

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



Українське релігієзнавство

№9

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 бюлетня:

д.філос.н. А.Колодний (головний редактор),
к.філос.н. М.Бабій,
д.філос.н. В.Бондаренко,
В.Гаюк,
д.філос.н. М.Закович,
д.філос.н. Б.Лобовик,
д.філос.н. В.Лубський,
к.філос.н. О.Саган (відповідальний секретар),
д.філос.н. П.Яроцький.

Рекомендовано до друку Вченою Радою Відділення
релігієзнавства Інституту філософії НАН України,
Протокол № 1 від 12 січня 1999 р.

Свідоцтво КВ № 2057 від 16.07.1996 р.
Міністерства України у справах преси та інформації

© Відділення релігієзнавства
Інституту філософії
ім. Г.С.Сковороди НАН України
© Українська Асоціація Релігієзнавців

I ХРИСТИЯНСТВО В КОНТЕКСТІ ІСТОРІЇ УКРАЇНИ

Т. Полелюк* (м.Рівне)

ХРИСТИЯНСТВО В УКРАЇНСЬКОМУ СОЦІОКУЛЬТУРНОМУ ПРОСТОРИ: демаркація конструктивного і деструктивного впливів

Історія людства за своєю найглибшою сутністю є історією розвитку думки і віри. Неможливо зрозуміти культуру народу, залишивши віру його без уваги, не вивчивши її досконало, адже формуючи свою віру, народ формує своє ставлення до Бога, світу, людей, і до самого себе [Ларіон, митрополит. Дохристиянські вірування українського народу.-К.,1992.- С. 6].

Понад тисячоліття тому відбулась подія, наслідки якої й досі визначають зміст нашого життя. Це - запровадження християнства в Київській Русі. Оскільки релігія, будучи формою суспільної свідомості, відображає усю сукупність як духовного, так і матеріального буття, зрозуміло, жоден з напрямків культури, жодна її інституція не могли залишитись індиферентними до сакрального впливу на них нової релігії. Відтак, із уведенням християнства почалася нова доба в усіх галузях давньослов'янського життя: політиці, релігії, культурі.

Сьогодні дедалі більше в наукових дослідженнях, особливо зарубіжних, приділяється уваги проблемі співіснування християнства і язичництва, їх впливу на подальший розвиток культури. Так, ряд вчених цю проблему розглядає як одну з головних для розуміння соціальної психології, самосвідомості та політичної культури і Давньої Русі, і сучасної України. Існує також поліфонія й діаметральна оцінка поглядів на предмет конструктивного і деструктивного векторів впливу християнства на соціокультурний фон українського соціуму: розуміння його як явища, що "створило нові форми руської культури", внесло в життя народу "вищу мораль, вищі ідеали ..." [Удод Г. Що дало християнство Україні за перше тисячоліття // Хрестоматія 1000-ліття хрещення Руси-України.- Філадельфія – Торонто, 1986.-С. 114] і визнання

* Полелюк Т.А. – аспірантка Національної Академії водного господарства

як процесу, який "поглибив духовне загнuzдання нації", мав "нищівний" вплив на суспільне життя [Шаян В. Проблема української віри // Український світ.-1994.-№ 1-2.- С. 18]. Дехто оцінює хрещення Русі як діалектично суперечливий, якому притаманні як прогресивні, так і регресивні наслідки [Котляр Н.Ф. Введення християнства в давньоруській державі // Український історичний журнал.- 1988.- № 6.- С. 25]. Однак більш-менш чіткої демаркації конструктивного і деструктивного впливів, як правило, у всіх цих поглядах не простежується. Це заважає об'єктивно зрозуміти сам факт запровадження християнства в Київській Русі, оцінити його вплив на нинішній стан трансформації українського суспільства, здійснити його об'єктивне переосмислення в розрізі постнеокласичної парадигми. На наш погляд, ця демаркація, не зважаючи на її умовність, можлива, а її реалізація дозволяє виділити наступні наріжні камені конструктивного і деструктивного впливів.

Християнізація східнослов'янських земель сприяла: об'єднанню держави; введенню її у європейський соціокультурний простір; розвиткові писемності, освіти, філософської, політичної та соціальної думки; а також внесенню у сферу морально-етичних відносин нових духовних норм та цінностей, гуманізації законів. Скажімо, коли досі людина захищалася нормами звичаєвого права, то відтоді - Законом Божим, його заповідями: "не вбивай", "не кради", "не свідкуй неправдиво", "не пожадай", й як інші, вони містяться всі в цьому слові: "люби свого ближнього, як самого себе" [Рим. 3, 9-10].

Уперше в давньоруських морально-етичних нормах з'являється поняття людини - творіння Божого, не залежне від її соціального стану, статі, етнічної приналежності: "нема юдея, ні грека, нема раба, ані вільного, нема чоловічої статі, ані жіночої, - бо всі ви один у Христі Ісусі" [Гал. 3, 28]. Відтак, християнство постає вже не тільки як релігія, а й як вагомий фактор культури, рушій її поступу, по суті космополітичне, наддержавне і наднаціональне новоутворення. Невипадково під впливом нової релігії руйнується інститут рабства в Київській Русі. Раб - такий же пан перед лицем Бога, шлюб раба - такий же священний союз, як і союз пана [Єфименко А. История украинского народа.-К., 1990.- С. 62].

Із поширенням і утвердженням християнської моралі критерієм оцінки людини стає не її походження, соціальний або посадовий стан, а передусім її справи: "Так ото родить добрі плоди кожне дерево добре, а дерево зле плоди родить лихі. Не може родити добре дерево плоду лихого, ані дерево зле плодів добрих родити. Усяке ж дерево, що доброго плоду не

родить, - зрубується та в огонь укидається. Ото ж бо, - по їхніх плодах ви пізнаєте їх" [Мт 7, 17-20]. Слід відзначити й зростання ролі індивіда в житті соціуму. Якщо язичництво орієнтувало людину на родоплемінне осмислення природи й себе в світі, то християнське світорозуміння вже потребувало індивіда і спрямовувалося на внутрішній світ людини. Абстрактні ідеї єдиного божества відривають останню від свого роду, від свого лісовика, своїх мавок і включають у світ нових взаємовідносин. Далі, якщо язичництво буде низку відносин людина-людина, людина-спільнота, людина-навколишній світ, то християнство ж створює нову систему відносин: людина - вселенський Бог [Глушак А.С. Поява християнства в Криму і на Україні. - Севастополь, 1995.- С.107].

Християнська релігія захистила людину від правових звичаїв кровної помсти та людських жертвоприношень. Вона відкрила перед киеворусичами світ нових духовних загальнолюдських цінностей, морально-етичних орієнтирів. Так, у Повчанні Володимира Мономаха читаємо: "Ні правого, ні винного не вбивайте і не повелівайте вбити його; якщо хто заслуговуватиме навіть смерті, то не погубляйте ніякої душі християнської" [Повчання Володимира Мономаха //Літопис руський.- К.,1989.- С. 457]. Як бачимо, вже в давньоруській державі утверджувалось священне право людини на життя як дар Божий. Скасовувалася, хоча й на деякий час, смертна кара, встановлювалася система допомоги потребуючим.

Зазначимо також, що вплив християнства по-різному проявлявся у географічному плані: сильніше - на півдні і південному заході Київської Русі, значно слабше - на півночі та північному сході. Відмінність у засвоєнні нових цінностей зумовлювалась не стільки географічною віддаленістю їх від центру, скільки різницею ступеня розвитку міфології. Здавалося б, там, де міфологія піднялась на вищий рівень, опір християнству мав би бути сильнішим. Однак спостерігаємо протилежне: "прочитання" нових візантійсько-християнських цінностей виявилось легшим там, де більш розвинена міфологія. Ступінь інтенсивності проникнення християнського впливу залежав не стільки від активності служителів культу, скільки від рівня дохристиянської народної культури, язичницької міфології, яка вже тоді набуває певного монотейстичного забарвлення. Треба зазначити, що кожна релігія в своїй основі є глибоко синкретичною, оскільки жодна з них не виникла на порожньому місці. Відбувалось нашарування певної релігії на попередні вірування. В результаті цього виникав новий світогляд, що не був схожий на попередній, а певним чином ніс на собі його «відбиток». Це яскраво

прослідковується і на прикладі українського православ'я. Так, слов'янське язичництво, на яке наклалось православ'я, теж поєднувало в складній суміші пережитки глибокої давнини з новими їх формами. Характерно, що при внесенні нового культу, відбувається опанування “вищого світу” богів, так би мовити “каркасу”, а уявлення підкорених народів стають, як правило, своєрідним начинням нової світоглядної системи.

Християнство допомогло звільнитись від невпинної і стомлюючої боротьби з безліччю злих та підступних сил. Воно уніфікувало сили добра та зла, і взагалі підвищило ступінь розуміння нашими предками всезагальних, теоретичних, абстрактних понять і уявлень. Скажімо, слов'янська міфологія не знала таких абстрактних понять, як Правда, Благо, Зло, вони завжди були конкретними. Зло як ідея, зло як зло почало функціонувати у сфері моральних абстрактних категорій із уведенням християнської світоглядної системи [Глушак А.С. Поява християнства в Криму і на Україні. – С. 107].

Важливий момент - введення у людське життя принципів християнського ставлення батьків до дітей і навпаки. В давньоруському суспільстві із прийняттям християнства виникає морально-етична основа захисту прав дитини, яскраво виражена у притчі про блудного сина. І хоча тут йдеться про Бога-Отця і Його заблудних дітей-людей, притча стверджувала і принцип взаємовідносин “батьки - діти”: беззастережну любов " [Лк 15, 10-24]. Але заповіді Божі допускали й зворотнє: "шануй батька та матір" та: "хто злорічить на батька чи матір, - хай смертю помре" [Мт 15, 4]. Християнська віра гарантувала поважливе ставлення до людини і після її смерті - обов'язкове поховання.

З християнством, безперечно, пов'язане зрощення і розвиток трьох найважливіших ідеологем, що глибоко проникли в народну культуру і детермінували український менталітет. Це - ідея соборності, спочатку етнічної, а згодом - національної та державної єдності громадян України. Це - ідея софійності (діалогічності), направленої на людину як “міру всіх речей”, на пошук правди, мудрості через учення про Софію як “Премудрість Божу”. Такий підхід розуміє процес богопізнання як “обожнення” людини, як процес не тільки гносеологічний, а й онтологічний, не лише ідеальний, а й реальний. Адже духовний шлях не можна замінити теоретичним вивченням віри, оскільки тільки літургійна діяльність і релігійний обряд формують віру як “почуття серця”. Така теоретико-методологічна засада Київського християнства формує українську філософію серця (кордоцентричності), філософію переживання (екзистенційну за своїм характером). І, нарешті, християнство сприяло

зростанню моральної відповідальності людини, особи перед Богом і людьми.

Однак, як і кожен крок прогресу, прийняття християнства за його впливом на суспільне життя і духовність України-Руси мало й певні деструктивні моменти. При цьому важливо відзначити, що від'ємність у характері християнства пов'язана з ним не як з духовним феноменом, а перш за все з його інституалізацією. Доцільно розмежувати два близьких, однак далеко не тотожних поняття: християнське вчення як ідеологічну систему з її філософсько-світоглядними соціальними та етнічними потенціями і життєву практику церкви як суспільної інституції. Так зазначимо, що разом з феодалним способом виробництва, спрощенням державної влади, вдосконаленням соціальних структур на Русь прийшло й освячення антагоністичних відносин в суспільстві [Котляр Н.Ф. Введення християнства в давньоруській державі // Український історичний журнал.- 1988.- № 6.- С. 25].

Християнство, поряд з високими проявами людського духу миролюбністю, прагненням до утвердження людських стосунків на принципах любові, поваги, взаємодопомоги дало чимало прикладів, якою небезпечною зброєю може стати релігійна ідеологія в руках політиків-демагогів і фанатиків-ортодоксів. Варто лише згадати хрестові походи, «полювання» на відьом та інакомислячих. Пізнавши силу релігії, можновладці, розраховуючи отримати додаткові важелі впливу на маси та політичні дивіденти, пов'язували своє життя з Церквою. Остання сприяла компрометації багатьох антропних і гуманістичних ідей. Саме за участю церкви в Русі-Україні відбувається нищення усього "поганського", створюється вакуум з метою окреслення точки відліку вітчизняної культури, пов'язаної з християнством.

Під впливом тисячолітньої боротьби християнської церкви супроти «поганського» світогляду та релігії наших предків виробилось негативне відношення до слов'янської міфологічно-язичницької традиції. Поетичні ритуальні свята почали називатись «бісівськими ігрищами», а за участь у них переслідували, вбивали, палили, кидали у тюрми. Тоді як антична міфологія, що була типологічно-тотожна явищу міфології слов'янської, у церковників не викликала такої гострої негативної реакції. Більше того, вони залюбки користувалися її образами, описували сатирів, фавнів, дріад, античних героїв брали їхні назви для позначення абстрактних понять. І це зовсім не вважалось чимось супротивним християнському світогляду [Шевчук В. Таємниче коріння народної культури // Соціалістична культура.-1987.-N 5.- С. 9]. Щодо України-Русі,

то християнство, апелюючи до мертвого слова, навіть освяченого релігією, зневажає живу народну мову, бачить в ній знаряддя поганської віри, вороже ставиться до слов'янської творчості нецерковного характеру. Згодом це обумовило традицію зневаги до свого рідного й заклало в генетичний код українського народу почуття меншовартості та стражденності. Чужим виявилось і підозріле відношення християнства до жінки, що постає «знаряддям диявольської спокуси» [Силенко Л. Мага Віра.-К.,1997.- С. 423].

Варто зазначити, що до реформи Володимира на території Київської Русі була досить розвинена культурна система зі всією належною їй атрибутикою: системою права, моралі, мовних норм, побутової специфіки і т.п. І, мабуть, має рацію О.Белов, коли пише: “Чи не грішимо ми, проголошуючи на весь світ: 1000 років слов'янської культури, писемності, архітектури?” [Белов А. Справедливість - высшая моральная категория язычества // Наука и религия.- 1991.- № 9- С. 15]. Адже храми на Русі були і до її хрещення. Та й культура також - продукт не релігії, а етносу. А що стосується писемності, то мусимо уточнити: 1000 років не слов'янській, а церковно-слов'янській писемності. "Разом з християнством Візантія принесла нам свою культуру, а не культуру взагалі, і Володимир тільки додав християнську культуру до своєї рідної батьківської культури" [Воропай О. Звичаї нашого народу. В 2-х т. -К., 1991.-Т.1.- С. 11]. Водночас із сприйняттям церковно-візантійської культури, справедливо зазначає І.Лисняк-Рудницький, на Русь переноситься той же застій, що мав місце у Східно-Римській імперії середніх віків [Лисняк-Рудницький І. Україна між Сходом і Заходом // Історія української філософії.-К., 1993.- С. 519].

Важливо також підкреслити те, що упровадження християнства в Київській Русі відбувається, головним чином, не місіонерським чи еволюційним шляхом, а шляхом насадження зверху, шляхом жорсткої ломки язичницьких традицій. Злам народного віросповідання, безумовно, вплинув на всі подальші соціокультурні процеси, порушивши соціальний вектор національної коеволюції. Примусове зречення язичницького минулого, яке суперечило вимогам нової релігії, стало духовним зламом, що набув масштабів духовної трагедії, першим кроком у дистресовому досвіді українського народу. У подальшому це призведе до певної закономірності «коливання» нашої історії між Сходом і Заходом: введення християнства - монголо-татарське нашествя - реформи Петра Першого - Жовтнева революція - демократичні реформи початку 90-х років ХХ століття... Але, незважаючи на те, що між київським християнством з його

платонівсько-візантійською традицією, яке напевне, було найбільш сприятливим киеворуській ментальності і сучасним християнством лежить велике проблемно-дистресове поле. Український соціокультурний простір сьогодні не може бути осмислений поза нелінійним вектором християнської історії.

Однозначним тут є тільки те, що факт впровадження християнства і його подальший вплив на вітчизняний соціокультурний простір був далеко неоднозначний, а «досконалість» його була і є не зовсім універсальною. У цьому процесі існує умовна межа конструктивного й деструктивного впливів християнства на українську культуру, національний менталітет і наші стереотипи буття і мислення. Невдячна справа сьогодні прораховувати, що було б, коли б ми не увійшли за допомогою християнства у європейську логоцентричну систему, зберегли б цнотливість власних культурних засад тощо. Факт відбувся і можна лише констатувати, що він був певною історичною неминучістю, яка детермінувала поліфонію векторів культурного розвитку різних народів у залежності від того, на який ґрунт впали зерна християнства.

*О.Недавня** (м. Київ)

УРОКИ КРИЗИ УКРАЇНСЬКОЇ ЦЕРКВИ XVI СТОЛІТТЯ

Сьогодні, коли Україна стала на шлях незалежності, на шлях входження до європейської спільноти, варто самокритично проаналізувати пережите, щоб нашу ходу не обтяжував і не заплутував тягар давніх помилок та прорахунків. Українська історія постає як історія суворой боротьби нації за самовизначення та існування взагалі. Чи можна уявити собі таку українську долю, гортаючи ранні славні сторінки нашого дієпису? Новохристиянська Київська Русь часів князів Володимира Великого та Ярослава Мудрого - це потужна й авторитетна європейська країна, яка пишалася своїм духовним злетом та земними здобутками. І ось через п'ять століть вона стала землею без власної державності, що відставала у всебічному поступі та перебувала у глибокому церковному

* Недавня Ольга – стажист-дослідник Відділення релігієзнавства Інституту філософії ім.Г.С.Сковороди НАН України

занепаді. Криза української церкви, як фокус і ключ до багатьох взаємопов'язаних українських проблем, була предметом особливо гострої стурбованості її сучасників та предметом роздумів багатьох поколінь її дослідників.

Які ж головні причини кризи ними називаються? По-перше, іноземний тиск та іновірний вплив, або ж - відсутність рідної державної влади. По-друге, неадекватна ситуація (неефективна, корислива чи й руйнуюча) участь в українському церковному житті східних патріархів. По-третє, відступлення української церкви від своїх первісних традицій, причому автори православного спрямування розуміють це насамперед як невіддале використання старих добрих практик в умовах іноземного-іновірного упослідження, а на думку авторів католицького спрямування - це відхід української церкви від початкових, вселенських засад, здійснений в умовах візантійського підпорядкування.

Таким чином, причини церковної руїни, переважно чи принаймні значною мірою, виносяться поза межі спроможного контролю українських вірних. Українська церква розглядається скоріше як пасивна жертва несприятливих обставин. Але ж йдеться про кризу церкви - інституції, побудованої українцями для задоволення, підтримування та спрямування своїх релігійних потреб. Тоді необхідно поставити питання: чому українська християнська спільнота не могла своїми силами справлятися з внутрішніми клопотами та зовнішнім впливом і тиском?

З вищенаведеного означення причин кризи виходить, що в українській церкві не було б таких руйнівних проблем, якби, по-перше, ніхто на неї не зазіхав, чи зазіхання кимось нейтралізувалися (наприклад, своєю державною владою), по-друге, якби константинопольський патріарх завжди дієво і альтруїстично нам допомагав, і, по-третє, якби українці, незважаючи ні на яку експансію, послідовно плекали власні християнські традиції.

Однак практично не буває таких ситуацій, коли будь-яке явище існує і розкривається серед максимально сприятливих обставин без перешкод та боротьби. Якщо якась організація діє добре лише в умовах близьких до ідеальних для неї, то вона є засадово несамодостатня. Така організація, в даному разі церковна, функціонує задовільно тільки в певному ареалі, що більш-менш відповідає необхідним умовам. Коли ж останні погіршуються - як у випадку з українською церквою, особливо під іноземним зверхництвом, також і з самим Константинопольським патріархатом під мусульманами, - тоді в тій чи іншій мірі страждають церковні теорія і практика. Теорія піддається надто легко різноманітним

вितлумаченням задля виправдання вимушених практичних форм. Практика перетворюється в складну й малозлободенну ритуалістику, або - в дещо примітивізовану обрядовість, втрачає в очах вірних свій первісний сенс. Більше того, вироблені свого часу в кориснішій ситуації традиції вповертаються відверто проти ладу в церкві (наприклад, патронат в українській церкві - за Речі Посполитої, допущення вирішального слова світського володаря як при обранні, так і при зміщенні патріарха в Константинопольському патріархаті - під султанською владою).

При цьому іноземний-іновірний тиск може додатково ускладнювати і поточну церковну ситуацію і розуміння її суті та коренів вірними, як це і було в Україні під польсько-литовською зверхністю. Але навряд чи правомірно перекладати переважно на зовнішні обставини відповідальність за такий глибокий розлад українського церковного життя, який наступив у XVI столітті.

Покоління тодішніх українських християн не мали особистого позитивного церковного досвіду. До них дійшли лише ідеалізовані передання про “старі добрі часи”. Ця успадкована пам’ять про церкву “Київського християнства” в могутній Київській Русі не доносила чіткого поняття ані про причини, завдяки яким ті часи і та церква були добрими, ані про те, якою саме остання була. Однак принаймні “верхи” (і найперше церковної ієрархії) мали можливість звернутися до писемних джерел: літописів, віроповчальної літератури, церковного законодавства і т.д.

Користуватися всім цим можна по-різному. Багато важить установка, з якою особа за справу береться. В ідеалі це мав би бути самокритичний настрій на пошуки насамперед власних помилок на церковному шляху. Але над українцем XVI-XVII століть надто тяжіла дуже несприятлива для виважених досліджень та розмірковувань ситуація релігійного протистояння, що упереджувало й погляд в минуле. Антикатолицьке налаштування могло знайти собі опертя на певні уривки літописних розповідей (тенденційно викладених),¹ на полемічні послання митрополитів-греків, вже не кажучи про тогочасні суперечки та звинувачення (в тому числі й з протестантського табору).

Однак вищезгадані пам’ятки вміщують й інші відомості, базуючись на яких можна зробити зовсім відмінні висновки. І це не тільки ті фрагменти, які зберегли окремі сліди, що суперечать попередній точці

¹ наприклад, в Повісті врем’яних літ є запис, датований 70-ми роками XI ст., що печерський монах бачить диявола в образі поляка: “Златоструй. Древняя Русь X-XIII веков”. - Москва, 1990. - С.94

зору,¹ і які можуть не привернути належної уваги, коли не входять в поле цілеспрямованих розвідок. Цінні свідчення про церковний розвиток та його проблеми чекають на людину, що намагатиметься встановити хронологію кризи і шукатиме початок неканонічної, негідної практики в українській церкві. Виявляється, що такі були в ній в період не тільки “допольський”, але й “долитовський”. Розглянемо приклади з часів до XIV століття.

1) Чим, якщо не принциповим, програмним порушенням церковних канонів, було присилання з Константинопольського патріархату митрополитів на управління українською ієрархією (замість тільки посвячення вибраних на місці).

2) Дрібніші порушення канонів (що їх можна інакше назвати псуванням церковної практики, характеризувати як моральну нечистоту духовництва, котрі вочевидь виявилися у XVI столітті, наприклад симонія внутрішньоцерковна і зовнішня, вже були предметом серйозної стурбованості церковного собору 1274 року. Але й тоді він спромігся лише поставити формальні обмеження (певну таксу) щодо симонії, розповсюджені від патріарха й митрополита до священників, дияконів, намісників та десятників. Ось що констатує з цього приводу М.Грушевський: “... практика оплат за ставлення ... була перенесена з Візантії” [Грушевський М.С. Історія України-Руси. – К., 1993. - Т.Ш. - С.29].

3) Втручання світських в організаційні церковні справи (котрі як не-як вимагають спеціальних знань, підготовки) набуло в XVI столітті відверто скандальних форм, однак не можна це розглядати як якусь новину. Хіба ж не порушувалися церковні канони не тільки ставленням, але й скиданням митрополитів княжою волею ще з XII століття (наприклад, літопис свідчить про усунення Кліма Смолятича і його наступника Костянтина за князів Ростислава і Мстислава), вже не кажучи за єпископів. І знов той же М.Грушевський підкреслює, що такі дії “не скандалізували духовенство, бо вони вповні відповідали практиці візантійській, і навіть до певної міри саме духовенство, переносючи сю практику з Візантії, витворяло її у нас” [Грушевський М.С. Там само. - С.291]. Дійсно це є цілком в дусі цезаропапізму. Варто тут хоч би мінімально коротко зупинитися на розгляді того, як могли

¹ наприклад, в Повісті врем'яних літ папа згадується як заступник слов'янського богослужіння: “Златоструй...”- С.47-48; хрестоносці прославляються, привірюються до блажених : в Іпатієвському літописі за 1190 рік: “Полное собрание русских летописей”. - Москва., 1962. - Т.2. - С.667-668.

