі східної патристики.

НАДТОКА Г.М. – *"Православна Церква в Україні 1900-1917 років: соціально-релігійний аспект"* – історичні науки (11.06.1999).

На основі широкої джерельної бази в дисертації вперше висвітлені особливості організаційного устрою та функціонування православного церковного організму в Україні початку ХХ ст. Виявлені правовий статус і місце Церкви в системі міжконфесійних відносин, специфіка і динаміка розвитку її політичного, соціально-економічного і духовного життя в Україні на етапі реформаторських перетворень та революційних рухів. Переглянуті застарілі підходи до визначення політичної природи Православної Церкви, обґрунтовується висновок про участь українського духовенства в процесі національного відродження, розкриваються особливості російської православної місії в Україні.

Кандидатські дисертації:

КОНДРАТИК О.В. – *"Феномен релігії у філософії історії М.С.Грушевського"* – філософські науки (18.05.1999).

В дисертації аналізуються погляди М.Грушевського на вітчизняні етно-релігійні процеси. З'ясовується, що, згідно концепції вченого, глибинною суттю релігії українського народу є народне християнство.

МОСКОВЧУК А.В. – *"Декалог і проблема свободи в морально-етичній концепції адвентизму"* – філософські науки (11.06.1999).

В праці висвітлені особливості співвідношення Декалогу і категорії свободи та їх вплив на формування і становлення особи. Показана роль культової практики Адвентистської церкви в духовній самореалізації віруючих.

НЕДАВНЯ О.В. – *"Греко-католицизм в контексті духовного самовизначення українців між християнським Сходом і Заходом"* – філософські науки (11.06.1999).

В праці на основі аналізу передумов виникнення й тенденцій розвитку українського греко-католицизму висвітлені проблеми духовного самовизначення українців між християнським Сходом і Заходом.

ЗВОНОК Н.С. – *"Релігійний аспект духовних пошуків (на матеріалах української та російської художньої літератури 1960-80-х років)"* – філософські науки (29.06.1999).

На основі порівняльного аналізу духовно-релігійних пошуків в українській та російській художній літературі 1960-80-х років з'ясовується їх специфіка і взаємодоповнюваність.

ФАТЮШИНА Н.Ю. – *"Історіософський аналіз уявлень про надприродне у віруваннях слов'янського населення давньої України"* – філософські науки (12.11.1999).

В дисертації досліджується феномен надприродного в його сутнісних рисах та історичних формах, аналізуються форми демоністичних образів надприродного, уособлюваний зміст і функціональні можливості його теїстичних образів.

ВЕРЕЩАГІНА Н.В. – *"Перші загальнодержавні культу святих Климента і Миколая та їх відтворення у пам'ятках історії і культури Київської Русі"* – історичні науки (12.11.1999).

Робота присвячена дослідженню перших патрональних культів святих Климента і Миколая в контексті їх ролі в давньоруському церковному і культурному житті, впливу київської традиції на формування загальнодержавного й регіонального культів святих в межах Київської Русі.

V

SUMMARY

In the 11th issue of the Bulletin “Ukrainian Religious Studies” in the rubric “RELIGION IN KYIV RUS” there are in particular the following papers: “Spiritually and religious searching in Kyiv Rus” by N.Naumova, “Hesyhasm in the Kyiv Rus and Tavrika culture” by N.Zhirtuyeva, “The restoring of the Kyrylivs’ka parish and activity of the abbot of Vasyliy Krasovskyy (1605-1614) on revival the Kyrylivs’ka church” by T.Marholina.

In the rubric “THEORETIC PROBLEMS OF THE RELIGIOUS STUDIES” there are published papers “Towards concept and problematic sphere of philosophy of religion” by A.Cherniy, “Syncretic nature of ordinary religiosity Orthodox Ukrainians” by H.Kulahina, “Christian confessor: concept, nature and contents” by I.Petrova.

In the rubric “HISTORY OF RELIGION ON THE UKRAINIAN GROUNDS” there are published papers “Ukrainian Reform church: attempt of implementation of idea of national church (20-30th years 20th of century)” by R.Soloviy, “Influencing of Islam on formation of the ritualism the Crimean Tatars” by O.Boytsova, “The factors of the formation of religiosity of Ukrainian people” by T.Dlinna, “Reformation motion in Orthodox archdioceses of Ukraine in the beginning 20th of century” by S.Hladkyy, “The out standing achievements of the Ukrainian Orthodoxy in the field of culture” by O.Borysova, “The Galytski Gospels – monuments of spiritual culture of the Ukrainian people” by I.Lyubinets and M.Fihlevskyy, “Spatial and temporary principles of symbolic of the Ukrainian sacral art” by O.Ishchenko, “The conflict between Orthodox denominations as a destructive factor in the context of the socio-political development of contemporary” by S.Tkach.

In addition the Bulletin presents on the concluding document the Ternopil’s international symposium “Christianity and national idea” that hold in.

ЗМІСТ

I. РЕЛІГІЯ В КИЇВСЬКІЙ РУСІ

- Наумова Н.* Духовно-релігійні пошуки Київської Русі с. 3
- Жиртуєва Н.* Ісіхазм в культурі Київської Русі та Таврики с. 10
- Марголіна І.* Відновлення Кирилівської парафії та діяльність ігумена Василя Красовського (1605-1614) з відродження Кирилівської церкви с. 16

II. ТЕОРЕТИЧНІ ПРОБЛЕМИ РЕЛІГІЄЗНАВСТВА

- Черній А.* До поняття та проблемної сфери філософії релігії с. 28
- Кулагіна Г.* Синкретичний характер побутової релігійності православних українців с. 34
- Петрова І.* Християнська духовність: поняття, природа та зміст с. 43

III. ІСТОРІЯ РЕЛІГІЇ НА УКРАЇНСЬКИХ ТЕРЕНАХ

- Соловій Р.* Українська Реформатська церква: спроба реалізації ідеї національної церкви (20-30 рр. ХХ ст.) с. 51
- Бойцова О.* Вплив мусульманства на формування обрядності кримських татар с. 57
- Длінна Т.* Фактори формування релігійності українця с. 63
- Гладкий С.* Реформаційний рух у православних єпархіях України на початку ХХ століття с. 75
- Борисова О.* Важливі здобутки Українського православ'я у царині культури с. 80
- Любінець І., М.Фіглевський* Галицькі Євангелії – пам'ятки духовної культури українського народу с. 88
- Ищенко О.* Просторово-часові принципи символіки українського сакрального мистецтва с. 93
- Ткач С.* Міжправославний конфлікт як дестабілізуючий чинник суспільно-політичного розвитку України с. 100

IV. ІНФОРМАЦІЇ

- Підсумковий документ міжнародного симпозіуму “Християнство і національна ідея” с. 106
- Дисертаційні праці, захищені в 1999 році у Спеціалізованій Вченій раді Д 26.161.03 с. 109

V. SUMMARY с. 111