цезаропапійські риси проникнути в релігійне життя Русі-України.

В дохристиянській Київській Русі, як і в іншого автохтонного населення Європи, служителі культу не були підручниками князя і виступали окремими авторитетами. Їх думку поважала громада. Остання відала, як правило, мирськими справами, зрозумілими всім її членам, і віддавала Богу Бонове, шануючи компетенцію хранителів вірувань. Однак після введення християнства книзі, сприяючи церковній розбудові, інколи не втримувалися від спокуси авторитарного втручання в церковні справи. Духовні з Візантії з цим мирилися не тільки тому, що були не в силі серед перших труднощів становлення ієрархії обійтися без допомоги світських володарів, а й тому, що взагалі так звикли. Тим часом на приклад своїх князів дивилося суспільство. У церковному “порядкуванні” брали участь миряни, здебільшого це були князі, магнати, шляхта, королі. Але коли таке взагалі допускається, то якими принциповими аргументами, якими організаційними засобами можна було обмежити те “порядкування” демократичними соборними рішеннями і упередити цезаропапійське свавілля королів, панів та будь-яких можновладців?

Отже, в розвиток української церкви увійшли саморуйнуючі моменти ще задовго до литовсько-польської займанщини. Після неї негаразди закономірно наростали й ускладнювалися. Так, патронат в XVI столітті легалізував втручання світських в церковні справи і водночас симонію. Ніхто не в змозі сказати, якою була б доля української церкви без литовсько-польської зверхності. Але якщо закладені проблеми давалися взнаки вже в XII-XIII століттях, то навряд чи можна вважати, що ця доля була б безхмарною.

Доводиться констатувати, що корені деградаційних процесів в українській церкві сягають ще періоду активного запровадження в ній практики візантійської церкви, яка не сприяла розвою українського церковного життя. Надто вже український суспільний, духовний поступ відрізнявся від візантійського (відмінні етносубстрат, геополітичне оточення, а тому і різноспрямований розвиток громадських, владних, релігійних відносин), щоб стало можливим тут формування вповні здатного до виживання й прогресу церковного організму, орієнтуючись на приклад візантійської церкви.

Однак церковний занепад в добу, коли релігія й ідеологія, релігійна й національна приналежність слабо розрізнялися, став небезпечною загрозою бездержавній нації. Адже після сторіч східнохристиянського підпорядкування, підпавши владі західнохристиянських сусідів, багато українців не стали заглиблюватися в пошуки внутрішніх причин своїх негараздів, зручно звалюючи вину на іновірців, які їх своїм тиском справді поглиблюють.

Відповідно, багато хто за порядком почав звертатися до “єдиноверцев” з Північного Сходу (з усіма фатальними наслідками).

Але не всі. Частина українців вже в кінці XVI ст. з абсолютно слухним, як швидко підтвердилося, скепсисом дивилася на християнський (і політичний) Схід.

Відзначимо, що нині нащадки іновірів Берестейської унії і засновників єдності української церкви з Римом у своїй переважній більшості не тільки збереглися як християнська нація, а й, що важливо, виховуються як дієві й послідовні патріоти незалежної України.

*Ю. Хитровська** (м.Київ)

ПРИЄДНАННЯ УНІАТІВ ДО ПРАВОСЛАВНОЇ ЦЕРКВИ (1839 р.): ВИТОКИ, ХІД, НАСЛІДКИ

Нинішні складні міжконфесійні відносини в Україні примушують дослідника звертатися до їх витоків. З огляду на це порушене нами питання викликає підвищений інтерес.

Однією з найпомітніших подій в історії Російської православної церкви XIX ст. було приєднання до неї у 1839 році уніатів. Ліквідацію унії і навершення уніатів у лоно РПЦ, а разом з тим послаблення польського поміщицького землеволодіння і тісно з ним пов'язаної католицької церкви, самодержавство намагалося здійснити ще у другій половині XVIII ст. У 1794 році Катерина II видала наказ про викорінення унії, але не встигла його реалізувати [Церковь в истории России (IX в. - 1917 г.): Критические очерки. - М., 1967. - С.220].

Наприкінці 20-х років XIX ст. питання про ліквідацію греко - католицької церкви постало знову. Воно було тісно пов'язане із урядовим планом злиття Правобережної України з Російською імперією в одне ціле. По-перше, уряд мав намір перебрати контроль за церковним життям від Апостольської столиці у свої руки. По-друге, він прагнув послабити "польський вплив" на Правобережжі, підтримку церквою польського національно - визвольного руху. По-третє, планувалося шляхом підпорядкування греко-уніатської церкви православному відомству забезпечити уніфікацію церковного життя та впливи РПЦ і в такий спосіб посприяти русифікації краю. По-четверте, поживитися за рахунок церкви (капітали православної церкви контролювалися державою). По-п'яте,

* Хитровська Юлія – аспірантка Київського університету культури

імперський уряд хотів мати на Правобережжі цілком приручену церкву, слухняне знаряддя для ідеологічного обслуговування політики самодержавства.

Державна церква мала насамперед виконувати ті ролі, які на неї покладає держава. Їх зміст був викладений в клятві, яку, відповідно до Сенатського наказу від 22 квітня 1722 року, духовенство повинне було обов'язково складати. Клір зобов'язувався бути "вірним, добрим і слухняним рабом і підданим" імператора і його законних спадкоємців, боронити і захищати права і прерогативи імператорської влади, не щадити в потрібних випадках і "живота свого", повідомляти про будь-яку небезпеку для інтересів імператорської влади і "таємні справи", які будуть йому доручені, тримати в цілковитій таємниці. Обов'язком було також насадження вірнопідданських почуттів серед православного населення. Важливим фактором було й те, що очолював таку церкву не римський папа, а російський цар. Правлячі кола імперії враховували настрої народу: католицизм сприймався більшістю населення як чужа йому, "польська" релігія, і вже навіть з цієї причини він не міг належним чином виконувати визначене самодержавством соціальне замовлення [Крижанівський О.П., Плохій С.М. Історія церкви та релігійної думки в Україні. В 3-х кн. - Кн. 3-тя. - К., 1994. - С.226]. По-шосте, уряд не збирався послаблювати на території всієї імперії релігійні настрої селянства, а, навпаки, хотів ще більше посилити їх, щоб тримати його у цілковитій покорі. Саме таким зручним інструментом в руках властей мала виступити православна церква.

Головну роль у процесі приєднання уніатів до православної церкви взяв на себе уніатський єпископ литовський, яким на той час був Йосип Семашко, а пізніше - православний митрополит литовський. Йому активно допомагали: міністр народної освіти О.С. Шишков, його заступник граф Д.М. Блудов і начальник відділу іноземних віросповідань Карташевський. Записка уніатського єпископа литовського Йосипа Семашка про потреби уніатської церкви і шляхи приєднання її до православної церкви, розглянута російським імператором Миколою I, стала приводом до появи Сенатського наказу від 22 квітня 1828 року "Про заснування Греко-уніатської Духовної колегії". В ньому проголошувалося створення особливої Греко-уніатської Духовної колегії. Отож уніатський департамент відокремлювався від римсько-католицької колегії. Вона повинна була складатися з одного єпископа і архімандрита (призначалися урядом), і чотирьох протоієреїв, обраних місцевими єпархіальними архієреями і Консисторією. Управління греко-католицькими церквами в Російській імперії, під безпосереднім керівництвом Греко-уніатської Духовної Колегії, надавалося двом єпархіальним начальствам, при них засновувалися кафедральні собори: перший - білоруський в місті Полоцьку, другий - литовський в Жировицькому

монастирі Гродненської губернії - осідку Брестського уніатського єпископа. В наказі також проголошувалося про скасування Луцької латинської єпархії, ставилася ціла низка перешкод розвитку базилянського ордену [Полное собрание законов Российской империи. Собр. 2-е. СПб., 1830. - Т.Ш. - №1977]. Водночас, в Петербурзі було засновано Таємний комітет, який повинен був займатися уніатськими справами. До комітету увійшли: митрополит Філарет, обер - прокурор Синоду князь Петро Міщерський, князь О.М.Голіцин і голова Державної Ради та Комітету міністрів князь В.П.Кочубей. Фактично, керівництво справами комітету знаходилося в руках міністра внутрішніх справ Д.М.Блудова і уніатського єпископа литовського Йосипа Семашка. Робота, спрямована проти унії, зводилася тепер до систематичного літургійного й обрядового зближення уніатської церкви з православ'ям, зокрема вийшов спеціальний урядовий Катехізіс, у Москві були надруковані нові молитовники та церковні книжки. Уніатські семінарії, після їх ревізії, за наказом Йосипа Семашка були перетворені в православні [Аскенази Ш. Царство Польское. 1815 - 1830 гг. - М., 1915. - С.109].

Злиття уніатської церкви з російською православною пришвидшилося польським повстанням (так званою листопадовою революцією) 1830 - 1831 років. Саме воно зіграло вирішальну роль у процесі заборони унії в Російській імперії. Таємний комітет енергійно готував приєднання уніатів до православної церкви. До 1834 року єпископами всіх уніатських єпархій стали прибічники приєднання. В січні 1837 року греко-католицька церква була підпорядкована обер-прокурору Синоду. Одночасно проводилася відповідна обробка нижчого духовенства. Традиції уніатської церкви намагалися поєднувати з традиціями православної: в греко-католицьких храмах створювалися іконостаси, в богослужінні почали використовуватися молитовники московського зразка, уніатським священикам заборонялося голити бороду. До кінця 30-х років 1200, тобто дві третини, священиків Литовської і Білоруської єпархій дали свою згоду на воз'єднання з православ'ям [Церковь в истории России (IX в. - 1917). - С.220].

Остання крапка в цьому процесі була поставлена 12 лютого 1839 року на соборі уніатського духовенства у Полоцьку. Саме тут був підписаний єпископом литовським Йосипом, єпископом брестським Антонієм, єпископом оршанським Василієм та іншими представниками вищого греко-католицького духовенства Соборний акт про приєднання уніатської церкви до православної, складений на ім'я імператора для розгляду. Під цим актом поставили свої підписи 1305 уніатських священнослужителів і ченців [ЦДІАК України.-Ф.442,-Оп.413.-Спр.1.-Арк. 45].

У ньому єпископи, священство і духовна паства уніатської церкви зверталися до російського імператора Миколи I з проханням приєднати уніатську церкву до православної, але за певних умов: по-перше, єпископам і

священству Найсвятіший Синод повинен був надати соборне благословення; по-друге, управління підпорядкованих єпископам і священству паств імператорський уряд повинен здійснювати відповідно Слово Божому, церковними правилами і розпорядженнями Найсвятішого Синоду; до різноманіття місцевих звичаїв, які не стосуються догматів і таїнств віри, ставитися з апостольською поблажливістю, повертати паству до "стародавньої одноманітності вільним переконанням, із лагідністю й довготерпінням"; по-третє, управління приєднаних єпархій і училищ залишити без змін (воно належним чином погоджене із управлінням православних єпархій); по-четверте, греко-католицьку Духовну колегію поставити у залежність від Синоду за ієрархією на рівень Московської і Грузино-Імеретинської контор та іменувати Білорусько-Литовською Духовною Колегією; по-п'яте, єпископа Литовського Йосипа призначити головою цієї Духовної Колегії із піднесенням його у сан архієпископа [Там само. - Арк.45 зв.].*

Імператор Микола I наклав на Соборний акт свою резолюцію: "Дякую Богу і схвалюю". На згадку про злиття церков було виготовлено медаль із такими викарбуваними на ній словами обер-прокурора Синоду М.О.Протасова: "Відторгнуті насильством воз'єднані любов'ю".

В присутності Найсвятішого Синоду єпископу Литовському Йосипу була вручена грамота, яка містила в собі звернення до приєднаних уніатських єпископів і духовенства про схвалення російським імператором усіх висунутих у Соборному акті умов, а потім в "домовій церкві" Синоду біля вівтаря він присягнув на сан архієпископа [ЦДІАК України. - Ф.442.- Оп.413.- Спр.1. - Арк.46].

17 березня 1839 року уніатську церкву було підпорядковано обер-прокурору Синоду. У квітні того ж року Синод, відповідно до імператорської резолюції, видав постанову про приєднання греко-католицької церкви до православної, а також про нагляд за тим, щоб у підпорядкованих колишньому уніатському духовенству церквах використовувався лише "Східний Нікейсько-Царгородський символ православної віри", і щоб у церковних молитвах згадувався Найсвятіший Синод відповідно до встановлених правил. Також з цього часу в графі, в якій зазначалося віросповідання, замість греко-католицького, треба було писати: православний [ЦДІАК України. - Ф.442.- Оп.413.- Спр.1. - Арк.47].

Для "запобігання можливих протидій як з боку римсько-католицького

* примітка: 23 червня 1839 року вийшов Сенатський указ "О присоединении греко-униатской церкви в России в полное общение православно-кафолической Восточной Церкви и в нераздельный состав Церкви Всероссийская", в якому були підтверджені всі статті Соборного акту (Полн. собр. законов Российской империи. - Т.14. - №12467).

духовенства, так і з боку поміщиків католицького віросповідання" генерал-губернатори західних губерній одержали спеціальну інструкцію. Цікавим є те, що ця інструкція, яка підписана київським військовим, подільським і волинським генерал-губернатором Д.Г.Бібіковим, була підготовлена заздалегідь, ще в січні 1839 року) [Там само.- Арк.2]. Згідно з нею, генерал-губернатори особисто і через начальників губерній, а останні через військово-повітових начальників і міські та земські поліції повинні постійно слідкувати за тим, щоб духовенство й поміщики римсько-католицького віросповідання ні відверто, ні таємно не наважувалися порушувати урядові розпорядження про приєднання уніатів до православної церкви, щоб ні в містах, ні в селищах не допускали ані найменшої непокори начальству, тим більше порушення загального спокою. Крім того, генерал-губернаторам на три роки надавалося додатково до вже існуючого штату державних службовців по одному чиновнику для особливих доручень, які б не походили ні з місцевих поміщиків, ні з мешканців Західного краю і не сповідували б католицьку віру, а також штабс-офіцери військового відомства з наданням йому на прожиття і на роз'їзди потрібні грошові суми з місцевих казначейств [Там само. - Арк.2 зв.]. Вводився також прямий поліцейський нагляд за селянами. У вигляді обов'язку він покладався на поміщиків й орендарів казенних маєтків. Зазначалося, що генерал-губернатори, як особисто, так і через начальників губерній, "обережно, але твердо", повинні були застосовувати до останніх санкції в тому випадку, коли в їх маєтках виникали якісь заворушення, а також у випадку неповаги і приниження парафіянами своїх духовних пастирів [Там само.- Арк.3]. Генерал-губернатори, а відповідно до їх настанов, і начальники губерній, залежно від ступеню благонадійності греко-католицьких парафій і місцевих поміщиків римсько-католицького віросповідання й від відсотка парафіян серед загальної кількості місцевого населення, повинні були обрати зручні пункти в містах і селищах для розміщення в них урядових військ постоем, не обтяжуючи однак при цьому без потреби греко-католицькі парафії. Для введення військ у повіти, в яких вони були відсутні, але в них могла виникнути негайна потреба, генерал-губернатори повинні встановити зв'язок із військовим міністерством для вироблення відповідного розпорядження [ЦДІАК України. - Ф.442.- Оп.413.- Спр.1. - Арк.3 зв.].

Що ж стосується римсько-католицького духовенства, то генерал-губернатори як особисто, так і через начальників губерній, могли інформувати католицьких єпископів і вище духовенство, що урядові заходи щодо унії не стосуються їх пастви і не повинні ні відкрито, ні таємно діяти проти православної церкви. Від католицьких єпископів вимагався пильний нагляд за тим, щоб підвладне їм духовенство утримувалося від будь-якого виконання обрядів для колишніх греко-католиків, від нав'язування їм своїх догматів і від

приниження православної віри під загрозою суворого покарання [Там само.- Арк.4].

Цивільним губернаторам без дозволу генерал-губернаторів не дозволялося видавати паспорти римсько-католицьким ченцям у випадках їх переїзду із однієї губернії до іншої під виглядом родинних чи інших потреб, окрім тих випадків, коли вони надсилаються за розпорядженням їх власного єпархіального начальства. Крім того наголошувалося, що потрібно наглядати за тим, щоб католицькі ченці без крайньої потреби не залишали свої монастирі.

В документі також зазначалося, що в разі надходження генерал-губернатору повідомлення греко-католицького єпархіального начальства про неблагонадійність священнослужителів і ченців, вони повинні висилати їх у великоросійські монастирі. Осіб, які виявили свою непокору "меншою мірою фанатизму", відсилати до монастирів, розташованих у південних губерніях [Там само.- Арк.4 зв.]. Генерал-губернаторам надавалося також право звільняти з посад предводителів дворянства, міських і земських справників, якщо буде виявлена якась протидія їх розпорядженням уряду. При цьому зазначалося, щоб такі посади займали перевірені "особи від корони" лише православного віросповідання. Якщо ж римсько-католицьке духовенство наважиться виступити проти православної церкви чи підбурювати греко-католиків проти їх приєднання до православ'я, то розповсюджувачів таких "шкідливих" думок слід було переселяти у великоросійські губернії, які не межують із західними, а на випадок збройного заклоту, передавати його учасників до трибуналу [Там само.- Арк.5].*

Подібні заходи повинні були застосовуватися також і до тих цивільних осіб, які в чомусь порушували урядові розпорядження. У випадках, коли б поміщик чи орендар маєтку сприяв супротиву колишніх греко-католиків, генерал-губернатору надавалося право виселяти їх із маєтків як неспроможних утримувати селян у покорі, а маєтки слід було віддавати в казенне управління. Генерал-губернатори про всі свої розпорядження щодо духовних і цивільних осіб повинні були повідомляти у Міністерство внутрішніх справ чи обер-прокурору Синоду.

В інструкції окремим пунктом обіцялася грошова допомога і винагорода духовним особам, які належним чином будуть виконувати усі урядові розпорядження щодо приєднання. Підкреслювалось, що лише у

* 4 лютого 1839 року був виданий урядовий наказ, оголошений Міністром Юстиції, "Про приєднання до Литовської єпархії греко - уніатських церков Білоруської єпархії", тобто церков, які знаходяться у Волинській і Київській губерніях (Полное собрание законов Российской империи. Собр. 2-е. -Т.XIV. - С.128 (№11995).

перевірених випадках генерал-губернатори можуть вдаватися до суворих заходів, а також визнавалась необхідність узгодження дій усіх гілок влади для досягнення успіху в такій непростій справі, як приєднання уніатів [ЦДІАК України. - Ф.442.- Оп.413.- Спр.1.- Арк.5 зв.].

Подібні інструкції у березні 1839 року були надіслані також Військовому міністру, Управляючому Міністерством внутрішніх справ і земським справникам. Для того, щоб зрозуміти те, як проходив процес приєднання греко-католиків до православної церкви, слід звернутися до документальних свідчень. Як видно з листа архієпископа Литовського Йосипа до київського військового, подільського і волинського генерал-губернатора Д.Г.Бібікова, в підвладній йому єпархії духовенство, а в своїй більшості і миряни були підготовлені до офіційного акту приєднання уніатів до православної церкви. В усіх парафіях були проведені заміни священників, які не виявляли належної благонадійності.

У вересні 1839 року Д.Г.Бібіков видав спеціальне розпорядження губернаторам про надання інформації і допомоги чиновнику для особливих доручень майору Гайворонському, який по службовим справам відряджався на Правобережжя для виявлення "напрямку думок" ксьондзів, греко-католицького духовенства і парафіян щодо приєднання уніатів до православної церкви, а також з'ясування того, у якому стані знаходяться колишні уніатські парафії [Там само. - Спр.5 (3ч.). - Арк.287].

Гайворонський повідомив, що всі церкви і монастирі Литовської єпархії оснащені предметами культу і упорядковані відповідно до приписів РПЦ. Він наголосив також на тому, що серед священників він помітив бажання змін, багато з них вже відпустили бороди і волосся [Там само. - Арк.669]. Колишні уніатські церкви приводяться у належну форму завдяки пожертвам простого люду, на відміну від їхніх господарів. Все це, на думку Гайворонського, свідчить про покірність народу і про його прихильність до РПЦ, бо ж "польська" релігія для нього чужа. Майор також повідомляє, що колишні священники-уніати щиро радіють з приводу приєднання і сподіваються, що разом з ним вони отримають від уряду потрібну допомогу у вирішенні своїх потреб, а їх дітям в наступному відкриється шлях до здобуття освіти поряд із російським духовенством [ЦДІАК України. - Ф.442.- Оп.413.- Спр.5 (3ч.). - Арк.669 зв.].

В повідомленні зазначається, що порівняно з римсько-католицьким духовенством колишні уніатські і православні священники живуть убого, а польські пани відверто негативно ставляться до всього російського, байдуже ставляться до потреб священників і церкви, натякаючи при цьому на те, що це не входить в їхні обов'язки. Гайворонський водночас зауважує, що поміщики в Південно-Західних губерніях з часу знищення унії почали ще неприхильніше ставитися до православної церкви. Це видно хоча би з того

факту, що якщо раніше вони хоч іноді відвідували православні храми і до священників ставилися прихильно, то тепер вони не роблять ніяких пожертв для церкви, в православні храми взагалі не навідуються, хоч відверто й не показують священникам свою неповагу до них, певно побоюючись суворого покарання з боку уряду.

Із рапорту Житомирського земського справника від 14 грудня 1839 року, видно, що місцеві священники з поважністю і старанністю ставляться до розпоряджень уряду. Поміщики, посесори, адміністратори й управителі панських маєтків не беруть участі у перетворенні колишніх греко-католицьких церков в православні, але вони відкинули думку про будь-яку протидію цьому, вважаючи приєднання уніатів вже вирішеною справою. При цьому звертається особлива увага на пануючу аморальність серед місцевих жителів, що сприяє їхньому байдужому ставленню до переходу уніатів до православ'я. Земський справник зауважує також на тому, що деякі місцеві священники і парафіяни розглядають приєднання греко-католиків до православної церкви справою досить новою, а тому наголошують на необхідності обережного ставлення до них.

Таким чином, процес навернення уніатів в православ'я як інтенсивний і зверху санкційований процес розпочався в 1834 р. Загальна кількість уніатів на Правобережній Україні, в Білорусії і Литві сягала на той час 1,5 млн. осіб. На Правобережжі 130 тисяч уніатів було відносно швидко навернено у православ'я. Початковий етап переходу проходив доволі спокійно. Проте дещо пізніша реакція уніатів на дії уряду була неоднозначною. Парафіяни колишнього греко-католицького віросповідання масово відмовлялися від виконання треб (сповіді і евхаристії) за православною традицією. Так, від сповіді і евхаристії, посилаючись на місцеву шляхту, відмовилася 1000 парафіян із селищ Дідковичі, Бехів і Пашин Овруцького повіту [ЦДІАК України. - Ф.442.- Оп.413.- Спр.5 (1ч).- Арк.9]. Теж саме вчинили 200 мешканців селищ Ходаків, Купця і Барда Волинської губернії [Там само.- Арк.28]. В Овруцькому повіті Виговської парафії в селищі Слобідка, внаслідок антиурядової промови колишнього уніатського священника, парафіяни відмовилися ходити на сповідь і хрестити своїх дітей за православним звичаєм [Там само.- Арк.31]. У всіх цих випадках пасивної непокори урядовим розпорядженням про перехід уніатів у лоно православної церкви до останніх з боку владних структур були застосовані примусові заходи. Колишніх уніатів, під страхом суворого покарання змушували обіцяти бути покірними і виконувати всі розпорядження уряду як "вірні підданих" свого імператора.

Колишніх же уніатських священників, які не давали згоду на приєднання до православної церкви і відмовлялися давати спеціальні підписи, примушували під загрозою заслання у великоросійські губернії,

виконувати всі урядові розпорядження про приєднання до православної церкви. Існує велика кількість справ, які красномовно свідчать про те, що найупертіших уніатських священиків під арештом везли в Київ, де вони перебували у в'язниці. Якщо ж і там вони стояли на своєму, тоді їх засилали в монастирі, розташовані у великоросійських губерніях. Після перебування там вони здебільшого погоджувалися на приєднання коли завгодно і до чого завгодно. Були випадки, коли непокірних священиків зганяли до православних храмів і під загрозою заслання примушували ставити підписи. Тих, хто відмовлявся це робити, сікли різками, часом до смерті [Церковь в истории России (IX в. - 1917) : Критические очерки. С.221].

Як особливий вид пасивного опору оправавленню, був перехід уніатів, як священнослужителів, так і цивільних осіб, в католицьку віру. Але поряд із пасивними різновидами супротиву, невдоволені використовували й активні форми. Особливо великі заколоти селян-уніатів вибухнули в Овруцькому повіті Волинської губернії, які були жорстоко придушені урядовими військами [Ястребов Ф. Вказ. праця. С.150].

Проте, незважаючи на жорсткі примушування, невдоволення заходами уряду так і не було здолано до кінця, хоч протягом 40 - х років XIX ст. й зростала кількість православних церков за рахунок уніатських. Навіть після декількох десятиліть, які минули з часу приєднання греко-католиків до православної церкви, уряд за допомогою військово-чиновницької адміністрації змушений був знову й знову наvertати уніатів у православ'я. Особливо гостро це невдоволення виявилось під час нового польського повстання 1863 року. Відтак сподівання самодержавства на швидке вирішення уніатського питання не справдилися.

*А.Московчук** (м. Чернівці)

ЕВОЛЮЦІЯ ХРИСТИЯНСТВА: ВІД ВНУТРІШНЬОЇ СВОБОДИ ОСОБИСТОСТІ ДО ОФІЦІЙНОГО ХРИСТИЯНСТВА І ДЕРЖАВНОЇ РЕЛІГІЇ

Яким було первісне християнство і які зміни настали в процесі його еволюції в наступні століття? Філософсько-екзегетичний аналіз євангелій і апостольських послань, книги Діянь Апостолів певною мірою дозволяє відповісти на це питання. В даному випадку йдеться про рефлексії вчення засновника цієї течії в іудаїзмі в порівнянні його з

* Московчук А. – пастор Церкви Адвентистів сьомого дня м.Чернівців

наступними стадіями еволюції християнства.

По-перше, Ісус Христос був скоріше вчителем, засновником морально-етичного вчення, ніж засновником церкви. Він не залишив після себе чітко зафіксованих догматів віровчення і священних книг й сконцентрував свою увагу на моральному і духовному удосконаленні та звільненні особистості. Коментуючи закон Мойсея і пророків Старого Заповіту, Ісус Христос поступово відходив від букви іудаїзму, надаючи пріоритетність пізнанню істини, яка повинна зробити людину вільною. Духовна свобода і моральне удосконалення - взаємопов'язані парадигми його проповідей, притч, повчань. Догматичні основи і зовнішні прояви релігійності - головний об'єкт його неперевершеної критики [Див: Євангеліє від Матвія 5-7 і 23 глави].

По-друге, у центр свого вчення Ісус Христос поставив людину як вищий об'єкт у процесі творення всесвіту з її духовними потребами. Він явився людям не в якості очікуваного царя Ізраїлю з роду Давидового, а як скромний вчитель і проповідник, який приніс всім знедоленим і обтяженим духовне визволення через усвідомлення ними своєї недосконалості, приніс віру в можливість кращого життя в майбутньому (на цьому побудована, власне, концепція його Заповідей Блаженства". Пригнічений люд вабило у вченні Ісуса Христа те, що всі люди є рівні і повинні бути об'єднані братньою любов'ю, що всіх любить Бог і неодмінно допоможе їм, якщо вони сприймуть всім своїм серцем, всіма помислами, всім своїм еством просту і взаємопов'язану морально-етичну парадигму: Любити Бога, любити ближнього.

Таким чином, відкривалось більш раціональне пізнання буття "після мене", яке турбувало людей. Те, на що не давали вже відповіді ні язичницькі релігії, ні високий рух грецької філософії, ні велична елінська культура, ні класичне римське право з опрацьованим укладом життя, ні іудейський монотеїзм з Божим законом в талмудичному тлумаченні, давало відповідь учення Христа як в теоретичному так і в практичному значенні. Духовні запити людей були задоволені в широкому аспекті. Люди набували нового поняття значення свободи, яка повністю реалізувалась через богослужіння і особисте спілкування між собою.

Вони були звичні до кодифікованого римського класичного права, і тому, коли їм був запропонований Декалог на новій духовній основі Христового ствердження, то вони легко і свідомо його сприйняли. Чітка регламентація Закону і його духовний колорит надавали християнам нової духовної наснаги і впевненості в правді і повній перемозі добра над злом.

Починає мінятися відношення людини до природи. По-перше,

остання перестала бути найголовнішим предметом пізнання, як це було в античності. Основна увага тепер зосереджується на пізнанні людини як духовної особи. Братерство, любов, єдність духу наповнювала людей. Ця набута внутрішня духовна свобода через віру перероджувала людей, вела їх до самовдосконалення в ім'я високих гуманних цінностей.

Уклад життя перших християн красномовно говорить про велике надбання людьми того часу духовної свободи, яка повністю відповідала їхнім духовним запитам єднання на ґрунті рівності.

Породжене на ґрунті іудаїзму християнство з самого початку набуло характеру універсальної релігії з означеними принципами свободи. Поширення її на величезній території Римської імперії постало як один з визначальних факторів всесвітньої історії.

Безперечний факт історії був і залишається незмінним - свобода народжується у боротьбі. Вона сама собою не приходить. Це правило спрацювало і при започаткуванні особливої духовної свободи з народженням християнства.

Вже на початковому періоді своєї історії християнство наштовхувалось на внутрішні і зовнішні проблеми. У перші століття (III-IV ст.) ересі заповнили церкву внутрішньо, тоді як зовні воно стало об'єктом репресій з боку Римської держави. Причини гоніння були різними. Найчастіше - це політичні мотиви. Багато дій християн, так би мовити, викликали підозру в їх нелояльності до держави (секретні зібрання тощо). До основних політичних причин гонінь додавались і релігійні. Релігія Римської держави була політеїстична, яка включала в себе вівтарі, ідолів, священників-жреців, обрядові книги, самі обряди і богослужіння, що наочно-почуттєво впливали на людей. Християни ж відкидали ідолів і не розвивали обрядову сторону віровчення. Їх покоління було духовним і внутрішнім і несло в собі невмирущий, життєдайний елемент свободи духу. Для римлян, які звикли до символічних матеріальних втілень своїх богів, це було рівноцінно атеїзму, визнанню відсутності Бога.

Суспільна проблема теж відіграла свою роль у переслідуванні церкви. Християни проголошували рівність всіх людей, що надавало їхнім віруванням привабливу спрямованість духовної свободи. Універсальна формула християнства, проголошена вперше апостолом Павлом, утверджувала таку рівність і свободу: "...Нема вже ані елліна, ані юдея, обрізання та необрізання, варвара, скіфа, раба, вільного..." [Колос.3:11].

Християни відокремились від язичницьких зібрань в храмах, амфітеатрах і в місцях загальних веселощів. Відмова прийняти типові форми соціальної поведінки привела до того, що їх не злюбили, як це

завжди буває з нонконформістами. Праведність християн була мовчазним докором розбещеному життю, яке вели представники вищих класів. Відтак, у язичників складалася думка, що християни являють якусь загрозу суспільству, є за своєю суттю людиноненависниками і своєю поведінкою підбурюють маси до повстання.

Не можна обійти стороною й економічні причини переслідування християн. Священики-жерці, майстри-ювеліри, вішуні, архітектори і скульптори, які служили при язичницьких храмах, без ентузіазму відносились до релігії, яка позбавляла їх попередніх джерел доходу [Дії 19:24-28].

Це й стало причиною негативного ставлення до християн з боку язичників, що само по собі дуже негативно впливало на розуміння свободи, виголошуваної християнством, і було спрямоване на нейтралізацію і цілковите знищення свободи зовнішнього виявлення їхньої віри.

Необхідно відзначити і ту боротьбу, яка проходила всередині церкви. Іудео-християнський симбіоз, філософські течії (гностицизм, стоїцизм, епікурейство, неоплатонізм тощо), богословські перекручення християнства (монтанізм, маніхейство, монофізитство і т.п.), забарвлення християнства язичництвом - все це спотворювало здорову первісну основу християнства. Травмування свідомості і психіки віруючих різноманітними “приправами”, які вносились в євангельське вчення боротьбою між різними філософсько-християнськими напрямками, призводило до руйнації завойованих свобод раннього християнства.

В період становлення християнства в Римській імперії, на думку “отців церкви”, велику загрозу чистоті віровчення представляла грецька філософія. В християнство навернулось більше греків, ніж іудеїв. Серед них було багато філософів, які хотіли доповнити християнство філософією або ж одягнути стару філософію в християнські ризи. Точилася велика ідейна боротьба з релігійно-філософськими вченнями, які стали великою загрозою для християнства. Християнство апостольського часу перейняло від богослужбової практики іудеїв молитву, читання Біблії, проповідь і спів. В язичницьких же релігіях рятівним був сам культ. Язичник вважав, що здійснюючи ті чи інші дії (жертви, заклинання, магичні дії), він примушує, зобов'язує богів допомогти йому. Від язичників, які брали участь у містеріях (символічне відтворення подій з життя богів), не вимагалася віра в реальність цих подій, але лише повне переконання у їх освячувально-спасенній силі. Таким чином, сутність релігії для язичника

зводилась до магічної сили культу, а не до животворного спілкування з предвічним Богом. Цей атрибут язичництва поступово і невпинно входив у філософію релігії християнства. Разом з ним входила і кабала, яка породжувалась містично-культовою практикою язичництва. У віруючих появлявся жах, щоб доцільно виконати весь цей безглуздий усталений припис, релігія ставала дорогою і економічно обтяженою. Без сумніву, це нищило високий дух свободи.

На зміну в християнським культурі вплинули й гарячі богословські суперечки про трійцю Божества і про божественну та людську природу Христа. Першоапостольському культу був чужий інтерес до історичних подробиць життя Ісуса Христа. Спогади були націлені не на деталі, а на спасаючий характер всього служіння Вчителя. З часом події земного життя Христа з внутрішнього переживання їх вірою зводяться до формального згадування їх в день особливого свята. Живий інтерес віруючих до спасаючої місії Христа був замінений зацікавленістю до окремих деталей драми спасіння. Так християнство скотилось до міфотворчості: то тут то там відкривались мощі святих, знаходились знаряддя катування Христа, апостолів, місця проживання тих чи інших євангельських персоналій, вводилось майже щоденне святкування на честь святих. В подальшому стали будувати з великою пишністю особливо дорогі храми у вигляді базилік для відправлення богослужінь. Все це шанувалося за носія особливої благодатної сили. В міру втрачання віри погляд християнина переміщувався з Христа, як єдиного джерела пізнання істини і здобуття духовної свободи, на безліч зовнішніх, культових, обрядових форм, яким не надавав жодного значення і фактично відкидав їх сам Вчитель. Почуттєвість і матеріальність - перші ознаки всіх примітивних, язичницьких релігій. Здавна в язичництві була віра в чудотворну силу талісманів, амулетів, ідолів (фетишизм, тотемізм). Багатьом напівнаверненим язичникам, які влились в церкву в 4 ст., легше було сприйняти присутність Бога через кроплення "святою водою", ніж через внутрішній молитовний стан ("де двоє-трое зберуться в ім'я моє, там і я серед них").

Язичники продовжували вважати тих, які поклонялися в церквах чи катакомбах, антисупільними людьми, оскільки християни, яких наставляли такі богослови як Тертулліан, ухилялися від світських розваг і не бажали включатися в політичне життя. Але християни ніколи не відмовлялися від суспільної діяльності, якщо вона не призводила до заперечення вчення Христа. Їх любов один до

одного, внутрішні і зовнішні проявлення праведного і святого життя, благодійна допомога нужденним мала великий вплив на язичників. Римські імператори, переконавшись, що знищити християнство неможливо, усвідомили зрештою необхідність заключити з ними союз. З витонченої релігії звільнення з полону гріха духу людини і надання йому омріяної свободи у особистому спілкуванні з вищим духовним Ідеалом всесвіту, що підносило людину, поступово і неухильно почала формуватися зовнішня релігія нової духовної кабали, що сповнювалась різнобарв'ям язичництва та магічно-театралізованих форм культу.

Незважаючи на зовнішні проблеми, утвореними гоніннями, і внутрішню загрозу розколу із-за ересей, церква в основних своїх напрямках служіння вийшла з цього складного періоду з перемогою. Однак з 313 р. по 590 р., коли відбулося зближення церкви з Римською державою, виникли нові проблеми духовного характеру. Якщо розглянути розвиток цих стосунків, то на перший погляд вони нібито не несли загрози вільному духу християнства. Імператор Костянтин перейшов до політики сприяння церкві. Міланським едиктом була дарована повна свобода віровизнання. В наступні роки було повернуто церквам конфісковане майно, держава надала їм матеріальну допомогу. Будувались нові церковні споруди-базилики. Сам імператор Костянтин виступав в ролі судді на богословських сперечаннях христологічних дисциплін.

Але за цим зовнішнім фасадом добрих стосунків лежали більш глибокі духовні суперечності, які руйнували набуті свободи раннього християнства. Практичне об'єднання церкви з державою при Костянтині та його наступниках призвело до секуляризації церкви. Патріарх Константинопольський та Папа Римський попали під вплив імператора і Східна та Західна церкви стали частиною держави. Відтак в церкві був започаткований державний інститут керівництва, тобто гноблення і примусу, що сам по собі не тільки не міг гарантувати нові демократичні волевиявлення і свободи, але й нищив вже здобуті.

Великі зміни відбулися в організаційній структурі церкви. Посадові особи, які спочатку вибирались на певний термін, а згодом пожиттєво, почали складати клір. Диякони, священики, єпископи, митрополити витісняють харизматів і зосереджують владу в своїх руках. Велика боротьба розгорнулася за першість єпископа у вселенській церкві, що було однією з причин кінцевого розколу церкви в 1054 році. Єпископському служінню в церкві взагалі надали статус возвеличеного правителя, що несумісне з євангельським вченням

слуги. Утворився клір, який руйнував рівність і братерство, чим і знешкоджувались духовні здобутки свободи.

Приток язичників у церкву і ріст єпископської влади призвели до зміни церковної літургії. Язичникам було більш звичним поклонятися якимось видимим предметам, а тому, на думку багатьох служителів церкви (єпископів), літургію необхідно було зробити більш зовнішньо-предметною, привабливою, щоб Бог став доступнішим і зрозумілішим колишнім поклонникам-язичникам. Шанування святих, мощів, реліквій, картин, статуй, свят було логічним завершенням такого погляду. Зв'язок з монархічною державою призвів до більш аристократичної, вишуканої форми літургії, під час якої чітко проявлялась різниця між духовенством і мирянами. Переміна соціального складу громад визначила і їх направленість. Спостерігається все більший відхід від попередніх демократичних тенденцій і наполегливе прагнення до більш тісного союзу з імператорською владою. А це в свою чергу породжувало негативні тенденції в розвитку духовних свобод, які притаманні були первісному християнству. Епоха середньовіччя християнства яскраво доповнює та ілюструє наші розмірковування.

II РЕЛІГІЯ І ДУХОВНІСТЬ

*Л. Чупрій** (м.Київ)

ДУХОВНІСТЬ ЯК КУЛЬТУРНИЙ ФЕНОМЕН

В наш час досить актуальним є неодноразове звернення до такого поняття як духовність. Його ми можемо почути і з вуст народного депутата і з розмови простого трудівника. Як наслідок - посилення уваги до його аналізу з

* Чупрій Леонід – стажист-дослідник Відділення релігієзнавства Інституту філософії ім.Г.С.Сковороди НАН України

боку філософської думки, спроби наукової експлуатації, тенденція до включення у коло філософських категорій. «У загальному ряді близьких понять - свідомість, психіка, моральність, розумність - поняттю духовності належить особливе місце. У широкому розумінні духовність є проявом внутрішнього стану особистості, точніше орієнтації її свідомості, яка здійснює зсередини мотивоване включення у суспільне життя» [Холостова Т.В. Проблема духовности человека // Методологические проблемы изучения человека в марксистской философии. - А.,1979. - С.87].

Проте завчасно було б твердити, що вже оформилось чітке визначення цього поняття. Кожний вчений вкладає в нього дещо інший зміст, ніж інші, тому я постараюсь розглянути розуміння цього поняття в різних контекстах, щоб показати різноманітність його витлумачень.

В сучасній літературі існує чимало визначень духовності. Часто вони не просто суперечливі, а й прямо протилежні. Енциклопедія та словники дореволюційної доби і радянського часу («Словарь живого великорусского языка» В.Даля, «Энциклопедический словарь» Брокгауза и Ефрона, «Большая Советская энциклопедия», «Советский энциклопедический словарь», філософські словники різних видань, тлумачні словники тощо) не пишуть про нього, але в них є статті про дух. З 60-х років друкуються статті про духовне виробництво, духовний світ людини. Так, у «Філософському словнику» за редакцією В.І.Шинкарука у статті «Духовний світ особистості» зазначено, що його характерною рисою є «здатність застосовувати знання і розум для аналізу, оцінки явищ, для визначення ставлення до них, характеру вчинків і дій відповідно до потреб та інтересів особи, класу, суспільства. При цьому відбувається злиття об'єктивно-змістовного, логічно-змістовного і чуттєво-емоційного відношень до дійсності в єдине ціле - особистісно-суб'єктивне відношення до дійсності, до інших людей, до себе» [Філософський словник. - К.,1986]. У «Психологічному словнику», виданому у Києві 1982 року, є спеціальна стаття, присвячена духовності. Тут пишеться, що духовність - це специфічно людська риса, яка проявляється в багатстві духовного світу особистості, її ерудиції, розвинутих інтелектуальних та емоційних запитах, моральності. Вона може бути усвідомлена, осмислена як прояв інтелігентності, може бути частково не усвідомлена - про таких людей говорять: сердечний, добрий, щирий від природи. Втрата духовності рівнозначна втраті людяності. Криза духовності окремої особистості чи групи, якщо вона тривала, призводить до їх духовної загибелі [Психологічний словник. - К.,1982].

Серед чисельних публікацій з проблеми духовності на особливу увагу заслуговує монографія Сергія Пролєєва. Автор слушно твердить, що «дух (духовне) - це не «регіон» людської життєдіяльності, а одне з найважливіших універсальних визначень її. Дух, духовність, духовний світ постають не

просто у вигляді особливого роду явищ особистого чи суспільного життя, а перш за все як духовний зміст різноманітних реалій і подій людського буття» [Пролесв С.В. Духовность и бытие человека. - К.,1992. - С.15-16]. Дослідник розглядає дух як духовний розвиток людини, її духовність, але тут же зауважує, що духовність має декілька смислових відтінків. По-перше, духовність постає як «смисловий еквівалент категорії духу», репрезентує всю змістовну насиченість феномену духовного, але при цьому містить певну інтерпретацію: позначає дух як людське надбання. Відтак духовність - це визначення духу як характеристики людини в її існуванні. По-друге, дух (феномен духовного) обіймає надзвичайно широкий спектр різних явищ - «від конкретних духовних утворень (знання, ідеал, мета тощо) до об'єктивних, предметних і соціально-інституалізованих форм духовного життя». І в цій величезній предметній галузі «поняття духовності виділяє особливий зріз, фіксує питання про сутність людського духу, вичленовує проблему духовного розвитку людини як специфічної форми її самовизначення в світі».

Досить цікавим є визначення духовності у розумінні професора С.Б.Кримського. Духовність - це принцип самобудови особистості, здатність переводити універсум зовнішнього буття у внутрішній Всесвіт особистості на морально-естетичній основі, здатність створювати той внутрішній світ, завдяки якому реалізується самототожність людини, її свобода від жорсткої залежності перед постійно змінюваними ситуаціями. Духовність, зрештою, приводить до свого роду смислової космогонії, поєднання образу світу з моральним законом особистості [Контуры духовности, новые контексты идентификации / Вопросы философии. - №12,1992.].

Коли ми міркуємо про духовність, то, звичайно, використовуємо такі вислови, як одухотворений, тобто сповнений високих прагнень, орієнтований на вищі духовні, а не утилітарні цінності; духовно зріла особа, тобто гармонічна, без перекосів у духовному світі, така, яка має зрілі, послідовні ціннісні орієнтації; сила духу, дерзання духу - здатність діяти сміливо, вільно, творчо, орієнтуючись на вищі духовні цінності в подоланні спокус повсякденності; духовна нудьга, борня духу, поривання духу - прагнення піднятися над буденністю, подолати обмеженість свого щоденного буття, боротьба з кайданами повсякденності, орієнтація на вищі цінності людства.

Отже, герменевтичний аналіз духовності дає можливість надто опукло виявити її смислові контури. Як бачимо, в мовній практиці поняття дух, духовність співвідносяться в першу чергу з морально забарвленими інтелектуально-вольовими й водночас творчими якостями особи, потребують мужності, сили, надії й віри. Духовність завжди співвідноситься з орієнтацією на вищі, нескороминучі цінності у їх єдності, з прагненням вийти за утилітарно обмежені рамки буденності, тобто з відкриттям абсолютного у людині та житті. Духовність пов'язана також і з прагненням охопити життя у

всій його повноті, що ніколи неможливо до кінця, але завжди виступає необхідною умовою саморозвитку особи та соціуму. Духовність як прагнення до повноти, насиченості, вагомості життя пов'язане з глибинним усвідомленням свого буття, його смислу, мети, вищого блага.

Оскільки духовність передбачає не просто орієнтацію на загальнолюдські цінності, а й здатність будувати своє життя свідомо та вільно відповідно до них, то вона неможлива без свідомого вибору цілей та цінностей життя, їх розумної реалізації, а відтак охоплює водночас сфери діяльності, свідомості, мислення у їх єдності. Виходячи з цього, можна зробити висновок, що духовність - це надутилітарно-ціннісний зміст та спрямованість людини та її життєдіяльності. Духовність за своєю сутністю - це спрямованість на свободу та творчість і їх буттєва реалізація. Недаремно М.Бердяєв вибудовує таку логічну низку понять: «свобода - творчість - духовність - особистість». Він доводить у своїх працях, що дух - це свобода та вільна енергія, яка знаходить та реалізує себе у творчості. Людина може бути вільною, тільки відкривши у собі та своєму бутті нескороминучі, одвічні засади і реалізувавши їх у своєму житті, тільки шляхом знаходження своєї власної «самості» та її реалізації у творчості. Але не тієї «самості», яка визначається примхами скороминучих пристрастей людини, а тієї, яка є осередком її сутісних сил. Звідси ми бачимо, що духовність за своєю природою «демократична». Стовпами демократії, з часів її виникнення, були Свобода, Рівність, Братерство. Тільки духовність й може забезпечити їх запровадження в життя у справжніх, а не спотворених формах.

Бути вільним - означає мати можливість бути самим собою, тобто бути духовною, суверенною особою. Досвід історії твердить, що рівність можлива тільки як рівність у свободі, тобто як рівність особистості як самоцінної духовної суверенної особи до інших самоцінних духовних суверенних осіб. Звідси ми бачимо несумісність духовності з будь-якими формами насильництва, як у процесі її формування, так і у процесі функціонування.

Розкриваючи взаємозв'язок свободи та духу, І.Льїн писав: «Дух людини «вільний» не у тому розумінні, що на нього «ніщо не впливає», чи що він не несе ніякого тягаря «впливу» та «причин»: але у тому розумінні, що йому надано дар самозаглиблення, самозвільнення, яким він повинен спокуситися та утвердитись... Духовна воля людини - це дар звільняти себе від всілякого впливу, як внутрішнього, так і зовнішнього, що неприйнятний та відхиляється» [Ильин И.О. Путь к очевидности. - С.303].

Дехто стверджує, що духовність має пасивний характер. Що стосується пасивного характеру духовності, то К.Юнг, спираючись саме на семантичний аналіз, показує, що «відповідно до своєї первісної природи духа, пов'язаної з повітрям, він завжди виступає як активна, окрилена та рухома, а

також як животворча, спонукаюча, захоплююча, інспіруюча сутність. Дух є, висловлюючись сучасною мовою, динамічний початок, а тому утворює класичну протилежність речовині, а саме її статичності, зашкарублості та бездушності. Це зрештою - протилежність між життям та смертю» [Юнг К. Душа и миф: шесть архетипов. – К., 1996.- С.334].

Не тільки у метафізично-семантичному, а й у персонально-буттєвому плані духовність виступає як одна з найбільш розвинутих та напружених форм активності. Самопробудження духу, духовності, підтримка їх у «діючому стані» потребують безперервних зусиль.

Процес самоодухотворення людини - це перехід до нового режиму існування, що ґрунтується на принципі буття, а не володіння (у тому розумінні як вони розкриті у Е.Фромма). Духовність - це творча спрямованість, насага, енергія людини. Тому не можна дати дитині духовність ззовні. Можна лише створити відповідні умови для її пробудження та подальшого саморозвитку. Не можна оволодіти духовністю раз і назавжди, як якоюсь річчю чи «вищою ознакою». Можна бути (чи не бути) духовним - бути спрямованим на надутилітарні цінності та відповідним чином виробляти й реалізовувати стратегію та тактику власного життя (що потребує постійних, безперервних зусиль), а чи ж залишатися зануреним у потік буденного життя, існувати як річ серед інших речей.

Духовність - це певний тип світовідношення і, як такий, не може бути ані пасивним, ані споживацьким. Духовність - це триєдність вільного, творчого, відповідального та любовного відношення до Абсолюту (безумовного ціннісного орієнтиру), відношення до світу - природи, суспільства, інших людей, відношення до самого себе. Духовність визначається не тим, що людина споживає, а тим, що вона створює. Будь-яке споживання - матеріальне чи духовне - може мати дві форми - споживацтво, якщо процес споживання виступає як самоціль, чи творче споживання, якщо це засіб для створення нових духовних та буттєвих структур. Ще Сократ зазначав, що людина може жити, щоб їсти, а може їсти, щоб жити.

Духовно багата людина, за Екхартом, схожа на «посудину, яка збільшується в міру того, як наповнюється й ніколи не буває повною» [Цит. за: Фромм Э. Иметь или быть. - М., 1990. - С.73]. Тут відкривається і певна парадоксальність духу, духовності. Духовне багатство може існувати лише у тому разі, коли воно обертається духовним убозтвом. «Блаженні убогі духом, бо їм еси Царство Небесне», - твердиться у Євангелії від Матфея. Е.Фромм, спираючись на Екхарта, пояснює, що «духовна убогість» означає відсутність жадоби у будь-яких її формах - жадоби до речей, знань, відданості власному «я». Вона також означає відсутність самовпевненості, самозадоволення, самозаспокоєння, зупинки у саморозвитку. Отже, якщо мова йде про духовне багатство, то його не можна описати шляхом перерахування того, що людина

має чи споживає, а лише через те, що вона віддає світу, до чого вона тяжіє, що вона народжує, від чого радіє.

Духовність можна розглядати у вузькому й широкому розуміннях. У вузькому - це просто специфічна риса людини, яка проявляється в думках, словах, вчинках. Але одна справа говорити про якісь високі гуманістичні ідеали, а інша справа - їх втілювати. Якщо людина виробляє свої смисложиттєві орієнтири шляхом максимального протистояння жорстким репресивним матеріальним умовам і при цьому діє із збереженням гуманістичних засад, то можна впевнено твердити, що її буття насичене правдивою духовністю. Високо духовна людина є вільною і незалежною від умов матеріального світу. Вона живе не для того, щоб задовольняти ті чи інші матеріальні потреби, а задовольняє їх для того, щоб жити і творити.

В більш широкому розумінні духовність - це основоположна риса суспільства, в якому на ґрунті освоєння історично конкретного рівня культури відбувається перетворення навколишньої дійсності за законами гармонії і краси. В цьому визначенні духовність безпосередньо пов'язана з людською діяльністю. М.С.Каган так визначає структуру останньої: перетворення реальності, пізнання її, ціннісне осмислення і спілкування людей у їхніх сукупних діях. Ефективну реалізацію всіх цих аспектів повинна забезпечувати духовна активність людей.

Тепер щодо змісту поняття духовності. Феномен духовності часто розглядають тільки з моральної точки зору, але ж він охоплює не лише моральні, а й пізнавальні інтенції. Академік Г.В.Симонов визначає духовність, як ступінь представленості у структурі мотивів даної особистості двох фундаментальних потреб людини: потреби пізнання, яка не задовольняється лише тепер наявним знанням, і соціальної альтруїстичної потреби.

Усвідомлення того, що в феномені духовності є наявним синтез пізнавальної і моральної складових, присутнє вже на рівні буденної свідомості. Це поняття не застосовується до характеристики осіб, які позбавлені прагнення до пізнання істини, незалежно від того, який зміст вкладається у поняття істини. Потребу пізнання істини Гегель називав «найбільш серйозною» потребою людини. «Ця потреба, яка складає відмінність духовної природи від природи, що відчуває і насолоджується, утворює саме тому найбільш глибоку сутність духу» [Гегель Г.В.Ф. Енциклопедия философских наук. - М., 1974.- Т.1.- С.23].

Тільки через пізнання навколишнього світу, через пізнання інших людина може пізнати себе, знайти своє покликання, відшукати власне призначення. Духовність завжди є принципом самобудови людини, шляхом до вищих духовних цінностей особистості та її менталітету, заклик до здійснення того, що не може збутися лише в наслідок дії природних чинників,

під впливом одних лише біологічних і навіть при залученні деяких соціальних рушіїв психічного розвитку людини.

Особливу увагу потрібно звернути на розгляд духовності насамперед як релігійного феномену. Якщо ми звернемося з проханням до представників тих чи інших релігійних конфесій дати визначення цього поняття, то вони обов'язково зазначать, що духовність – це риса насамперед глибоко віруючої людини, яка пов'язана з її релігійними переконаннями. Але не можна зводити духовність до релігійності. Потрібно виділяти релігійну духовність і духовність світську. Релігійна духовність, за визначенням професора А.М.Колодного, це ціла гамма явищ: і причетність народу до найвищих духовних цінностей, і набожність (побожність), і моральна зрілість нації [Дет. див.: Колодний А.М., Филипович Л.О. Релігійна духовність українців: вияви, постаті, стан.- Львів, 1996]. Релігійну духовність українців витлумачують як сповненість відчуття Божої всеприсутності, Божої одухотворенності чи натхненності, як побожне розуміння і ставлення до світу, як прагнення до Правди, прозріння щодо мети свого буття. Духовність, пишуть дослідники,- це стан вільного духовного розвитку, активність людини, яка веде її до задоволення духовних, а отже, й релігійних потреб [дет. див.: Релігія в духовному житті українського народу.- К., 1994].

Духовність людини - не тотожна людській душі, психічному. Душа - це суб'єкт духовності, а духовність - це спосіб буття, що спрямовується духом, завдяки якому органічно поєднуються як духовні та матеріальні начала людини, так і її природні й соціальні начала. Духовні шукання надають сенсу індивідуальному буттю, розвитку людської цивілізації, ведуть до певного роду смислової космології, поєднання образу світу з моральними законами особистості. Базисний характер для розуміння духовності несе в собі християнська триєдність «Віра - Надія - Любов», Христова Нагірна проповідь, де зокрема сказано: «Не журіться про життя своє - що будете їсти та що будете пити, ні про тіло своє, - у що зодягнетесь. Чи ж не більше від їжі життя, а від одягу тіло?» [Мф 6, 25].

Віра - це принцип буття особистості, Любов - засіб подолати самотності та здолаття зла, а Надія - це символ виживання в будь-який час, яких би драматичних чи навіть трагічних відтінків він не здобував.

На психічному рівні Віра, Надія, Любов - це установки, орієнтації особистості, які визначають відношення її до світу в цілому, а не лише до одного чи кількох об'єктів, це здатності, здібності, душевні сили людини, котрі виявляються в її діяльності. Віра, Надія, Любов - це особистий досвід, який людина переживає сама і для себе, але через спілкування з іншими, через розуміння інших людей.

Адже духовність - це співприсутність, співбуття одного духовного сущого з іншим. Першоосновою духовності є здатність зрозуміти людину в її

суті, в конкретності, в її унікальності та неповторності, збагнути її цінність та необхідність. Духовність робить людину зрячою, так як цінність, яку вона дозволяє побачити і підкреслити не завжди є дійсністю, а лише простою можливістю, тобто тим, чого ще не має, але що знаходиться вже в становленні, що може стати і що повинно стати.

Духовність найглибше розкривається в сфері людських відносин. Вона - невід'ємна якість справжньої дружби чи любові, віра в іншу людину, впевненість в її надійності, незмінності суті її особистості, її найголовніших установок, здатність до милосердя і самопожертви в ім'я іншої людини.

Духовність часто асоціюють з освіченістю, інтелектуальністю, релігійністю. Духовність утворює сферу, яка поєднує «розрізнену реальність» і підносить її до морального, освіченого життя, до висот релігійного почуття, естетичного світопереживання і зрештою всеохоплюючого філософського знання. Думається, що в сукупності всіх названих компонентів полягає сутність сучасної парадигми духовності. Духовність потрібно розглядати як найвищий прояв культури як багатства внутрішнього світу людини, як вираз гармонії і досконалості її буття [Олексюк О.М. Духовність як реальність національної культури // Гуманізм людини. Культура.- Дрогобич, 1992. - С.78].

Г. Славута* (м.Полтава)

РЕЛІГІЙНА ОСВІТА ДІТЕЙ: ІСТОРИЧНИЙ АНАЛІЗ

Слово “свобода” в усі часи хвилювало прогресивне людство. Поняття “свобода совісті” – одне із конкретних різновидів цього слова. У кінці XIX – на початку XX ст. його на всі лади інтерпретували за кордоном і в Росії зокрема. Проголошена маніфестом царя в 1905 р. свобода совісті, на думку багатьох, не принесла очікуваного звільнення від “релігійного рабства”. Радянські ідеологи протягом декількох десятиліть твердили, що тільки ленінський декрет про свободу совісті, церковні і релігійні організації, або, іншими словами, Декрет про відокремлення церкви від держави і школи від церкви, виданий у 1918 р., ознаменував нову еру в духовному житті народу.

Розглянемо, якою насправді була воля віри людей до і після

* Славута Галина Олександрівна, аспірантка Полтавського державного педінституту ім. В.Г.Короленка

Жовтневого перевороту. А також визначимо те, як це стосувалося наймолодших громадян суспільства – дітей і яку роль при цьому відігравала школа щодо волі вияву власних переконань і формування світогляду.

З часів прийняття християнства на Русі релігія проникала в усі сфери життя й побуту народу, ставала їх невід’ємною частиною. Церква вважалася вчителем і цілителем душі. Саме слово “вчитель” у давньоруській мові вживалося звичайно в його вищому значенні – це наставник, який допомагає стати на істинний шлях кожній православній людині; він проповідує, несе вчення – Слово Боже. Слово освіта було однокореневим із словами світити, святити. Церква здавна була просвітителем народу, добровільно взявши на себе тягар виховання й навчання людей. Доказом цього можуть стати численні приклади створення й розвитку нею бібліотек, братських шкіл, семінарій, інших навчальних закладів при церквах і монастирях, діяльності мандрівних учителів, дяків тощо.

Народ виховував своїх дітей в традиціях православ’я. І так як із раннього віку діти приєднувалися до праці дорослих, так само вони з дитячих літ брали участь не тільки в народних, а й у церковних ритуалах, звичаях і обрядах. Ті, хто мав можливість вчитися грамоті, опановували її за церковними текстами, книгами релігійного змісту. Цінність освіти, на думку і нижчих і вищих верств населення, полягала саме в прилученні до основ християнського віровчення, до Божої істини.

З XVI ст. православ’я все більше набуває чинності державної ідеології, за ревностним збереженням якої починає здійснюватися достатній контроль. Погляд на школу, з одного боку, як на “внутрішню охорону царизму”, а з іншого, - як на потенційний розсадник шкідливих ідей і “недостатньо захоплюючого способу думання” багато в чому визначав політику царизму щодо школи й освіти, зокрема в XIX ст. [Российское образование: история и современность.- М., 1994.- С. 44-45]. Цінність виховання, з точки зору царського уряду, зводилася до виховання законопослушних громадян, вірних існуючому ладу. Нова реакційна урядова програма освіти, що декларувалася принципом “російських охоронних начал православ’я, самодержавства й народності”, вкорінювалася у свідомість молоді вихованням релігійності й християнської моралі, вірності царю й монархії. З цією метою урядом у 1817 р. було реорганізовано Міністерство народної освіти в Міністерство духовних справ і народної освіти [Медынский Е.Н. История русской педагогики. – М.- 1938.- С. 123].

Наприкінці 1811 р. видається циркуляр про введення у всі навчальні заклади Закона Божого, “яко заключающего в себя главную цель образования” [Сборник постановлений по Министерству народного просвещения.- 1864.- Т.1.- С. 185]. Були переглянуті також навчальні плани й програми, введені нові, які відповідали ідеологічному курсу монархічної держави. У всіх школах, за розпорядженням “зверху”, окрім годин Закону Божого, вводилося ще й читання текстів із Священного Писання.

Політика царизму торкнулася перш за все вищих навчальних закладів. 1819 року усім університетам було наказано створити кафедри “богопізнання і християнського вчення”. До революції 1917 р. в усіх вищих навчальних закладах богослов’я залишалося обов’язковим предметом для студентів православного віросповідання. У 1826 р. урядом було вирішено, що курс філософських наук слід очистити від “нісенітних найновіших філософів і побудувати на істинах християнського вчення й відповідним правилам монархічного управління”. Деякі дисципліни науково-природничого циклу скорочувалися, а такі предмети як логіка і психологія доручалося викладати професорам теології за планами, розробленими духовною комісією [Розвиток народної освіти і педагогічної думки на Україні (X – поч. XX ст.). Нариси. – К., 1991.- С.148].

Але царський уряд не обмежувався тільки введенням викладання дисциплін релігійного циклу з метою виховання університетської молоді в дусі вірності Богу, Царю й Вітчизні. 1834 року утверджується інструкція інспектору студентів Московського університету, яка пізніше розповсюджується й на інші вищі навчальні заклади. У ній зокрема наголошується на тому, що “релігія є тим наріжним каменем, на якому повинна базуватися чиста, добра мораль”. Тому інспектор мав суворо слідкувати за виконанням студентами релігійних обов’язків, вимагаючи, щоб вони вранці і ввечері були присутні на молитві, повсякчасно відвідували церкву, постували і т.ін. [Медынский Е.Н. История русской педагогики. – М.- 1938.- С. 137].

Аналогічним був підхід до справи організації й розвитку середньої школи в дореволюційній Росії. У гімназіях, прогімназіях, реальних училищах, учительських семінаріях тощо дотримувалися релігійно-морального напрямку виховання молоді. Обов’язковим предметом цих навчальних закладів був також Закон Божий. Щоправда, на викладання його відводилося лише 2 години тижневого навантаження. Разом із російською учні вивчали також і церковно-слов’янську мову, а водночас із вітчизняною вивчалася в школах Священна історія. Таким чином,

дисципліни релігійного циклу займали першорядне місце серед інших у навчальному процесі.

Все життя учнів середніх навчальних закладів було пронизане релігійним духом. Майже при кожній гімназії чи училищі існувала своя церква, де вихованці разом із викладачами відвідували богослужіння, брали участь у молебнях і панахидах, щонеділі і в свята відбували обідні і всенощні. Учні, які мали добрий голос, повинні були співати в церковному хорі. Щодня до і після уроків під контролем дирекції проводилася спільна загальношкільна молитва. Вихованці мали постувати, сповідуватися і причащатися, а на доказ цього подавати шкільному начальству особливі свідоцтва від священника [Знаменский С. Средняя школа за последние годы. Ученические волнения 1905-1906 г.г. и их значение. – СПб., 1909.- С. 74].

За успіхами в навчанні, а також за дотриманням морально-християнських обов'язків вихованців стежили класні наставники, законовчителі, дирекція. Зрозуміло, що такий “жандармський” нагляд за життям вихованців середніх і вищих навчальних закладів не міг не викликати й відповідні реакції. Тож у часи 1-ої російської революції це вилилось у страйки й шкільні безпорядки, які відчувалися не тільки у світських, а й у духовних навчальних закладах. Так, тільки в грудні 1905 року було закрито близько 40 духовних семінарій і 4 академії із-за бунтів і насильницького припинення занять в них [Киевские епархиальные ведомости.- 1905. - № 50.- С. 1147].

У своїх вимогах страйкуючі учні наполягали на більшій свободі особистості в галузі духовного життя, вимагали відмінити примусове відвідування церкви, перед- і позаурочні молитви, постування, а також обов'язкове пред'явлення свідоцтв про сповідання і говіння. Особливою вимогою учнівської молоді була відміна переслідування і звільнення зі школи за релігійні переконання [Знаменский С. Средняя школа за последние годы. Ученические волнения 1905-1906 г.г. и их значение. – СПб., 1909.- С. 73-74]. Окрім цього, як зазначає у своєму циркулярі Св. Синод, вихованці духовних семінарій вимагали за зрівняння програм семінарського курсу навчання з програмами світських навчальних закладів, скорочення богословських дисциплін, а також дозволу на вільний вступ в університети [Кулешов И. Из истории движения среди учащихся средних учебных заведений (с 90-х г.г. XIX в. по октябрь 1917 г.).- М., 1931.- С. 43].

Що ж до викладання Закону Божого, то тут звучало невдоволення постановкою викладання цієї дисципліни. Подекуди ставилися такі

вимоги: покращити програму Закону Божого, відмінити вивчення напам'ять і безглузде зубріння текстів Катехізісу, викладати Закон Божий з філософської точки зору і для бажаючих. Тільки незначна кількість семінаристів вимагала обов'язковості релігійних дисциплін [Знаменский С. Средняя школа за последние годы.- С. 89]. Це стосувалося переважно тих гімназій і реальних училищ, які вирізнялися неоднорідним конфесійним складом учнівства.

Переважна більшість батьків учнів та частина вчителів, хоча й залишилися на позиціях переваги морально-релігійного виховання, проте підтримала вимоги своїх дітей щодо безкарності за релігійні переконання та обов'язковість відвідування церкви й постування. Це засвідчує хоча б ухвала батьківсько-педагогічного гуртка з Полтави із приводу петицій учнівської молоді у 1905 р. [Знаменский С. Средняя школа за последние годы.- С. 209-220].

У цілому, прогресивна педагогічна громадськість, котру на початку ХХ ст. сколихнули демократичні ідеї, в т.ч. й свободи совісті, ратувала за превалювання світськості освіти. Такі журнали, як "Учитель", "Народний учитель", "Вестник воспитания" та ін., вважали, що духовенство є гальмом освіти народу, і особливо різко виступали проти викладання в школах Закону Божого як обов'язкового навчального предмету [Учитель// 1907. - № 2.- С. 7].

У роки революції режим в навчальних закладах стає м'якшим, подекуди звільняються реакційно настроєні викладачі, учителі-донощики. В деяких школах тимчасово відмінюють уроки Закону Божого. Проголошена царським маніфестом у жовтні 1905 року свобода совісті в дійсності виявилася невеликою поблажкою для іновірців та їх дітей. Після придушення революції в усіх школах з новою силою насаджується дух монархізму й релігійності, посилюється поліцейсько-бюрократичний режим. Закон Божий залишився серед обов'язкових предметів навчального курсу усіх типів навчальних закладів. Реакційна шкільна політика царського уряду проявилася навіть у вилученні зі школи тих підручників, навчальних посібників, в яких недостатньо прищеплювалася любов до церкви і престолу.

Невдоволення в учнів в цей час викликали тільки надмірний тиск у виконанні релігійних обрядів, ретельне стеження за їх особистим життям. Конфліктні ситуації виникали в тих навчальних закладах, де в наявності були представники різних віросповідань.

Після проголошеного маніфесту про свободу совісті (1905 р.) шкільною адміністрацією це вирішувалося в такий спосіб. У тих

гімназіях, прогімназіях чи реальних училищах, в яких навчалися діти іновірців і їх кількість сягала близько 50%, працювало 2 законовчителі. Один з них був православного, другий – того віросповідання, до якого належала решта учнів. Так, приміром, друга гімназія у Києві мала двох законовчителів – православного й католицького віровизнання. За інших умов, якщо до гімназії вступав не християнин, останній звільнявся від релігійних дисциплін.

Що стосується нижчої школи, то попередньо зупинимось на таких статистичних даних. Шкільна мережа й учнівські контингенти початкових і середніх шкіл у дореволюційні часи в сучасних межах України мали такий вигляд:

ТИПИ ШКІЛ	КІЛЬКІСТЬ ШКІЛ	КІЛЬКІСТЬ УЧНІВ
Початкові	25 106	2 371,3 тис.
Прогімназії	386	49,7 тис.
Гімназії та реальні училища	577	185,8 тис.
Всього	26 069	2 606,8 тис.

З цієї таблиці видно, що початкові школи становили близько 96% загальної кількості шкіл тогочасної України [Заволока Загальноосвітня школа України в кінці XIX – на початку XX ст. – К., 1971.- С. 13]. Та все ж це не задовільняло культурно-освітніх потреб усього населення. Серед багатьох різновидів нижчих освітніх закладів найбільш масовими й доступними для дітей трудящих були однокласні народні школи (84% від загальної кількості початкових шкіл), що підпорядковувалися МНО, земствам і церковному відомству – Св.Синоду [Там само.- С. 49].

Варто зазначити, що, починаючи з 2-ої половини XIX ст., за умов оживлення суспільної свідомості простий народ виявляв усе більшу активність в організації й діяльності шкіл. Відкриваючи школу, сільські громади, земства брали на своє утримання, окрім іншого, й вчителів. Відтак право вибору викладача залишалось за ними. Нерідко селяни зверталися з проханням до місцевого священика чи дяка навчити дітей читанню, письму й Закону Божому. Це свідчить про довіру простого народу до церкви і їх служителів і в значній мірі надію на них.

Духовенство взяло на себе відповідальність за освіту й виховання своєї пастви. При підтримці уряду в країні поступово збільшується кількість церковних шкіл, які часто розміщувалися у будинку церковнослужителя або навіть у самому храмі. Так, на початку 1911 року

в дореволюційних межах України на долю церковно-парафіяльних шкіл припадало 42,5% загальної кількості нижчих навчальних закладів, а земських шкіл, при всій їхній по-пулярності, нараховувалося лише 27% [Заволока М. Вказана праця.- С. 49]. Отже, вирішення загальноосвітніх та релігійно-виховних завдань, які визначалися реальними потребами тогочасного населення, значною мірою припадало на церкву.

Зрозуміло, що в церковних школах навчання і виховання здійснювалося в душі православної церковності. Це виявлялося не тільки в кількісному співвідношенні релігійних та загальноосвітніх дисциплін, а й у свідомому наголошуванні на значенні Закону Божого. Шкільна політика царського уряду ґрунтувалася на таких позиціях - утвердження в народі морально-релігійні почуття й розповсюдження необхідних первинних знань про релігію. На вивчення церковних дисциплін у міністерських і земських початкових школах припадало від 33 до 37% всього навчального часу. У розкладі уроків ще більше почали переважати предмети релігійного циклу. Так, з 24 годин тижневого навантаження 6 годин припадало на Закон Божий, 8 годин – на уроки російської і церковно-слов'янської мови, 4 години – на арифметику, 4 години на церковний спів, 2 години – на письмо [Полтавские епархиальные ведомости// 1884. - № 24.- С. 1155].

Окрім цього щодня - вранці і ввечері діти здійснювали загальну молитву. Кожен урок теж починався і закінчувався молитвою. У святкові й вихідні дні всі учні міських і сільських шкіл повинні були відвідувати разом з батьками, учителями богослужіння в місцевому храмі. У дні постів всі без винятку діти зобов'язані були говіти, сповідуватися й причащатися [Киевские епархиальные ведомости// 1905. - № 24.- С. 59-61].

Прикметою, що простий народ до морально-релігійного виховання своїх дітей ставився не тільки позитивно, а й вважав це за необхідність. І це зрозуміло, адже на той час релігійні моральні принципи залишалися наріжним камнем сімейного ви-ховання. Наведемо слова одного із типових представників селянства про народну освіту: “Народ, відданий Богу, бажає релігійної освіти, бажає, щоб діти навчилися душеспасительним книжкам, могли читати при богослужінні й співати на кліросі, а всяку іншу освіту він сприймає не з таким бажанням” [Полтавские епархиальные ведомости// 1884. - № 22.- С. 1041]. Це добре розуміло не тільки духовенство, а й царський уряд, говорячи, що віруючий народ цінує в своїх дітях набожність і церковність, радіє, коли бачить їх у храмах не німими і не бездіяльними відвідувачами. “Народ знає, що в

цьому зв'язку з релігією і храмом лежить запорука сімейності, господарності й моральної порядності їх дітей” [Восторгов І.І. Государственная Дума и церковные школы. – СПб., 1911.- С. 17].

Розвиток суспільної думки, економічні, політичні й соціальні причини сприяли тому, що на початку ХХ ст. народ зрозумів необхідність якісних змін в освіті своїх дітей. Не задовільняючись вузькістю знань, які давали церковно-приходські школи і школи грамоти, низьким рівнем професійної підготовки викладачів, законотворців і священників, населення піднімало питання про розширення шкільних програм за рахунок загальноосвітніх предметів: природознавства, географії, історії тощо, вимагало зменшити кількість предметів релігійного циклу. Цим пояснюється певне негативне ставлення громадськості до церковно-парафіяльних шкіл та інших навчальних закладів церковного відомства. Так, у роки першої російської революції страйкуючі шахтарі Олексіївського гірничо-промислового товариства, що на Луганщині, зажадали навчати своїх дітей в земських, а не в церковно-парафіяльних школах, а Обознівська громада у заяві до Єлисаветградської земської управи відзначила, що церковна школа ні до чого не веде. Але знову ж таки, у земських й всіх інших типах шкіл до революції 1917 р. Закон Божий залишався обов'язковим предметом.

Отже, фактично, в дореволюційні часи підростаюче покоління було позбавлене права вільного вибору світоглядних орієнтацій, цілковито підкоряючись, з одного боку, батькам, які були переважно віруючими, а з іншого, - державі. Спираючись на релігійні почуття народу, царський уряд і Синод за допомогою церковних шкіл та інших закладів системи освіти могли утримувати нове покоління в межах релігійної ідеології.

Радянська влада, прикриваючись на словах декретом про свободу совісті, на ділі повела насильницьку атеїзацію населення. Комуністична партія взяла курс на створення вільного від “релігійного дурману” суспільства. При цьому ігнорувалася не тільки церква, яка протягом багатьох віків була культурно-історичною силою, духовним пастирем народу, а й релігійні почуття віруючих, які на початку 30-тих років склали 2/3 усього населення країни. Політизована й ідеологізована школа виконувала соціальне замовлення нової тоталітарної держави. Батьки фактично були позбавлені права виховувати навіть вдома своїх дітей згідно своїх власних переконань. Отже, в радянському суспільстві підростаюче покоління позбавлялося дійсного права вибору, істинної свободи совісті й змушене було підкорятися ідеологічним догмам пануючої тоталітарної системи.

Таким чином, як у дореволюційні часи громадянин не мав свободи волі у виявах своїх переконань, повсякчасно перебуваючи під недрімотним оком чисельних охоронців офіційної державної політики – духовенства, так і в час диктатури пролетаріату він користувався не меншою увагою з боку представників більшовицької влади, які зорієнтовували освіту й виховання в русло визначених державою ідеологічних установок.

*М.Грабчук** (м.Івано-Франківськ)

ОСОБЛИВОСТІ СХІДНОГО ВІЗАНТІЙСЬКО-УКРАЇНСЬКОГО ОБРЯДУ В ГУЦУЛІВ

Український християнський обряд, який є спільним для Українського православ'я і греко-католицизму, називають Візантійсько-українським і Східним. Джерела його формування починаються ще від Кирила і Мефодія, які проводили свою місіонерську діяльність мовою македонських болгар близько 863 року на території Велико-Моравії, зокрема, серед племен білих хорватів - предків сучасних гуцулів. Створені тут перші слов'янські єпархії поширювали кирило-мефодіївське християнство серед західноукраїнських племен Галичини і Закарпаття задовго до офіційного хрещення Русі-України.

Це християнство було Східно-Слов'янського Візантійського обряду. На початку X ст. князь Олег приєднав племена білих хорватів до Київської держави. Після прийняття християнства за часів Володимира тут почав формуватися власний, український християнський обряд. До старослов'янського християнського обряду вводяться місцеві звичаї. Для білих хорватів це були звичаї, проіндуковані пастушою культурою гірських народів. Характерними особливостями того обряду, як і сучасного Східного обряду в гуцулів, стало:

1) синтетичність і селективність, тобто здатність на основі власних народних язичницьких елементів обрядовості, а також відповідних власній духовності і потребам елементів обрядовості різних конфесій творити нові обрядові форми. Цей обряд не був і не є ні чисто візантійським, ні чисто латинським, ні чисто українським, ні чисто язичницьким. Він є новою формою, що створена на основі поєднання певних елементів з різних обрядових типів (і східного, тобто грецького, і латинського і старослов'янського (мова), і українського, і місцевого, тобто

* Грабчук М. – викладач Прикарпатського університету

язичницького) з етнопсихологією гуцулів - колишніх білих хорватів, їх світобаченням, світовідчуттям, з їх витонченими естетичними смаками, мистецькими талантами, життєвими потребами та обрядовою діяльністю, яка проіндукована пастушою культурою горян;

2) домінування в обрядових дійствах і змісту і форми, яка підсилює зміст, бо форма обрядодійства в гуцулів пов'язана з магічними особливостями, з язичницькими ритуальними традиціями, з містикою і символізмом християнства;

3) символізм і образність, які апелюють до кордоцентричності релігійності. Християнство для гуцулів є релігією радощів і благовістя, джерелом життєвої енергії та ентузіазму, тріумфальності та ейфорії. Великодні церковні пісенспіви "смертю смерть подолав" сприймаються як "воскресінням смерть подолав".

Християнську духовність українців характеризує не ортодоксальність, а динамізм. Для гуцулів це узгоджується і з особливостями етнопсихології, їх антиномічним вродженим консерватизмом та динамічністю характеру. Динамізм християнської духовності гуцула проявляється в антиномічному взаємопереплетінні різних гілок Вселенської церкви і успішному використанні цього в церковних обрядодійствах з урахуванням етнічних особливостей, тобто в етноконфесійному синкретизмі.

Київському християнству, яке засвоїло кирило-мефодіївську спадщину, були властиві: християнський універсалізм, толерантне ставлення до різних релігійних центрів, антимесіанство і антицезаропапізм, власний слов'янський обряд і богослужбова словенська мова, ранньохристиянська орієнтація, патріотичність, євангелізм, паулінізм і софійність [Історія православної церкви в Україні.- К., 1997.- С. 18]. Саме ці елементи стали складниками етноконфесійного синкретизму гуцулів.

Природним виявом розпаду Київської митрополії стало утворення в 1303 р. королем Юрієм, внуком Данила, Галицької митрополії, яка проіснувала 44 роки, і продовжувала традиції київського християнства. Зокрема Галицька митрополія проповідувала толерантність до різних релігійних центрів, ідеї антимесіанства і антицезаропапізму. Завдяки цим впливам релігійність гуцулів зазнала малих впливів звзантійщеної духовності і латинського католицизму, які намагалися зденаціоналізувати українське православ'я, знищити існуючий на протязі шести століть етноконфесійний синкретизм, що підтримувався духом старокиївського християнства. Саме охоронні мотиви щодо Східного Візантійсько-українського обряду та етноконфесійного синкретизму були основними

причинами (інспіровані ще загрозою латинізації, полонізації та русифікації української релігійної духовності) для укладення в 1596 р. Берестейської унії, яка була охоронною грамотою і для релігійності гуцулів. Серед прийнятих угод було: збереження непорушними звичаїв та обрядів української церкви Східного - обряду, заборона переходити з Східного обряду на латинський, примат папи і недопуск патріарших впливів.

Наступним охоронним кроком був Замойський синод 1720 р., серед постанов якого були: заборона вірним брати участь у Богослужіннях в російських церквах, заміна при хрещенні занурення поливанням, заборона хрестити дітей та брати миропомазання в латинських священників.

Після розпаду Польщі і переходу Галичини під владу Австрії уніатська церква в Галичині з її Східним Візантійсько-українським обрядом була названа греко-католицькою (через 200 років після Берестейської унії). В цей час була відновлюється Галицька митрополія, засновуються семінарії у Відні та Львові, виділяються місця (14 щорічно) для підготовки священників у Віденському університеті. Для врегулювання відносин між латинниками та греко-католиками укладено "конкордію". Все це продовжило дух старокиївського християнства аж до ХХ століття, бо "українська греко-католицька церква має чіткі установки щодо прав, обов'язків і орієнтації церкви в сучасному суспільстві; права людини вважаються нею основою прав народу; народ як етнос оголошується однією з найвищих цінностей, оскільки в "Історії спасіння" він є однією з основних категорій. Церква вважає своїм обов'язком вчити патріотизму, плекати у людей любов до рідної землі, але без "вузькоглядності, поскільки завади треба мати на увазі благо всієї людської сім'ї". Заперечуючи політичний і релігійний націоналізм, вона стоїть на тому, що любов до Батьківщини – це ознака християнства. [Християнство в контексті Історії і культури України.- К., 1997.- С. 10].

Відтак, виступаючи ядром етноконфесійного синкретизму, Східний Візантійсько-український обряд завдяки своїй селективності і синтетичності, пов'язуючи українське православ'я та греко- католицизм, сприяв тому, що конфесійна строкатість не дала можливості гуцулам зросіянитися чи зполонізуватися.

Греко-католики в Галичині (а відтак і гуцули) мали православне обличчя, римо-католицьке громадянство і просвічену австрійську душу [Там само.- С. 8]. Крім того, етноконфесійні синкретичні особливості Східного обряду в гуцулів проявляються в поєднанні християнського

віровчення з традиційною культурою гуцулів і язичницьким світоглядом.

Новозавітним принципом є говорити про діла Божі мовою кожного народу [Діян. 2,11], тобто і мовою обрядів. Крім того, трансцендентний елемент місії Христа повинен залишитися тим самим, а єврейський елемент - замінитися культурним елементом кожного народу. Тому поєднання християнського культу Східного обряду і народних гуцульських традицій обрядовості відбувається офіційно і на глибокому функціональному рівні.

Обрядодійство в гуцулів відзначається витонченим художньо-мистецьким смаком. Інтер'єри храмів оздоблені різьбою, вишивками і килимами ручної роботи. Така ознака архітектури храмів, як піднесеність до неба, символізує поєднання ангельського і земного начал їхньої релігійності. Ангельське начало в релігійності так поєднане з людським, що досягається гармонія земного з небесним, природного з надприродним. При цьому й Бог опускається до людини і людина підноситься до богоподібності.

В Галичині, що входила до складу Київської Русі поєднувалися з візантійським стилем мистецькі напрями східні й західні, які, відповідно, впливали на вже досить розвинуте місцеве мистецтво. Внаслідок взаємовпливів різних течій та стилів утворився їх своєрідний синтез, завдяки чому архітектура княжих часів почала набирати власного староукраїнсько-візантійсько-романського характеру. Вміло підібрані місця побудови церков на Гуцульщині є прикладом гармонійного компонування сакрального будівництва у навколишній краєвид. Типовими спорудами на Гуцульщині є тризрубні та п'ятизрубні дерев'яні церкви, які збудовані під впливом мурованої візантійської архітектури, але з урахуванням місцевих дохристиянських народних будівельних традицій. Характерно, що вони еволюціонують по лінії безупинного лету вгору і поширювання простору - від однобанної аж до дев'ятибанної і дев'ятизрубної церкви, поза якою подальший розвиток вже виявився неможливим. Гуцульські церкви, у більшості п'ятизрубні, мають форму хреста, найчастіше одну баню з шатровими перекриттями бічних зрубів в стилі бароко з різьбленими деталями.

Особливістю гуцульської церковної архітектури є те, що бані виростають з однієї п'ятизрубної основи, не розділені на окремі об'єми, символізуючи тим самим органічну єдність релігійних елементів різних систем. Невід'ємною частиною української дерев'яної сакральної архітектури є дзвіниці, які поєднали як архаїчні форми замково-оборонного будівництва, оборонних веж, так і ознаки романського стилю.

Українське церковне будівництво, зокрема дерев'яне церковне будівництво Бойківщини та Гуцульщини, завдяки поєднанню різних стилів, які однозначно відповідають етноконфесійній синкретичності, досягло найвищого рівня технічної та мистецької досконалості. Воно належить до найоригінальніших форм і конструкцій дерев'яного будівництва у світі. Так, триверха церква, яка поєднала стиль бароко з тонкою різьбою місцевих майстрів Гуцульщини, стала вершиною церковної дерев'яної архітектури гуцулів, налічуючи за нормою верхів 52 різновиди.

Водночас обрядодійства гуцулів відзначає не стільки церковний, як сімейний та індивідуальний характер. При цьому коло персонажів, порівняно з церквою, значно розширене: до нього включаються злі духи, демони, біси, дикі звірі, сили природи, з якими укладається договір на мирне співжиття. Під час звершення такої сімейної релігійної обрядовості відновлюється єднання між усіма її учасниками, а також з померлими родичами, з усіма стихіями Космосу. Настає відродження природи і людини.

Такому єднанню служить і весь Східний Візантійсько-український обряд в гуцулів. Згідно з східною теологією, храм має бути відтінком мікросмосу, зменшеним всесвітом, де б віруючі могли наблизитися до богоуподібнення і встановити духовні контакти з Богом, де Він знаходиться найближче до людей. Вікна храму нагадують очі, а центральна баня з хрестом – голову. Призначення останньої - піднятися над людьми й підняти їх самих.

Східний обряд – це такий напрям релігійного мистецтва, в якому органічно пов'язані всі його складові з переважанням містики християнства. Його основними ознаками є образність і символізм. Тому тут іконам, як зовнішньому вияву Божественної енергії, поклоняються явно і виразно, ототожнюючи їх з образами Бога і святих.

Мистецькі принципи східно-християнської іконографічної творчості виявляються у відкиданні меж часу і простору. Це підкреслюється золотим фоном і зображенням неперервності та повторюваності літургійного року.

Характерною ознакою релігійності гуцула є його уявлення про праведність світу. Бог, на їх переконання, знаходиться духовно серед людей. Іноді на іконах його зображують навіть у гуцульському одязі, серед гірської природи. Обрядово це закріплюється читанням Євангелії обличчям до людей і на головах вірних.

Ще однією особливістю Східного Візантійсько-українського

обряду в гуцулів є культ Богородиці, яка виступає одночасно в трьох іпостасях: Пречистої Діви, Божої Матері і Покрови. За В.Шухевичем, Богородиця і Пречиста Діва у гуцулів - це "дві відрубні особи". Вшанування Пречистої Діви виражено у піснеспівах "радуйся, невісто неневістная", а Божої Матері - у молитві "Богородице, Діво, радуйся". Таке вшанування підтримується в Богородичних святах протягом всього літургійного року.

Очевидно, що піднесенню ролі жінки в патріархальній гуцульській родині сприяє якраз Богородичний культ, що асоційований для гуцулів з софійним київським християнством. Він бере свій початок від проголошення Ярославом Мудрим Марії Володаркою Київської Русі й з часів побудови найстарішої церкви Благовіщення Божої Матері в Києві 1037 р. Починаючи з II ст. по всій Русі, в тому числі і на Гуцульщині будувалися церкви Святої Покрови з Іконою Богородиці, яка простягувала свій омофор над народом. Поширення культу Покрови Богородиці відображає материнсько-опікунські почуття Марії над Україною і Гуцульщиною зокрема. Характерно, що всі єпископи Східного Візантійсько-українського обряду носять, крім хреста, ще й панагію (зображенням Божої Матері).

Поширення культу Діви Марії пов'язане в гуцулів з неприйняттям ортодоксії християнства, а також з конфесійним впливом латинського християнства (бо Гуцульщина понад чотири століття була під владою Польщі), в якому відсутня акцентація на богородичності Марії, але посилений культ Діви Марії.

Одним з виявів Східного обряду є таїнства – такі обрядові дії, через які віруючому передається Божа благодать. Існують сім таїнств: хрещення, причащення, священство, покаєння (сповідь), миропомазання, шлюб та соборування. Основним є хрещення, яке вноситься навіть у Символ віри: "сповідаю єдине хрещення на відпущення гріхів". В гуцулів необхідність хрещення закріплена навіть у демонологічних співах мавок: "Бодай тато не прощен, що я умер нехрещен, бодай мама не прощена, що я вмерла нехрещена".

Ще одним яскравим виявом Східного обряду є літургійний рік. Початком Індикту тут вважається перше вересня, кінцем - 31 серпня наступного року. Центральне місце в літургійному році займає Спаситель: від Втілення і Різдва аж до Вознесіння, до дня П'ятидесятниці й Господнього пришествя [Катрій Ю. Пізнай свій обряд.- Львів, 1990.- С.11]. Літургійний рік - це відтворення живого Христа, містичне повторення таємниць з Його життя у серцях віруючих. Разом з тим літургійний рік –

джерело глибокого культу Богоматері.

Для Східного обряду характерне невіддільне поєднання обох культів - Христа і Богоматері: "хто почитає Христа - почитає також і Марію, хто не почитає Марії, - не почитає і Христа" [Там само.- С. 17].

Отже, релігійна духовність гуцулів проявляється у формі етноконфесійного поєднання традиційної культури гуцулів з християнсько-язичницьким синкретизмом Східного Візантійсько-українського обряду. Вона є джерелом їх життєвої енергії, а східний обряд - охоронним засобом і виявом самотності в релігійності гуцулів.

III З ІСТОРІЇ РЕЛІГІЄЗНАВСТВА

*В. Токман** (м.Київ)

“СВЯЩЕННЕ” ЯК КАТЕГОРІЯ РЕЛІГІЄЗНАВСТВА

Формування понять і категорій, якими оперує людське мислення і культура - процес складний і довготривалий. Така специфіка логічного каркасу пізнання обумовлена його історичним характером, який насамперед акцентує увагу на стадіальності розвитку свідомості. Відомо, що первісні уявлення людини про світ мали міфологічне забарвлення. Їх відзначала безпосередня вплетеність у практику буденних відносин, а тому вони не ставили питання про власну сутність. Подібне їй не могло статися, оскільки індивід ще не усвідомлював себе як унікальну особистість. Його особистісне “Я” було невіддільним від природи або ж

* Токман Володимир - аспірант філософського факультету Київського університету ім. Тараса Шевченка

розглядалося як частка родового колективу. Первісна людина ще не дійшла до розуміння самовизначеності і не володіла вмінням структурузації свідомості у її відношенні до світу. Тому стосовно міфологічного світорозуміння коректно застосувати термін “протокатегоріальні форми мислення”, які репрезентували емпіричну цілісність людини та довкілля. Їхня специфіка полягала в орієнтації на конкретне. Анімістичні, фетишистські, тотемічні вірування ставили собі за мету віднайти в навколишньому середовищі і розрізнити об’єкти магічного чи немагічного в наявній конкретності. “Звичайно, - як зазначають українські науковці, - протокатегоріальні форми первісної і міфологічної свідомості не мали ще такої визначеності, яка являла б собою цілісність, що складається не з частин, а була б динамічною органічністю” [Релігієзнавство: предмет, структура, методологія. - К., 1996. - С.96.].

По-друге, історичність понятійно-категоріального апарату пов’язується з внутрішньою динамікою знання та його диференціацією, в результаті чого змінюється зміст та обсяг понять, а також і набір категорій. Трапляється так, що перш ніж набути категоріального статусу, той чи інший термін не має самостійного смислового поля або ж описує досить вузький пізнавальний горизонт. Так, термін “культура”, за свідченням німецького лінгвіста І.Нідермана як самостійна лексична одиниця існує лише з XVIII ст. Раніше він зустрічався у словосполученнях, позначаючи функцію чогось. Але чому такий переворот стався в зазначений період? Це можна пояснити тими зрушеннями, які мали місце на межі Середніх віків і Нового часу. Людство починає усвідомлювати себе силою, здатною протистояти “натурі” (природі), а освічений європеєць доби Відродження відзначається якостями, які значно відрізняють його від “природної” людини минулого. Перед мислителями постають питання про сутність нового середовища життя, що створюється людиною. Виникає потреба в понятті, яке фіксує творений “неприродний” стан суспільства. Таким поняттям і стає поняття “культура”.

Візьмемо ще один приклад. Термін “релігія” походить від латинського слова “religio”. Стародавні римляни пов’язували з ним все те, що стосувалося поклоніння богам, уявлень про них, діяльності, яка співвідносилася з останніми. Християнство запозичило в латинян поняття “religio”, вклавши в нього інший зміст. Під релігією християни спочатку розуміли лише свою власну віру. Всі нехристиянські віровчення позначалися терміном “язичництво”. З часом категорія “релігія” набула значного розширення, охопивши й язичницькі культури. Подібна

модифікація виконувала полемічну функцію: християнство як “істинна релігія” протиставлялося «хибним релігіям» - грецькій та римській, які розглядалися як демонічні імітації божественного образу християнського віровчення. Великі географічні відкриття сприяли подальшому розширенню змісту поняття “religio”. У XVIII ст. виникає уявлення про те, що існують різні вияви “природної релігії”, яка складає основу всіх релігійних віросповідань. Так на початку XIX ст. термін “релігія” набуває свого сучасного значення як однієї із сфер духовного життя.

Подібне стосується й категорії “священне”. Що до етимології слова, то воно має латинське підгрунття і співвідноситься з терміном “sacer”, яким антична традиція позначала все те, що належало богам чи перебувало під їхньою владою - культовий ритуал чи храмову діяльність. Із зазначеного помітно пересічні значення понять “religio” і “sacer”. Тому, мабуть, не випадково священне вважається сутнісною ознакою релігії.

У стародавніх римлян був ще один термін - “profanum” (профанне), що перебував в опозиції до поняття “sacer” (священне). Він застосовувався для позначення всього того, що знаходилося попереду культової споруди. Дієслівна форма від іменника “profanum” “profanare” означала внесення жертви до храму, в якому відбувалося священнодіяння, з метою її освячення, а потім привнесення в дарунок богам.

“Sacer” і “profanum”, таким чином, описували різну онтологію буття. Перше вказувало на дещо унікальне, відсторонене, незвичайне; друге - на те, що було придатним для звичайного використання. Відмінність між священним і профанним спочатку мала просторовий характер.

Слід зазначити, що поняття священне вказувало також на дихотомії «чисте - нечисте» і «потворне - благородне». В Стародавньому Римі слово «sacer» означало як те, що могло осквернити людину чи предмет при контакті з ним, так і те, що належало лише божеству. Відтак під сакральним розумілося дещо надзвичайне, що володіє як життєтворчою, так і оскверняючою силою. З іншого боку, існувала дихотомія чистого й нечистого, де сакральне ототожнювалося з першим, а профанне - з останнім. Чисте - це те, що приносить здоров'я, силу, щастя. Нечистота ж пов'язана з хворобами, невдачами і смертю. Досягнути очищення означає проникнути в сферу священного за допомогою специфічних культових дій, ритуалів, тощо.

Досить тривалий час термін “священне” не вживався як самостійна лексична одиниця, а виконував роль означення, будучи характеристикою сутності того чи іншого порядку. У буденній і

теоретичній свідомості зазначена особливість знайшла закріплення у сполученнях типу: “Священний Бог”, “святий чоловік”, “сакральний комплекс” тощо. І лише в першій чверті ХХ ст. поняття “священне” набуває в рамках релігієзнавчої науки категоріального статусу. Першим, хто надав йому значення самостійної іменникової форми, був німецький філософ В.Віндельбанд. Це сталося на початку нашого сторіччя. В 1913 р. шведський історик релігій Натан Седерблом заявив, що “центральною ідеєю всякої релігії є святість, а розмежування священного і профанного складає основу всякого істинно релігійного життя” [Olof Pettersson and Hans Akerberg. *Interpreting religious phenomena*. - Stockholm. - 1981. - С.22]. Але широкого вжитку категорія “священне” набула після публікації в 1917 р. праці Р.Отто “*Das Heilige*” (“Священне”), в якій мислитель доводив, що досвід “нуменічного”, тобто всяке релігійне переживання, породжується особливою апіорною, сакральною реальністю. Ця праця стала класичною і до неї зверталися всі, хто досліджував проблему “святого”.

Коли ми говоримо про категорію “священне”, то слід мати на увазі той факт, що поряд з нею мають місце два поняття - “святе” і “сакральне”. Постає питання: яке між ними співвідношення і чи складають вони синонімічний ряд? Щоб відповісти на нього, слід з’ясувати смислове поле значень кожного з них. У тлумачному словнику російської мови термін “священне” подається у кількох аспектах, як релігійних, так і світських. Він вказує на те, що: 1) визначається абсолютною довершеністю (наприклад - Священний Бог); 2) наділене святістю, визнане божественним; пов’язане з релігійним культом (священний сан, священні книги); 3) є благоговійним, таким, яке виникає перед чимось глибоко шанованим (священний трепет); 4) освячене високою ціллю (священна війна); 5) є непорушним в силу своєї значимості (священні кордони Батьківщини).

Смислові значення поняття “священне” пересічні значенням терміну “святе”. Останнім позначається: 1) божественне, наділене вищою досконалістю та силою (Святий Дух, Свята Трійця); 2) той, хто провів життя в служінні Богові і церкві, чи той, хто постраждав за віру і тому визнаний церквою небесним покровителем віруючих; праведний, угодний Богу (Святий Петро); 3) той або те, що глибоко шанується, в яких міститься найдорожче та найзаповітніше (свята Земля); 4) благородне, освячене високою ціллю (свята битва); 5) такий, який мусить бути виконаний в силу свого високого значення

(святий обов'язок); 6) непорушне (слово закон, що сказано - те святе); 7) безумовне, повне (свята правда).

Таким чином, поняттями “священне” і “святе” в їх релігійному аспекті вибудовується певна ієрархія буття. По-перше, вони вказують на сферу трансцендентного, надприродного. По-друге, ними характеризується атрибутивність речей, які зобов'язані своєю святістю завдяки зв'язку з божественним. По-третє, зазначені категорії описують екзистенціально-особистісну позицію людини, обумовлену її певним світовідношенням, приміром, вірою в існування сутностей вищого порядку, абсолютну істинність божественного одкровення тощо.

Що стосується поняття “сакральне”, то у словнику відзначається лише одне його значення, якого воно набуло в рамках римсько-античної культури, а саме - співвіднесеність з релігійним культом. У сучасному релігієзнавстві термін “сакральне” має більший обсяг. Його зміст адекватний змісту понять “священне” і “святе” в аспекті трансцендентного виміру.

В науковій релігієзнавчій літературі три вищезазначені категорії не мають послідовно проведеного горизонту застосування. Дослідники користуються ними як такими, що підлягають взаємній кореляції, що доповнюють одне одного. До прикладу, назва праці Р. Отто “Das Heilige” при перекладі на українську мову в різних довідкових посібниках має двояке прочитання; в одних як “священне”, а в інших, як “святе”. Подібне виявляється і у відношенні до Біблії. Інколи книги Старого та Нового Заповіту ми називаємо Святим Письмом, а інколи - Священним Писанням.

Проте зазначене не потрібно трактувати як намагання довести тотожність вказаної термінології. Така мета суперечить характерові дослідження. Цілком ймовірно, що кожне із понять має свої смислові відтінки, особливо коли мова стосується описовості конкретних об'єктів в різноконтекстних ситуаціях. Приміром, у християнській теології термін “святе” застосовується для характеристики божественного образу (Святий Дух, Святе ім'я Його), підкреслюючи всеблагість, всемудрість Всевишнього. Категорія “святе” в цьому контексті є сталою величиною, константою, оскільки вказує на одну й ту ж сукупність визначальних акциденцій. Тоді як у соціологічній концепції Дюркгейма поняття священне є динамічною перемінною. Святістю наділяються лише ті об'єкти, на які спрямований колективний суспільний авторитет.

Проте обидва ці відмінні смислові горизонти ми взмозі включити в єдиний спільний контекст філософії релігії, категорії якої вказують на всезагальну визначеність як абстрактну тотожність своїй сутності, тобто вони не мають відношення безпосередньо до конкретного об'єкту. Відтак доцільно, і саме до цього й зводяться наші міркування, категорії “священне”, “святе”, “сакральне” розглядати в горизонтальній площині як такі, що складають синонімічний ряд. І тому в подальшому ми будемо користуватися ними як взаємозамінюваними.

Звичайно, варто мати на увазі, що до сфери сакрального застосовуються й інші терміни, як то: «божественне», «трансцендентне», «досконале», «нуменічне». Разом узяті, вони не призводять до непорозуміння, а засвідчують, що священне має різні рівні маніфестації, виявляється в різних сферах та характеризується внутрішньою структуризацією. До прикладу, поняття «нуменічне» використовується як синонім святого, коли потрібно вказати на силу, міць останнього, яка викликає у людини трепет.

Категорія “священне” має одну особливість. Вона відзначається значним ступенем загальності. Цікаво, що саме завдяки зазначеній специфіці у релігієзнавчій традиції ХХ ст. святе стає глибинною характеристикою релігії. П. Бергер, до прикладу, вказував: “Релігія - це людське відношення до священного” [П.Бергер. Религиозный опыт и традиция // Религия и общество. - М., 1996. - С.348].

Звернемо увагу, що на перший план висувається не ідея Бога чи надприродного при характеристиці релігійного світорозуміння, як це було раніше. Справа в тому, що категорія “сакральне” покриває й поняття “Бог” і поняття “надприродне”. Вона вказує, що релігія має справу не лише з трансцендентними сутностями, а й з об'єктами можливого досвіду. Крім того, вона торкається й емоційної сфери особистості, оскільки почуття людини також можуть розцінюватися як священні. В такий спосіб з'ясовується, що категорія “священне” відзначається своєрідною збірністю при характеристиці визначеної цілісності, яка допомагає уникнути вживання надмірної кількості інших термінів релігійної свідомості. Тому-то її застосування в академічному релігієзнавстві мало важливе значення. Відкрилася можливість вивчати людську релігійність за об'єктами поклоніння без якоїсь необхідності вникати в особливості різних релігійних традицій.

М.П.ДРАГОМАНОВ ПРО СВОБОДУ СОВІСТІ І СУСПІЛЬНУ ФУНКЦІОНАЛЬНІСТЬ РЕЛІГІЇ

Наше дослідження спирається на досить численну "бібліотеку" різноманітних творів М.Драгоманова, в яких містяться його погляди на релігію. Серед них: "Рай і поступ", "З історії відношень між церквою і державою в Західній Європі", "Віра та громадські справи", "Боротьба за духовну владу і свободу совісті в XVI – XVII ст.", "Про волю віри", "Церковь и государство в Римской империи", "Положение и задачи науки древней истории", "Євангельська віра в старій Англії", "Попівство і народний прогрес в Австрійській Русі", Австро-руські спомини (1867-1877)", "Побожні легенди болгар", "Питання релігійної свободи в Росії", "Про братство христителів або баптистів на Україні", "Передне слово (до Громади 1878 р.)", "Шевченко, українофіли і соціалізм", "Чудацькі думки про українську національну справу", "Заздрі боги", "Слов'янські варіанти однієї євангельської легенди", "Воскресеніє Христове (фольклорний запис)" та ін.

Під час архівних пошуків у Відділі рукописів Інституту літератури НАН України автором виявлена ще недосліджена фахівцями-релігієзнавцями наукова праця М.П.Драгоманова [Інститут літератури НАН України: Відділ рукописів. – Ф.3.-С. 3292.- Л.1-17], що не має заголовку, написана рукою вченого і починається словами: "За останні 150-100 років погляди освітніших людей на релігію...". Стаття ця, а обсяг її – 17 сторінок, написана в Женеві 5 липня 1889 року. Її зміст наближається до змісту праці М.П.Драгоманова "З історії відношень між церквою і державою в Західній Європі".

У 1884 році М.Драгоманов видав у Женеві власноруч розроблений конституційний проект для України. Текст статті про свободу совісті, що там міститься, заслуговує того, щоб навести його повністю і мовою оригіналу: "Свобода совести (веры и неверия) и всякаго публичнаго богослуженія и обрядов, не противных общественному стыду.

Из этой свободы вытекает отмена государственной церкви и обращение всех церковных учреждений в частныя, содержимыя единственно на счет желающих и управляемыя сообразно их воле, без всякаго пособия или вмешательства учреждений гражданских"

* Лобода М.І. старший викладач кафедри етики, естетики та культурології Чернігівського державного педуніверситету ім. Т.Г.Шевченка

[М.П.Драгоманов. Проект основаній Устава українського общества “Вольный союз” – “Вільна спілка” // Слюсаренко А.Г., Томенко М.В. Історія української Конституції. – К., 1993. – С.53].

Ще однією, поруч із свободою совісті, фундаментальною релігієзнавчою концепцією М.П.Драгоманова є його вчення про соціально-історичну обумовленість релігії. Мислитель був одним з перших в Україні, хто науково довів глибинний, іманентний двобічний зв'язок між станом суспільної свідомості та її релігійними виявами. Він зокрема писав: “Між уявленнями людей про порядки державні й громадські та їхніми релігійними ідеями існує тісний зв'язок”. А якщо це так, то “громадський чоловік, коли почне роздумуватись про добро і зло, яке є в громаді, перш усього наткнеться на віру й церкву” [Драгоманов М.П. Шевченко, українофіли і соціалізм // Драгоманов М.П. Літературно-публіцистичні праці. У 2-х т.- Т.2. – К., 1970. – С.46]. Релігія за умов такого її розгляду слугує не тільки специфічним поясненням певних явищ духовної культури, а й ключем до розуміння пам'яток і тенденцій розвитку матеріальної культури людства. “Щоби зрозуміти значення певної статуї, барельєфу, саркофагу, довелося згадати факти з міфології та релігії”, - писав вчений [Драгоманов М.П. Положение и задачи науки древней истории // Драгоманов М.П. Выбране. – К., 1991. – С.63].

Уперше в Україні системно застосовавши історичний метод у релігієзнавстві та заклавши основи теорії свободи совісті, М.П.Драгоманов вніс вагомий внесок у вирішення питань державно-церковних відносин. Для нього рівноправне розмежування, інституціональна демаркація державної влади і церкви є не лише оптимальною передумовою їх відносин, а й історично закономірним явищем, результатом багатомілітарної історії Європи.

М.Драгоманов дав таку періодизацію державно-церковних відносин у Європі: до XVII століття – панування церкви над державною владою; XVI-XVIII ст. – поступовий перехід до системи панування державної влади над церквою (після подій Реформації та після перемоги національно-демократичних революцій і постановня централізованих держав Європи); з XIX ст. – провідною стає на континенті ідея розмежування сфер держави і церкви.

Відповідно до цієї схеми М.П.Драгоманов обґрунтовував думку, що кращим гарантом свободи релігійно-церковного життя є держава, побудована на засадах достатньої необхідності, держава правова, де суспільство контролює хід і зміст державного розвитку. На його думку, тільки особа має визначати напрямки і зміст своєї релігійної діяльності. Це

- закрита зона для держави, де неприпустимими є регламентація або будь-яке стимулювання з її боку. Разом з тим тільки держава спроможна і правочинна забезпечувати рівноправність, законослухняність та взаємоповагу суб'єктів цієї діяльності у всіх суспільних виявах її форм.

Якщо держава і церква, згідно вчення М.Драгоманова, розглядаються як незалежні і рівноправні партнери та правові суб'єкти, то виникає потреба якогось об'єктивного критерію їх діяльності одного щодо іншого. Таким критерієм вчений вважав права і свободи особи. Дотримуватись їх повинні і держава і церква. Драгоманов впровадив гуманістичну систему координат для державно-церковних відносин.

І релігієзнавчі погляди, і взагалі все вчення М.Драгоманова пройняті виразною і домінуючою екзистенціальною тенденцією, яка здатна навіть з позицій нашого сьогодення відігравати найвідповідальнішу роль ціннісного арбітра відносин між державою і церквою.

Чи присвячує себе особа служінню державі, чи присвячує себе служінню Богові, вона повинна мати в цьому свободу вибору і користуватись повним обсягом прав на довільну самореалізацію. У такому відповідальному виборі особі повинні допомагати як церква, так і держава, ставлячи її як особистість на чільне місце у своїй діяльності.

Серйозну небезпеку для суспільства становлять дві крайності: фундаменталістський ізоляціонізм релігії у відношенні світської держави та навпаки - експансія її у суто світські сфери державного управління (клерикалізм).

Важливою проблемою релігієзнавчих досліджень М.Драгоманова є вплив релігійних рухів на життя держави. Релігійні рухи, на думку вченого, можуть як заважати, так і сприяти поступу суспільства. Заважають вони тоді, коли зосереджуються на собі у догматичній рефлексії (самопоглиненні), наслідком чого є засліпленість релігійним фанатизмом, який призводить до світоглядної нетерпимості, навіть кровопролиття. І навпаки, ці рухи сприяють тоді, коли вони виконують такі суспільно значущі, загальнолюдські завдання, як просвіта, добродієство, сприяння розвитку писемності, мистецтва, інтеграція патріотичних сил на захист держави, духовне вдосконалення суспільства.

Найбільш правдиво і влучно охарактеризував М.П.Драгоманова видатний український вчений з американської діаспори Іван Лисяк-Рудницький (1919-1984 рр.), котрий сказав так: "Він намагався поширити серед українців дослідження історії релігій та Біблійної критики. В суспільстві, де релігія майже наскрізь ототожнювалась із традиційним

віруванням та усталеними церквами – православною та уніатською, цього було досить, щоб присвоїти Драгоманову репутацію атеїста”. Але ж у реальності опонент ортодоксальної церкви не завжди є (і зовсім необов’язково повинен бути) адептом не менш ортодоксального атеїзму: “Немає сумніву, що Драгоманов з усієї сили намагався вказати українському народові третій шлях виходу з цієї дилеми”. Це був шлях справжнього ліберала, який відкидав войовничі крайнощі будь-якої безкомпромісної ортодоксії; ліберал не міг обрати ніщо інше, ніж світоглядний простір між поняттями “вільнодумство” і “протестантизм” включно – єдиний простір, одноразово осяяний людським розумом і толерантністю. “Ніщо краще не засвідчує глибину ліберальної позиції Драгоманова, ніж його потяг до протестанства”, оскільки, як зазначав І.Лисяк-Рудницький, “добре відомо, що виникнення лібералізму на Заході було тісно пов’язане з протестантським духом”... Він мав багато рис пуританського реформатора... існував справжній глибинний зв’язок між духом Драгоманова і духом протестанства” [Лисяк-Рудницький І. Історичні есе. – К., 1994. – Т.1. – С.308-309]. Відзначимо принагідно, що якщо індиферентизм Драгоманова до будь-якої взагалі культової обрядовості утримав його від ролі Лютера в Україні, то його дійсну релігієзнавчу належність (орієнтацію, позицію) ми маємо сьогодні визначати так: “вільнодумний з симпатіями до протестанства”.

Система релігієзнавчих думок М.П.Драгоманова має важливість у філософському, історичному, політико-правовому та педагогічному аспектах. Багато її положень виявились новаторськими, перспективними і такими, що не зустріли аналогів у свій час в Україні. Саме завдяки цим обставинам вони змогли зберегти свою концептуальну цінність і отримати актуальне звучання у наступне століття.

Концептуальний характер цієї системи думок обумовлюється такими її ознаками і властивостями:

а) аналіз релігії у Драгоманова підпорядкований вирішенню ряду найважливіших філософських проблем, як наприклад питання пізнання світу і місця людини у ньому, співвідношення віри і науки, віри і моралі тощо;

б) релігія розглядається М.П.Драгомановим як історичний феномен, у невід’ємному зв’язку з основними проблемами історичного розвитку, і слугує ключем до розуміння пам’яток і тенденцій культури;

в) погляди вченого на церкву є втіленням його політико-правової доктрини і містять у собі рішення багатьох вузлових питань державного життя та його юридичної регуляції (головним з таких рішень є вимога

свободи совісті);

г) драгоманівське бачення місця і функцій церкви у суспільстві є принципово важливим для широкого кола його педагогічних ідей.

В. Сергійко * (м.Київ)

**ПРОТЕСТАНТСЬКА ЕТИКА МАКСА ВЕБЕРА:
ВИТОКИ, ОБГРУНТУВАННЯ**

Теза, що протестантизм взагалі, а кальвінізм зокрема, знаходяться в якихось особливо близьких відносинах з капіталізмом, подібно тим, що існували між капіталізмом і феодалізмом, стала загальноприйнятою істиною історичної інтерпретації, незважаючи на ті модифікації, яких зазнала ця теорія з того часу, як Макс Вебер (1864-1920) вперше сформулював її.

Дослідження зв'язку протестантської релігії з «духом капіталізму» стало філософською справою Макса Вебера - видатного німецького історика і соціолога релігії. Його дослідження мали великий вплив на західноєвропейське суспільствознавство, звернувши увагу на роль протестантизму в розвитку європейської і зокрема американської християнської цивілізації.

У працях «Протестантська етика і дух капіталізму» (1904-1905), «Господарська етика світових релігій» (1916 - 1919) та ін. М.Вебер ставить завдання з'ясувати те, чи відігравали, поряд з іншими, і релігійні впливи яку-небудь роль (і яку саме) в процесі становлення капіталізму й експансії «капіталістичного духу», і які конкретні сторони культури, що стоять на капіталістичному базисі, походять від них. Соціолог вважає за необхідне дослідити, існує чи ні зв'язок між певними формами релігійної віри та етикою професії і покликанням. Він прагне не тільки відзначити й сформулювати зв'язок між релігійним вченням Реформації і «духом капіталізму», а й показати його закономірність, розкрити його.

Які ж історичні факти примусили М. Вебера звернути увагу саме на релігійні елементи тієї ідеології, яка стала такою характерною для капіталістичної буржуазії Нового часу? Як свідчила статистика часів Вебера, у європейських країнах із змішаним за віросповіданням населенням

* Сергійко Віра, аспірантка Київського Інституту туризму, економіки і права

капіталістами та підприємцями, а також кваліфікованими робітниками переважно були протестанти. Це, здається, можна було б пояснити тим, що якраз найбільш заможні міста Центральної Європи були у XVI ст. на боці Реформації. Відповідно нащадки їх заможних мешканців, які прийняли протестантство, успадкували їх привілейоване економічне становище. Саме з них вийшла значна кількість сучасних підприємців, які й виявились відтак за своїм віросповіданням протестантами.

Але при цьому залишається незрозумілим те, чому ж саме економічно найбільш прогресивні області Європи і найбільш заможні її міста стали прихильниками протестантизму і Реформації? Адже Реформація означала не знищення панування церкви в суспільному житті, а лише заміну однієї її форми іншою, навіть більш радикальною, з дуже сильною церковною регламентацією всієї життєвої поведінки. Чому ж якраз в найбільш економічно розвинених країнах новонароджена буржуазія не тільки терпіла раніш невідому пуританську тиранію, а навіть відчайдушно її захищала? Більше того, щодо католиків Німеччини не виправдовується навіть те емпіричне спостереження, що релігійні і національні меншини, які позбавлені можливості брати участь в політичному житті, звертаються до підприємницької діяльності. А протестанти - і як пануючий, і як підлеглий прошарок населення - завжди виявляли тяжіння до економічного раціоналізму. В усіх течіях протестантизму проявляється одна і та ж сама специфічна особливість - поєднання капіталістичної діловитості з інтенсивними формами набожності.

На думку М. Вебера, плідне наукове дослідження суспільства спирається на так звані ідеальні типи, які не є узагальненням фактів чи описанням дійсності, а закорінені в пануючих в суспільстві цінностях і уявляють собою гіпотетичні моделі, які дозволяють упорядкувати емпіричний матеріал.

Так, «капіталізм» - це така характерна модель, сенс якої усвідомлюється через поняття «духу капіталізму», що виражається в устремлінні до економічної ефективності, прибутку, раціональної організації суспільного життя.

Крім того, М. Вебер прагне довести, що у практичному утвердженні вище означених рис капіталізму вирішальна роль належить протестантизму. Історичну заслугу протестантизму М. Вебер вбачає в наступному: 1) кальвіністське віровчення про напередвизначенність до спасіння й обраності зробило діловитість, діловий успіх симптомом обраності і цим самим - ефективним стимулом до підприємницької діяльності; 2) протестантизм санкціонував раціоналізацію виробництва, всього буржуазного політико-правового порядку (те, що тепер називають ринковою економікою і правовим суспільством); 3) протестантська (або «пуританська трудова») етика утвердила в суспільній практиці такі типово буржуазні норми і цінності як ощадність,

працелюбність, розрахунок, чесність в ділових стосунках побожно (благоговійне) ставлення до власності. Із всіх релігій протестантизм найбільшою мірою відповідав духові капіталізму, з чим М.Вебер пов'язував швидкий культурно-економічний прогрес Західної Європи і США. В концепції М. Вебера релігія набула характеру автономного і вирішального фактору історичного розвитку.

Розглядаючи передумови протестантських студій Вебера, дослідники, звичайно, акцентують увагу на найбільш зрозумілих, так би мовити, очевидних джерелах їх виникнення. Ми ж, враховуючи те, що ці обставини взагалі досить повно визначені, хоча далеко не вичерпані в предметному та проблематичному сенсі, спробуємо проаналізувати те, що зовсім залишилось поза увагою інших веберознавців - ті протестантствознавчі твори, які знав і на які опирався у своїй творчості видатний німецький дослідник. Передусім мова йде про праці таких відомих філософів та богословів, як В. Шлейєрмахер (1768-1834), А. Гарнак (1851-1930), Е. Трьольч (1865-1923), твори деяких професійних істориків протестантської етики.

Вебер завжди високо цінував спеціальні богословські праці, зорієнтовані на вивчення протестантизму. Він ніколи не ігнорував фундаментальні дослідження теологів. Вчений писав: «Я опирався на літературу з історії церкви та історії догматики, відповідно, на матеріал, отриманий з других рук, а тому в цій сфері зовсім не претендую на оригінальність... Було б надзвичайно самовпевнено ігнорувати витончений аналіз, зроблений богословами, виконану ними протягом віків роботу і не керуватися цим у вивченні джерел».

Етика протестантизму, яка відповідала духові капіталізму, у М. Вебера мала глибоке філософське і теологічне обґрунтування. З виникненням протестантизму філософські проблеми в ньому спеціально не вичленовувалися, а вирішувалися в рамках теології. У зв'язку з цим не можна аналізувати витoki протестантської етики окремо від теології.

Протестантська теологія, яка виникла в епоху Реформації, є специфічним (буржуазним) різновидом християнської ідеології. В її еволюції можна вичленити такі етапи:

- 1) ортодоксальна теологія XVI ст. (Лютер, Кальвін);
- 2) нова протестантська, або ліберальна, теологія XVIII-XIX ст. (Шлейєрмахер, А. Гарнак, Е. Трьольч, та інші);
- 3) «теологія кризи», або діалектична теологія першої половини XX ст.;
- 4) радикальна, або «нова» теологія, яка склалася під впливом ідей Бонхофера та інших філософів в другій половині XX ст.

Розвиток протестантської теології - це пошук найбільш ефективних засобів пристосування релігії до постійних змін суспільних умов і нових явищ

духовного життя суспільства. Це, як підкреслював М. Вебер, пошук «істинного християнства», «істинної релігії».

Реформаційний рух XVI ст. став теологічною реакцією на догматичні основи католицизму, який у своїй феодальній формі вступив в протиріччя з новими соціальними умовами. Як зазначалося вище, одним із засновників ортодоксальної протестантської теології був М.Лютер (1483-1546). Сформульована ним протестантська ідея особистого спасіння за допомогою віри відобразила статус особистості в новій системі капіталістичних суспільних відносин. Кожний зобов'язаний своїм існуванням Богові, а відтак повинен нести особисту відповідальність перед Ним. Таким чином, Лютеранська Реформація в свосередній теологічній формі зуміла виразити дух народжуваного буржуазного індивідуалізму.

До кінця XVIII ст. ортодоксальний протестантизм Лютера і Кальвіна виступав теологією в традиційному розумінні цього слова. Наступний розвиток ідеології й етики протестантизму відбувався в формі єдності теології і різних течій філософії. Тому при розгляді еволюції протестантизму, а відтак і становленні його етичних основ, не можна відокремлювати протестантську теологію від протестантської релігійної філософії. Багато ідеологів сучасного протестантизму водночас є теологами і релігійними філософами, точніше - філософсько думаючими теологами.

Саме ліберальна протестантська теологія, родоначальником якої був Ф.Шлейєрмахер (1768-1834), поклала початок розвитку філософської протестантської теології, а відповідно - й етики, на чому орієнтував увагу М. Вебер.

Шлейєрмахер доводив, що теолог має враховувати зміни, плинність, рухливість релігійних почуттів, які, на його думку, складають основу релігії. Тому завданням теології, на його думку, є постійне приведення системи християнського віровчення у відповідність з конкретно-історичними формами прояву релігійних почуттів. А це можливе лише тоді, коли традиційним християнським догматам буде надаватися нове значення за допомогою концептуального апарату домінуючих в певний час філософських теорій.

Шлейєрмахер, як відзначав Вебер, намагався подолати розрив між релігією і знанням, примирити супранатуралізм з раціоналізмом. У своїй праці «Судження про релігію з освіченими людьми, які нею погорджують» Шлейєрмахер доводив, що наука не може зруйнувати віру в Бога, оскільки джерело релігійності не поза людиною, а в самій людині - в її емоціях, почуттях. Таким чином, Шлейєрмахер ототожнив релігію з суб'єктивними емоціями і переживаннями людини, її відчуттями, які впливають на формування її етичності.

На думку Шлейєрмахера, теологія повинна бути антидогматичною і не має замикатися набором один раз сформованих і незмінних релігійних істин.

Вона повинна бути своєрідним оповіданням, в якому відображалася б багатоманітність і вічна змінність життя людини. Теологія повинна займатися розкриттям вічного переживання людиною «почуття безкінечної залежності від Бога». Отже, Шлейермахер відійшов від ортодоксального розуміння християнства як релігії Одкровення. І на це звернув першим увагу Вебер.

При такому розумінні релігії, коли між релігійністю і звичайному поклонінню повноті життя, розлитій у природі, ставиться знак рівності, релігійна віра зрештою прирівнюється до почуття естетичного захоплення життям. На зміну естетичній інтерпретації християнства Шлейермахером, в якому етика поки що була на маргінесі філософсько-богословського розмірковування, прийшла етична інтерпретація, яка, як цілком обґрунтовано вважав М.Вебер, знайшла своє найбільше вираження і розвиток в ліберальній теології А. Гарнака (1851-1930) і Е. Трьольча (1865-1923). Головний акцент ці теологи робили на єдності божественного і людського. Основною проблемою їхнього теологічного філософствування стала проблема культури. Гарнак і Трьольч оголосили всі досягнення людської історії, культури і науки результатом світського («мирянського») втілення християнських принципів. У центрі їхньої теології постає Ісус - людина, яка втілила вищий моральний ідеал.

Гарнак виступив проти будь-якої догматики, всякого вчення в справі віри, будь-якого сповідання, всякої «христології» як особливого вчення про особистість Христа. На його думку, в релігії і людській релігійності важливим є особливе ставлення людини до Бога, яке реалізується в любові до ближнього, а відтак і до Бога. Беручи цю тезу за основу, Гарнак поєднав мораль і релігію, проголосив релігію душею моралі, а мораль - «тілом» релігії.

Гарнак, як і всі ліберальні теологи, вірив, що царство Боже, як втілення вищого, найбільш досконалого порядку речей на землі, не є чимось далеким, потойбічним і взагалі недосяжним на землі, а реальністю, яка виповнюється всередині кожного індивідууму.

Відмова ліберальної теології від буквального розуміння біблійних текстів, історичний підхід до християнства, естетична або етична інтерпретація його сутності були відображенням епохи поступового, спокійного, врівноваженого розвитку людства в епоху, яка завершилася першою світовою війною. По суті, основна праця М. Вебера «Протестантська етика і дух капіталізму» відображає предмет і об'єкт дослідження ним саме цієї епохи.

Попередня ліберальна теологія, як вже наголошувалося, була рефлексією розквіту капіталістичних відносин і панування вільної конкуренції. Саме вона в історичній формі відобразила певні історичні ілюзії того часу щодо необмежених можливостей людини і внутрішніх потенцій суспільства, яким поклала край перша світова війна.

Не відомо, як би відреагував М.Вебер на капіталістичну дійсність 20-30-х років, якби західний світ пережив одну з найбільших криз (1929-1932 рр.) і період післякризової депресії, а його розвиток в наступні десятиріччя відбувався поза рамками класичного капіталізму. Саме цей період знайшов відображення в повній ортодоксії швейцарського протестантського теолога Карла Барта (1885-1968).

Причина кризи людської цивілізації після першої світової війни багатьма протестантськими теологами вбачалася у тому, що без допомоги Бога, спираючись на власні сили, прогресу досягти неможливо. В такій ситуації виникла теологія відродження давніх християнських традицій, яка завжди скептично оцінювала можливості суспільного розвитку і акцентувала увагу на гріховності людини, нездоланності в земному житті зла й на неможливості здійснення Царства Божого на землі.

Найбільш чітко такі настрої багатьох протестантських теологів саме й були виражені Карлом Бартом в його праці «Послання до Римлян (Коментарі до Послання ап. Павла до Римлян)», опублікованій в 1919 р. Ортодоксальна теологія К. Барта знаменувала різкий поворот протестантизму в бік відродження теологічного ірраціоналізму.

Але на цей час основні положення протестантської етики, що, за Вебером, відображала дух капіталізму, вже були сформовані. Вони довели свою життєздатність в найбільш кризові моменти розвитку капіталізму.

Згідно протестантської етики, головними ознаками обраності до спасіння є: 1) сила віри; 2) продуктивність праці; 3) підприємницький успіх. Устремління віруючого довести собі та іншим свою богообраність створило могутній стимул до підприємництва і базу нових моральних норм та критеріїв. Ділова кмітливість і накопичення багатства стали богоугодною справою. Не отримання прибутків при можливості досягнення більшого (згадаймо євангельську притчу про господаря, який роздав певні суми своїм слугам, надіючись на адекватний прибуток, і його реакцію щодо «лінивого слуги»), вважалося гріхом.

Протестантська етика освятила працю й засудила неробство, ледарство, практичним наслідком чого в ряді країн було суворе законодавство щодо волоцюг, яке стало ефективним засобом утворення ринку дешевої робочої сили.

Витлумачення професії як відповіді на вимогу (заклик) Бога зробила здобуття спеціальності і постійне вдосконалення її моральним обов'язком. Піклування про убогих, яке в католицизмі поцінюється як одна із «добрих справ», протестантизмом засуджується. Миросердя розглядається насамперед як надання можливості навчатися фаху і працювати. Особливою доброчинністю вважається бережливість. Марнотратність або невігідне капіталовкладення постають як гріховні діяння.

Протестантська етика регламентувала весь спосіб життя: її вимоги стосувалися виробничої і соціальної дисципліни та якості праці. Вона засуджувала п'янство і розпусту, вимагала зміцнювати сім'ю, залучати дітей до праці і навчати їх читати і розуміти Біблію. Християнин, згідно вимог цієї етики, повинен бути охайним в побуті, старанним у праці, чесним у виконанні зобов'язань перед партнером і знати, що найліпший спосіб догодити Богові - це отримати по можливості більший прибуток.

Принципи протестантської етики слугували основою і аргументами соціальної критики, яка мала антифеодалну спрямованість. Засудження ледарювання стосувалася і людей, які жили лише рентою, і лихварів, але не поширювалася на тих, які жили за рахунок банківського проценту.

Грамотність була вигідною Богові. В ряді пуританських колоній Америки у XVII ст. приймалися закони про обов'язкове початкове навчання. Але оскільки головним його призначенням було засвоєння Святого Письма, протестантизм виступив проти секуляризації (світськості) школи. Антипросвітницький характер етики протестантизму проявився і в засудженні театру, живопису, світської літератури, розваг як непродуктивної трати часу і коштів. Однак ці види діяльності були морально виправдані, якщо вони ставали джерелом прибутку.

Соціально-етичні ідеї протестантизму стали духовним вираженням нової тенденції суспільного розвитку. Саме в такій якості вони дійсно відіграли важливу, але не вирішальну роль у формуванні дисципліни і культури праці. Водночас вони відобразили психологію і надію широких народних верств і в історично обмеженій формі втілили загальнолюдські цінності людям діяльності, необхідність постійного професійного вдосконалення, чесність і обов'язковість в людських відносинах.

У XX ст. посилюється чисто ідеологічне використання протестантської етики. Сучасні протестантські фундаменталісти, спекуючи на традиційних протестантських ідеях працелюбності, справедливості, ощадливості, критикують соціальні програми допомоги низам за рахунок платників податків, розглядають їх як несправедливі у ставленні до працюючих, захищають патріархальні цінності (безроздільну владу батька в сім'ї, нерівноправність жінок та ін.), розцінюють безробіття і бідність як наслідки лінєвства і небажання здобути професію або добре працювати.

Оцінюючи загалом значення праці М.Вебера про роль протестантської етики в утворенні духу капіталізму, необхідно визначити, що значною мірою саме завдяки втіленню протестантської етики сформувалися такі соціально культурні феномени як ринкова ментальність, висока продуктивність праці, етноконфесійна спільність, стійкий національний дух багатьох народів, зокрема американських і скандинавських країн.

І Н Ф О Р М А Ц І Ї

А.Пчелинцев,^α В.Ряховский^β (м.Москва)

ЕКСПЕРТНИЙ ВИСНОВОК*

Юридична оцінка положень Федерального закону "Про свободу совісті і про релігійні об'єднання" (прийнятий Державної Думою РФ 19 вересня 1997 року, схвалений Радою Федерації 24 вересня 1997 року, підписаний Президентом РФ Б.Єльцином 26 вересня 1997 року, офіційно опублікований і набув законної сили 1 жовтня 1997 року), що суперечать Конституції РФ і загальновизнаним нормам міжнародного права

Преамбула.

Зберігання в тексті преамбули закону вказівки на "особливу роль" однієї релігійної конфесії і переліку "пошанованих" державою релігій порушує конституційний принцип рівності всіх релігійних об'єднань перед законом (ст. 14 Конституції РФ). Ці положення Преамбули суперечать також самому закону, тому що відповідно до ч.3 ст.3 закону встановлення переваг, обмежень й інших форм *дискримінації* в залежності від ставлення до релігії не допускається. Відповідно до Декларації ООН про ліквідацію усіх форм нетерпимості і дискримінації на основі релігії або переконань, нетерпимістю і дискримінацією є будь-яка відмінність, виняток, обмеження або перевага, заснована на релігії або переконаннях (ст. 2). Закон РСФСР "Про свободу

^α **Пчелинцев А.В.** - к.ю.н., директор Інституту релігії і права, член експертно-консультативної ради Комітету у справах громадських об'єднань і релігійних організацій Державної Думи Російської Федерації

^β **Ряховський В.В.** - президент Християнського юридичного центру, член експертно-консультативної ради Комітету у справах громадських об'єднань і релігійних організацій Державної Думи Російської Федерації

* Експертний висновок із деякими скороченнями передруковано із московського часопису "Религия и право" (№ 2-3 за 1997 р., ст. 10-14).

віросповідань" від 25 жовтня 1990 року в ст. 10 утримував це концептуальне положення, зазначаючи, що "держава в питаннях свободи віросповідань і переконань нейтральна, тобто не стає на бік якоїсь релігії або світогляду". Новий закон не тільки виключив це положення, але й принципово відступив від нього. Незважаючи на те, що преамбула не є регулюючою нормою закону, вона визначає "дух і букву" самого закону. Тому закономірно, що визначена в Преамбулі нерівність релігійних об'єднань знаходить свій розвиток у наступних статтях закону.

4. Статті 5 і 19.

Частина 1 статті 6 закону передбачає, що навчання релігії є одним з ознак, що визначає поняття релігійного об'єднання. Відповідно до ч.3 ст.7 закону релігійними об'єднаннями, що здійснюють діяльність без державної реєстрації і придбання правоздатності юридичної особи (релігійними групами) право на навчання релігії реалізується безпосередньо.

Тоді як, у відповідності зі ст.ст. 5 і 19 закону, релігійними об'єднаннями, що мають правоздатність юридичної особи (релігійними організаціями) це право може бути реалізоване тільки шляхом використання наданої їм органами місцевого самоврядування можливості навчати релігії учнів державних і муніципальних освітніх установ (ч.4 ст.5) або шляхом створення духовних освітніх закладів (ч.3 ст.5, ст.19). Таким чином, закон обмежує право релігійних організацій безпосередньо навчати релігії, тобто без створення освітньої установи. Це вступає в протиріччя з конституційним правом кожного разом з іншими сповідувати і вільно поширювати релігійні й інші переконання і діяти відповідно до них (ст.28 Конституції РФ), а також із ст. 16.6 Підсумкового документу Віденської зустрічі 1989 року, ст. 19 Загальної декларації прав людини й інших загальноновизнаних норм міжнародного права.

На практиці подібне обмеження буде формальною підставою для контролюючих дотримання цього закону органів вимагати від релігійних організацій ліцензування будь-якої їхньої діяльності, пов'язаної з навчанням релігії, і обов'язкової реєстрації діючих при релігійних організаціях недільних шкіл, навчальних груп і курсів з навчання релігії.

5. Частина 1 статті 6, частина 3 статті 7.

Відповідно до положень, передбачених ч.1 ст.6 і ч.3 ст.7 закону, релігійні об'єднання мають право на "навчання релігії і релігійне виховання своїх послідовників".

Обмеження права релігійних об'єднань на навчання релігії і релігійне виховання лише колом послідовників своєї релігії суперечить ст.28 Конституції РФ, що гарантує право кожного індивідуально або разом з

іншими вільно поширювати релігійні переконання, а також Закону РФ "Про освіту", що передбачає, що державна політика в сфері освіти ґрунтується на свободі й плюралізмі в освіті (ст.2).

Крім того, з даного питання закон вміщує й внутрішні протиріччя. Так, відповідно до ч.1 ст.5 закону, кожний має право на одержання релігійної освіти за своїм вибором індивідуально або разом з іншими. Проте аналізовані положення закону (ч.1 ст.6 і ч.3 ст.7) обмежують право громадян на одержання релігійного навчання і виховання в релігійному об'єднанні за своїм вибором, оскільки можливість реалізувати це право закон пов'язує з необхідністю бути "послідовником" досліджуваної релігії. Це суперечить ст. 14 Закону РФ "Про освіту", відповідно до якої утримання освіти повинно сприяти реалізації права тих, хто навчається, на вільний вибір думок і переконань, а також встановленому ст. 19 Загальної декларації прав людини і ст. 19 Міжнародного пакту про цивільні і політичні права праву кожного на одержання інформації й ідей.

На практиці подібні обмеження призведуть до довільного звинувачення релігійних меншостей у "незаконному" навчанні своїй релігії громадян, які проживають на "канонічній території релігійної більшості".

6. Частина 1 статті 6, частина 1 статті 8, частина 1 статті 9.

Відповідно до ч.1 ст.6 і ч.1 ст. 8 закону право на участь у релігійному об'єднанні (релігійній групі або релігійної організації) визнається тільки за громадянами Російської Федерації й іншими особами, що "постійно і на законних підставах" мешкають на території Російської Федерації. Таким чином, відповідно до закону ціла категорія осіб, що законно перебувають на території Російської Федерації, але не мають при цьому громадянства Російської Федерації чи виду на проживання в Російській Федерації (іноземні студенти, співробітники дипломатичних представництв і акредитованих у Росії закордонних фірм, іноземні громадяни й особи без громадянства, що працюють у російських організаціях за трудовим контрактом, біженці й ін.), на увесь час їхнього перебування на території Російської Федерації обмежуються у праві на участь у релігійному об'єднанні, а отже, у праві на спільне зі своїми одновірцями сповідування своєї віри. Крім того, використовується в цих статтях закону формулювання - "постійно і на законних підставах проживаючих", не відповідає прийнятим у чинному законодавстві поняттям - "місце проживання" і "місце перебування", що на практиці призведе до її довільного тлумачення і порушення прав громадян.

Відповідно до ч.1 ст.9 закону право на заснування релігійної організації визнається тільки за громадянами Російської Федерації. Іноземних громадян і осіб без громадянства, у тому числі постійно проживаючих на території Російської Федерації, закон позбавляє цього права.

Тим часом, ст. 28 Конституції РФ гарантує кожному свободу віросповідання, включаючи право сповідувати разом з іншими будь-яку релігію і діяти (разом з іншими) у відповідності зі своїми переконаннями. Стаття 30 Конституції РФ гарантує, що кожний має право на об'єднання. При цьому кожний може мати майно у власності, володіти, користуватися і розпоряджатися ним разом з іншими особами (ст.35 Конституції РФ), що є конституційною гарантією прав кожного на утворення юридичної особи. Відповідно до ч.3 ст. 63 Конституції РФ іноземні громадяни й особи без громадянства користуються в Російській Федерації правами і несуть обов'язок нарівні з громадянами Російської Федерації, крім випадків, встановлених федеральним законом або міжнародним договором Російської Федерації. Частина 3 ст.55 Конституції РФ установлює вичерпний перелік підстав для можливого обмеження прав і свобод людини і громадянина федеральним законом. Міжнародні договори Російської Федерації в сфері прав людини не припускають обмежень у здійсненні права на свободу совісті і свободу віросповідання.

7. Частина 2 і 7 статті 8.

Стаття 8 закону вводить поняття "територіальна сфера діяльності релігійної організації", що є незаконним обмеженням діяльності релігійних об'єднань. Якщо розглядати релігійну організацію як юридичну особу, то цивільне законодавство не має яких-небудь обмежень у визначенні території діяльності юридичної особи. Якщо ж розглядати релігійну організацію як об'єднання громадян для спільного сповідання і поширення віри, то обмеження реалізації громадянами цього права визначеною територією суперечить ст. 28 Конституції РФ, що гарантує кожному свободу віросповідання незалежно від місця проживання або перебування.

8. Частина 3 статті 8, частина 1 статті 9.

Статті 8 і 9 закону обмежують право громадян на утворення релігійного об'єднання з правами юридичної особи можливістю заснування тільки "місцевої релігійної організації", при цьому ініціаторами створення релігійної організації можуть бути тільки громадяни, постійно проживаючі "в одній місцевості або в однім міському або сільському поселенні на території одного суб'єкта Російської Федерації".

Введення обмеження права громадян можливістю створення тільки "місцевої релігійної організації" є порушенням конституційного принципу відокремлення релігійних об'єднань від держави, відповідно до яких релігійні організації утворюються і здійснюють свою діяльність у відповідності зі своєю

власною ієрархічною й інституційною структурою (ч.5 ст.4 закону).

Обмеження права громадян на об'єднання в одну релігійну організацію тільки за умови постійного проживання усіх фундаторів в одній місцевості або в одному міському або сільському поселенні є порушенням конституційних прав громадян на об'єднання (ст.30 Конституції РФ) і спільне сповідання віри (ст.28 Конституції РФ). Відповідно до ст. 19 Конституції РФ держава гарантує рівність прав і свобод людини і громадянина незалежно від місця проживання. Крім того, встановлення залежності між можливістю участі в створенні релігійної організації і місцем проживання суперечить Закону Російської Федерації "Про право громадян Російської Федерації на свободу пересування, вибір місця перебування і проживання в межах Російської Федерації", відповідно до якого реєстрація громадян (за місцем проживання і по місцю перебування) або відсутність такої не можуть слугувати підставою обмеження або умовою реалізації прав і свобод громадян, передбачених Конституцією і законами Російської Федерації.

9. Частина 2 і 5 статті 8.

Державне регламентування ієрархічної структури побудови релігійних організацій, що міститься в ч.2 1 ст. 8 закону, є порушенням конституційного принципу відокремлення релігійних об'єднань від держави - втручанням у право релігійного об'єднання утворюватися і діяти у відповідності зі своєю власною ієрархічною і інституційною структурою. Релігійні об'єднання - це не політичні партії і нав'язувати їм структуру суспільно-політичних об'єднань (місцеві, централізовані, регіональні, загальноросійські) держава не вправі. Підрозділ релігійних об'єднань на "досягнувші" і "недосягнувші" загальноросійського рівня, крім того, суперечить конституційному принципу рівності релігійних об'єднань перед законом. оскільки вирішення питання про визнання за релігійною організацією загальноросійського статусу буде залежати винятково від позиції органів юстиції, що реєструють релігійні організації. На практиці це призведе до дискримінації "невгодних", на думку державного чиновника, релігійних організацій.

Неправомірним є і введення обмеження на право використання релігійними організаціями у своєму найменуванні слів "Росія", "російський" і похідних від них. Відповідно до ч.5 ст.8 закону це право належить тільки централізованій релігійній організації, структури, якої діяли на території Російської Федерації на законних підставах протягом не менше 50 років на момент звертання зазначеної організації в орган, що реєструє, із заявою про державну реєстрацію. Дане положення закону в порушення ст. 14 Конституції РФ нав'язує релігійним організаціям регламентовану ієрархічну структуру (необхідність створення централізованої релігійної організації), що може не

збігатися з внутрішніми встановленнями релігійної організації, а також ставить у привілейоване положення релігійні організації визнані "законними" у 40-х і 50-х роках. Указ Президента РФ "Про заходи для реабілітації священнослужителів і віруючих, що стали жертвами необґрунтованих репресій" № 378 від 14 березня 1996 року засудив "багаторічний терор, розв'язаний більшовицьким партійно-радянським режимом щодо священнослужителів і віруючих усіх конфесій". Дане ж положення закону фактично реабілітує політичні репресії.

10. Частина 7 статті 8.

В порушення конституційного принципу рівності релігійних об'єднань перед законом ч. 7 ст. 8 закону передбачає, що "органи державної влади при розгляді питань, що стосуються діяльність релігійних організацій в суспільстві, враховують територіальну сферу діяльності релігійної організації і надають відповідним релігійним організаціям можливість участі в розгляді зазначених питань". Цілком очевидно, що під "відповідними релігійними об'єднаннями" у даному випадку припускаються "найбільше авторитетні релігійні організації" (як це, наприклад, установлено Розпорядженням мера Москви № 642-РМ від 19.08.97), що одержують привілейоване право брати участь у розгляді державними органами питань, що торкаються діяльність усіх релігійних об'єднань.

11. Частина 1 статті 9.

Відповідно до ч.1 ст. 9 закону релігійна організація може бути зареєстрована при дотриманні одного з таких умов - наявність підтвердження від органу місцевого самоврядування про існування релігійної групи на даній території протягом не менше 15-ти років.

Вимога про подачу релігійною організацією підтвердження про її входження в структуру централізованої релігійної організації обмежує створення автономних (незалежних від центру) релігійних організацій, що порушує передбачене цим же законом право релігійної організації утворюватися і діяти у відповідності зі своєю власною ієрархічною й інституційною структурою (ч.5 ст.4 закону). Крім того, дане положення закону суперечить найважливішому конституційному принципу діяльності будь-яких, у т.ч. і релігійних, об'єднань громадян - добровільності.

Незаконним є і встановлення для членів релігійної групи 15-ти літнього терміну, тільки після закінчення якого вони можуть зареєструвати своє об'єднання в якості релігійної організації. Цивільний кодекс не передбачає яких-небудь термінів для утворення юридичної особи, для цього достатньо волевиявлення фундаторів, наявності в утворюваної організації всіх ознак юридичної особи (ст.48 ГК РФ) і її державної реєстрації. Дане ж

положення закону неправомірно обмежує правоздатність громадян у частині реалізації їхнього права створювати юридичні особи (ст. 18 ГК РФ) і в порушення ст.ст.14 і 28 Конституції РФ ставить релігійні об'єднання громадян (релігійні групи) у дискримінаційне, нерівне перед законом становище. Релігійна група, за змістом дійсного закону, - не добровільне, а змушене положення релігійного об'єднання.

Крім того, частиною 1 статті 9 і наступними статтями закону, що визначають порядок створення релігійних організацій, установлюється залежність у можливості громадян реалізувати своє право на утворення релігійної організації (із правами юридичної особи) від того, яку релігію (засвідчену подану централізованою релігійною організацією чи ні) вони сповідають, що є грубим порушенням ст. 19 Конституції РФ, що забороняє будь-які форми обмеження прав громадян за ознаками релігійної належності.

12. Частина 5 статті 11.

У перелік документів, які необхідно подати в органи юстиції для державної реєстрації місцевої релігійної організації входять дані про історію виникнення релігії і даного релігійного об'єднання (ч.5 ст. 11 закону). При цьому, однією з підстав для відмови в державній реєстрації релігійній організації є невірогідність зведень, що містяться в поданих документах, (ч.1 ст. 12 закону). Зазначені положення незаконно покладають на членів релігійного об'єднання обов'язок вивчити, викласти в письмовій формі й подати в реєструючий орган історію виникнення не тільки свого релігійного об'єднання, але й в цілому релігії, що ними сповідається. Історія ніколи не може бути цілком об'єктивною і достовірною, скільки авторів - стільки різноманітних поглядів на ті самі історичні події. Тому орган, що реєструє, при бажанні завжди буде мати можливість на формальних підставах (невірогідність, необ'єктивність, недостатність і ін.) відмовити в реєстрації.

13. Частина 8 статті 11.

Відповідно до ч.8 ст. 11 орган, що реєструє, може продовжити термін розгляду документів для проведення державної релігієзнавчої експертизи. Хоча встановлення порядку проведення експертизи закон доручає Уряду РФ, викликає серйозні заперечення надання релігієзнавчій експертизі статусу "державної".

Загальні принципи призначення і проведення експертизи з питань, що витікають із цивільно-правових відносин, встановлені цивільним процесуальним законодавством. Відповідно до ст.ст. 74-78 ЦПК РФ експертиза може призначатися для роз'яснення виникаючих питань, що потребують спеціальних знань у якійсь науковій сфері, проведення експертизи може бути доручене будь-якому спеціалісту, що володіє цими

пізнаннями, експерт повинен бути незалежним і висновок експертизи для ухвалення рішення з того чи іншого питання завжди має рекомендаційний (оціночний) характер. Аналогічно питання призначення і проведення експертизи регулюються при розгляді кримінальних і адміністративних справ. Але в будь-якому випадку, незалежно від положення експерта (є співробітником державної або недержавної установи), експертиза не має статусу "державної".

Введене законом поняття "державна релігієзнавча експертиза" є принципово новим поняттям для російського законодавства, що на практиці призведе до обмеження кола експертів тільки державними службовцями, ігнорування думки незалежних вчених і спеціалістів, а також надання "державному" експертному висновку статусу вже не рекомендаційного, а обов'язкового для виконання документа.

14. Частина 1 статті 13.

Відповідно до ч.1 ст. 13 закону представництво іноземної релігійної організації не може займатися культовою й іншою релігійною діяльністю.

Хоча закон і не розкриває змісту використовуваних у ньому понять культова і релігійна діяльність, проте, по приведеним у ч.1 ст.6 закону визначаючим ознакам релігійного об'єднання, можна судити, що в ст. 13 закону мова йде про заборону для представництв іноземних релігійних організацій на віросповідання, вчинення богослужінь, релігійних обрядів і церемоній, навчання релігії і релігійне виховання своїх послідовників.

Дане положення закону є грубим порушенням Конституції РФ, що гарантує кожному, а значить і співробітникам представництва іноземної релігійної організації в тому числі, свободу совісті, свободу віросповідання, включаючи право сповідати індивідуально і разом з іншими будь-яку релігію, вільно мати і поширювати релігійні переконання і діяти відповідно до них (ст.28 Конституції РФ). Крім того, дане положення закону суперечить ст. 19 Загальної декларації прав людини, ст. 19 Міжнародного пакту про цивільних і політичних права й іншим загальноновизнаним нормам міжнародного права, що гарантує свободу переконань, свободу вираження і поширення своїх переконань будь-якими засобами і незалежно від державних меж.

15. Частина 3 статті 14.

Відповідно до ч.3 ст. 14 закону органи місцевого самоврядування, нарівні з органами прокуратури й органами, що здійснюють реєстрацію релігійних організацій, одержують право вносити в суд подання про ліквідацію релігійної організації або про заборону діяльності релігійної організації або релігійної групи.

Хоча формально дана обставина і не вступає в пряме протиріччя з чинним законодавством, наділення органів місцевого самоврядування

подібною компетенцією викликає серйозні побоювання про породження цілої системи зловживань і, як наслідок, порушень прав релігійних об'єднань. Будучи органами, безпосередньо пов'язаним з населенням, органи місцевого самоврядування будуть діяти в інтересах "більшості", що призведе до поразки в реальних правах релігійні меншості. Судові розгляди по поданнях "суб'єктивних" органів місцевого самоврядування про ліквідацію або заборону релігійної організації, що їм не сподобалася, можуть тривати місяцями, паралізуючи цим її діяльність. Більше того, наділяючи органи місцевого самоврядування правом внесення подання в суд про ліквідацію або заборону релігійної організації, закон не враховує відповідності рівня місцевого самоврядування і статусу релігійної організації (місцева, регіональна або загальноросійська).

Дане положення закону не відповідає загальноновизнаним нормам міжнародного права (ст.ст.4 і 7 Декларації ООН про ліквідацію усіх *форм* нетерпимості і дискримінації на основі релігії або переконань, ст.ст. 16.1 і 17 Підсумкового документа Віденської зустрічі 1989 року й ін.), що зобов'язує держави приймати ефективні заходи для попередження і ліквідації дискримінації на основі релігії.

16. Частина 3 статті 27.

Стаття 27 закону передбачає, що не пізніше 31 грудня 1999 року відповідно до вимог дійсного закону повинна бути зроблена державна перереєстрація релігійних організацій, створених до вступу в силу дійсного закону. Статути й інші установчі документи релігійних об'єднань до їхнього приведення у відповідність із дійсним законом діють лише в тій частині, що не суперечить цьому закону.

Вимога про обов'язкову перереєстрацію релігійних об'єднань із метою приведення їхніх статутів й інших установчих документів у відповідність із новим законом, формально не суперечить чинному законодавству. Аналогічним чином законодавцем було вирішене питання про приведення у відповідність із новим Цивільним кодексом РФ установчих документів комерційних організацій і у відповідність із новим Федеральним законом "Про суспільні об'єднання" статутів громадських організацій.

Проте, положення ч.3 ст. 27 закону, що встановлюють, що релігійні організації, які не мають документа, що підтверджує їхнє існування на відповідній території протягом не менше п'ятнадцяти років, користуються правами юридичної особи за умови їхньої щорічної перереєстрації до настання зазначеного терміну і права релігійних організацій, що обмежують у даний період, є дуже грубим порушенням Конституції РФ і загальноновизнаних норм міжнародного права.

Відповідно до ч.1 ст. 54 Конституції РФ закон, що встановлює або

ускладнює відповідальність, зворотньої сили не має. Це - узвичаєна у світовій практика істина. Проте, положення ч.3 ст.27 закону, у порушення цього найважливішого конституційного принципу, надають чинності закону зворотною силою. Застосування даних положень закону призведе до втрати цілим рядом релігійних організацій найважливіших юридичних прав, якими вони на законній підставі користуються в даний час.

Положення ч.3 ст.27 закону - це фактичне відродження сталінської міри карного покарання - поразка в правах. Причому поразка в правах для релігійних організацій настає не за рішенням суду, як санкція за допущені ними порушення закону, а усього лише із-за відсутності у них "документа, що підтверджує їхнє існування на відповідній території протягом не менше п'ятнадцяти років". Більше того, зобов'язуючи релігійні організації мати такий "документ", закон не зобов'язує жодний державний орган його видавати, не встановлює порядку одержання цього "документу" і не розкриває його характеру, що ставить релігійні організації в юридично незахищене від місцевої сваволі становище.

Крім того, положення ч.3 ст.27 закону не дають однозначного розуміння, що за задумом законодавця означає вираз "ті, що не мають документу". За аналогією з ч.3 ст. 11 дійсного закону можна припустити, що мова йде про подання вказаного "документу" органам юстиції при перереєстрації релігійної організації. Проте неконкретність використовуваного в ч.3 ст.27 закону поняття може послужити причиною розширювального тлумачення даної норми закону і, як наслідок, довільного обмеження прав релігійних об'єднань.

З даного питання закон має також і внутрішні протиріччя. Так, відповідно до ч.3 ст.27 закону, вимога про наявність вищевказаного "документу" стосується всіх релігійних організацій. Тоді як, відповідно до ст. 9 дійсного закону, вимога про підтвердження 15-ти літнього терміну діяльності стосується тільки місцевих релігійних організацій.

Проаналізовані положення закону містять дискримінаційне стосовно релігійних організацій і принципово нове для російського цивільного законодавства поняття - організації, що користуються правами юридичної особи за умови їхньої щорічної перереєстрації.

Передбачене ч.3 ст.27 закону позбавлення релігійних організацій, що не мають "документу, що підтверджує їхнє існування на відповідній території протягом не менше п'ятнадцяти років", цілого ряду конституційних прав є актом відвертого вандалізму стосовно Конституції і чинного законодавства Російськ Федерації.

Так, у порушення ст.28 Конституції РФ, що гарантує кожному свободу совісті, свободу віросповідання, включаючи право вільно сповідувати і поширювати релігійні переконання, ст. 29 Конституції РФ, що гарантує

кожному свободу слова і свободу масової інформації, закон позбавляє зазначені релігійні організації права засновувати засоби масової інформації. Дане положення закону також суперечить ст. 7 Закону РФ "Про засоби масової інформації", що передбачає, що громадяни, об'єднання громадян і організації можуть бути фундаторами засобів масової інформації.

У порушення ст.ст.28 і 43 Конституції РФ, закон позбавляє зазначені релігійні організації права засновувати освітні установи, в т.ч. установи професійної релігійної освіти. Дане положення закону, крім того, суперечить ст.11 Закону РФ "Про освіту", що передбачає, що релігійні організації (об'єднання), зареєстровані на території Російської Федерації, можуть бути фундаторами освітніх інституцій.

Найбільш грубим порушенням ст.28 Конституції РФ є позбавлення релігійних організацій, зазначених у ч.3 ст.27 закону, права проводити релігійні обряди в лікувально-профілактичних і лікарняних установах, дитячих будинках, будинках-інтернатах для пристарілих й інвалідів, в установах, що виконують карні покарання у вигляді позбавлення волі, за проханням громадян, що знаходяться в них, права робити, одержувати, експортувати, імпортувати і поширювати релігійну літературу, друкарські, аудіо- і предмети релігійного призначення, а також права засновувати підприємства, що друкують богослужбову літературу і виробляють предмети релігійного призначення. При цьому, абсолютно абсурдним, що суперечить здоровому глузду, виглядає заборона зазначеним релігійним організаціям купляти релігійну літературу.

Аналізовані положення ч.3 ст.27 закону вступають у протиріччя з найважливішим конституційним принципом рівності релігійних об'єднань перед законом (ст. 14 Конституції РФ). Закон, формально декларуючи в ч.1 ст.4 принцип рівності релігійних об'єднань, у наступних своїх статтях (ст.ст. 6, 8, 9 і 27) цілком відступає від цього принципу і, залежно від обсягу передбачених законом прав, поділяє релігійні об'єднання на наступні три види: релігійні групи (фактично безправні), релігійні організації з правами юридичної особи і релігійні організації з обмеженими правами юридичної особи (з урізаними правами).

Вищевказані положення ч.3 ст.27 закону, крім того, суперечать ч.1 і 2 ст. 19, ч.1 ст.45, ст.55 Конституції РФ, а також загальновизнаним нормам міжнародного права: ст.ст. 18, 19, 26 і 29 Загальної декларації прав людини; ст.ст. 18, 19 і 27 Міжнародного пакту про цивільні і політичні права; Декларації ООН про ліквідацію усіх форм нетерпимості і дискримінації на основі релігії і переконань; ст.ст. 16.1,3,4,6-11 і 17 Підсумкового документа Віденської зустрічі 1989 року; ст.ст. 10, 20 і 27 Конвенції Співдружності Незалежних Держав про права й основні свободи людини.

САТАНИНСЬКІ СЕКТИ

Що таке сатанізм ?

Сатанізм - це релігійний напрямок, який передбачає поклоніння якійсь демонічній істоті. Це може бути Сатана, Диявол, Люцифер, Вельзевул, Асмодей, Сет та інше. Причому нерідко перших трьох демонів вважають за одну особу в трьох іпостасях. Існує багато класифікацій сатанізму. Тут ми вам пропонуємо свою, бо ж вважаємо, що саме вона розкриває сутність сатанинських напрямків. Відтак, сатаністи поділяються на ортодоксальних дияволопоклонників, люциферіанців (прометейців), реформованих дияволопоклонників (лавеївський тип).

Ортодоксальні сатаністи служать Дияволу як втіленню зла. Ці службовці темних сил вважають, що вони борються із силами добра, яких очолює християнський Бог. Вони глузляться над християнськими святинами, заперечують усі заповіді Біблії, але в той же час приймають значну частину її міфології. Тому часто сатаністи інших течій називають їх "перевернутими християнами". Їх обряди подібні за своєю формою до християнських, але деякі речі вони роблять навпаки. Ці сатаністи схильні до актів вандалізму та принесення в жертву живих істот. Саме їм присвячена значна кількість публікацій, художніх фільмів та телепередач. В США і Європі їх налічується за певними даними близько 5-10 відсотків від загальної кількості, а в Україні кожний другий сатаніст належить саме до цієї групи.

Другий напрямок - люциферизм, являє собою синтез язичництва і сатанізму. Люцифера вони вважають богом, що втілює у собі гармонію, мудрість, свободу й добро. Їх часто називають прометейцями, тому що у багатьох угрупованнях цих сатаністів в основу культу покладено грецький міф про Прометея, який викрав вогонь у богів і дав його людям. Християнство ототожнюється ними з дисгармонією та злом. Деякі групи люциферіанців (прометейців) не тільки ідеологічно борються з християнством. Насильство, до якого вдаються згадані організації, - це є засіб "дестабілізації християнського порядку і підготовки приходу Диявола". В Україні кожен третій сатаніст належить до люциферизму, але цю течію не слід змішувати з силенкіанами, духоборцями, шаяністами та іншими язичницькими об'єднаннями.

Третій напрямок - реформовані сатаністи, для яких Сатана є символом та засобом звільнення людини від моральних, соціальних та

* Петрик Валентин – пошуківець Відділення релігієзнавства Інституту Філософії ім.Г.С.Сковороди НАН України

релігійних догм, а також повної реалізації свого Ego. Найвідомішим представником цього напрямку є "Церква Сатани", яку очолював Антон Шандор Ла Вей. Особливості його віровчення будуть розглядатись далі. Реформованих дияволопоклонників в Україні налічується до 20 відсотків від загальної кількості.

Віровчення всіх сатанинських напрямків різною мірою використовує магію. Більшість сатаністів вважають себе магами, чаклунами та відьмами. Основні культові дії сатаністів - шабаш та чорна меса.

Шабаш - це зібрання чаклунів і відьм у певні дні - чаклунські свята на честь нового та повного місяця. Сатаністи всього світу використовують для шабашів 34 дні: 8 свят, 13 повних місяця та 13 днів нового місяця. Найбільш важливими святами чаклунського року вважаються Вальпургієва ніч та свято мертвих.

Основними святами чаклунського року (Sabbat) є: 1) 31 жовтня - свято мертвих, перший день чаклунського року - Halloween; 2) 2 лютого - стрітєння - Candlemas; 3) 30 квітня - Вальпургієва ніч - Beltane; 4) 1 серпня - свято врожаю - Lammas; 5) 21 березня - весняне рівнодення; 6) 21 вересня - осіннє рівнодення; 7) 21 червня - літнє сонцестояння; 8) 21 грудня - зимове сонцестояння.

Українські та російські шанувальники Диявола можуть додатково проводити шабаші в ніч на свято Івана Купала та в ніч перед Різдом. Християни тривалий час стверджували (значна їх кількість в це вірить і зараз), що відьми та чаклуни прилітають на мітлах і ступах, а керує шабашем сам Диявол або інший демон.

Чорна меса - це панахида по живій людині. Для її проведення треба принести у жертву Дияволу живу істоту. Цим він нібито допоможе згубити ту людину, яка комусь заважає.

Ла Вей, якого було проголошено Верховним магом "Церкви Сатани", також приділяв велику увагу магії. Він виділив три типи сатанинських ритуалів : благодійний, сексуальний і руйнівний. Мета першого типу ритуалу - надання допомоги іншим або собі, другого - збудження сексуальних спонукань у бажаній людині, і третього - принесення шкоди. Ла Вей відмічає різницю між церковними та сатанинськими ритуалами: "... сатаніст знає про те, що він практикує форму навмисного неуцтва. Прихильник іншої віри не може признатися собі у неуцтві".

Основні символи, які повсемісно використовуються сатаністами - три шістки, пентаграма (перевернута п'ятикутова зірка у колі), перевернуте розп'яття та свастика.

Розвиток сатанізму у світі

Найбільш відомою у світі сатанинською організацією є "Церква Сатани",

центр якої знаходиться у Сан-Франциско. Дуже цікавою видається постать самого її засновника - Антона (Антонуана) Шандора Ла Вей, колишнього оркестранта у театрі, актора у нічних розважальних закладах, приборкувача звірів, поліцейського фотографа. Змінивши багато професій, він зрештою знайшов для себе найвигідніший бізнес й заснував у кінці 60-х років "Церкву Сатани". Священним писанням пастви цього "чорного папи" є "Сатанинська біблія", яка була написана у 1966 р. У ній він намагався повністю відкидати відповідальність особистості перед суспільством та совість, закликав до насолод, пропагував культ сили й проповідував відчайдушний егоїзм, індивідуалізм та прагматизм.

Окрім "Сатанинської біблії", Ла Вей постійно писав та видавав посібники для сатаністів-початківців, послання до членів своєї секти. Через місцеві газети він відповідав на питання, надіслані йому тими, хто цікавився проблематикою сучасного сатанізму, виступав по радіо й телебаченню. Тому, хто бажає вступити до "Церкви Сатани", можуть переслати (за 100 доларів США) у будь-яку країну світу відповідну літературу та картку, що підтверджує їх членство у цій секті.

За певну суму кожен бажаючий може отримати періодичні видання, музичну та відеопродукцію сатанинського спрямування. Найбільший тираж мають бюлетень "Диявольське копито" (The Cloven Hoof), журнал "Світ темряви" (The Black Flame). Крім того великою популярністю у сатаністів користується така література: Ла Вей "Відьма", Б.Бартон "Таємне життя сатаністів", Артур Лайонс "Сатана бажає тебе" та інші.

Кількість послідовників "Церкви Сатани" у США нараховувала до 1997 року 40 тис. членів (у світі їх десь 50 тис.), а всього у США приблизно 3 млн. дияволопоклінників. Найбільш впливові сатанинські спільноти у світі, пов'язані з "Церквою Сатани": American Tarantula Society, Temple of Vampire, Bat Conservation International.

Для "Церкви Сатани" характерні жорстка централізація та ієрархічність. На чолі її стоїть Рада Дев'яти. Прибічники цього об'єднання поділяються на учнів та рядових чаклунів та відьом. При виборі керівників місцевих відділень перевага надається найбільш багатим та впливовим людям. У Сан-Франциско відкритий головний храм "Церкви Сатани". Це - похмура будівля з тринадцятьма пофарбованими у чорний колір кімнатами.

Послідовники культу Сатани розуміють його зв'язок з християнством, зворотним боком якого він і є (наприклад, їх колір - чорний - символізує всездозволеність, гімн тілесним насолодам, тоді як білий колір є символом чистоти та трансцендентальності християнства). Сатаністи твердять, що в міру того, як сила християнського Бога (якщо він ще живий) зменшується, зростає сила Сатани. Ісус Христос ними зображується як талановитий містифікатор ("con man"), який зміг змусити слабких та розгублених людей

повірити у створену ним нісенітницю. Христа вони з презирством називають "німіч, що висить на шматі дерева".

Неофітів-послідовників культу Сатани навчають тому, що отці ранньої християнської церкви навмисне обрали найважливіші аспекти людського буття й наклали на них заборону, щоб використовувати неминучі порушення як засіб контролю над людьми, обіцяючи при цьому їм за послухання спасіння душі.

Згідно з повідомленнями преси близько 10 мільйонів американців хоча б раз у житті брали участь у містеричних церемоніях, чаклунстві, чорних месам і навіть "оргіях кровопивць". Тільки в штаті Каліфорнія діють такі групи, як "Вогонь Сатани", "Жокеї Пекла", "Дух Диявола" та "Раби Сатани".

У 1975 році від "Церкви Сатани" відокремилася група, яка створила в Сан-Франциско нову сатанинську організацію "Храм Сета" (Temple of Seth). Члени цієї секти поклоняються давньоєгипетському богу Сету, перекручені легенди про якого, за їх думкою, стали основою для створення образу Сатани в християнстві. За час свого існування "Храм Сета" успадкував велику кількість парафій "Церкви Сатани".

29 жовтня 1997 року від серцевого приступу помер Ла Вей. Після його смерті "Церква Сатани" вже не має такого впливу у сатанинському середовищі й поступово втрачає своїх прибічників.

Культ Сатани іноді поєднується з ритуальними вбивствами. Так, сатанинська група Чарльза Менсона здійснила ритуальне вбивство кіноакторки Шерон Тейт. Разом із нею були вбиті гості, які приїхали до неї, та мешканці двох сусідніх віл.

У штаті Огайо "Слуги Вельзевула" кожного року приносили у жертву п'яťох немовлят. В Х'юстоні (США) група сатаністів у кількості трьох осіб на чолі з Кореллом протягом 1971-73 років принесла у жертву Дияволу 40 школярів. Щорічно в США безслідно зникають близько 50 тис. дітей. Згідно з даними ФБР багато з них стають жертвами різних злочинів, у тому числі й ритуальних вбивств. Про один з таких випадків розповів у своїх свідченнях у поліції десятирічний М.Ноукес. Його примусили кидати кинжала в іншу дитину, на голову якої сатаністи наділи терновий вінок. Після вбивства вони розчленили тіло та здійснили акт канібалізму.

Нині цілком легально існують об'єднання сатаністів у багатьох містах США, Британії, Німеччині та Італії. Сатанинські угруповання отримали назви "Товариство Асмодея", "Церква останнього суду" та ін.

В ФРН налічується близько 150 тис. дияволопоклонників, у Франції - понад 300 тис. Значна кількість сатаністів діє у Австрії, Великобританії та інших країнах.

В Німеччині існує об'єднання, в яке входить близько 15 груп послідовників Вельзевула. Існує тісний зв'язок між різного роду сатаністами та

неонацистськими угрупованнями, які пропагують ідею соціального насильства (наприклад, з американськими "янголами пекла"), з організаціями, які займаються вербуванням найманців для країн "третього світу", а також з мережею торгівлі наркотиками. Ось назви деяких європейських сект Люцифера, які наприкінці 70-х років підписали в Брюсселі договір про співпрацю: "Червоний дракон", "Велика ложа дракона", "Кельтська батьківська спадщина", "Арійський орден", "Діти вогню" та "Люцифер-6".

Серед іспанських угруповань скандальної слави набула секта "Сестри Вельзевула", яка складається виключно з жінок (район Валенсії). Одна з сектанток заявила, що там займаються лесбійською любов'ю, чим порушують основні положення статуту.

Інша секта - "Друзі Люцифера", яка виявлена в Каталонії, має ритуал посвячення, що базується на статевих стосунках з жінкою, котра керує цим ритуалом.

В Нідерландах за ширмою релігійних обрядів розквітав порнобізнес, а сатанинська церква була перетворена на щось середнє між публічним домом та нічним клубом для чоловіків. Там розігрувалися непристойні оргії, які були значною мірою принаряжені містичною атрибутикою.

Віра у демонів поширена і в Африці. Багато хто з прихильників злих духів туг не визнають християнського Диявола, але по суті вони є сатаністами. У цьому випадку причетність до сатанізму відбивається не у служінні біблійному персонажу, а у служінні будь-якому демону. Для задоволення злих духів іноді проводяться жертвоприношення.

Спеціально створена комісія з розслідування культу Сатани викрила цілий набір обрядів, що практикуються зараз у Кенії, - таких як канібалізм, насильство над дітьми чи святкування чорних релігійних містерій. Про це було оголошено у Найробі в урядовому комюніке, в якому також говориться, що влада Кенії схвалила низку "рішучих заходів" для боротьби з розгулом сатаністів.

Доповідь комісії складена на основі свідочств, які були сповнені "відомостями з джерел, що заслуговують довіри". Згідно з документом, сатанинські обряди включають заклання незрозумілою мовою, використання наркотиків та алкоголю, заклики до поклоніння культовим речам та різним символам, у тому числі свастиці, людському черепу, зміям, голові цапа. Все це подається на фоні числа "666" та малюнку з відьмою на мітлі. Прихильники Сатани продовжують практику людських жертвоприношень, випиваючи кров та поїдаючи плоть своїх жертв або ж скоюючи їм каліцтва. Подеколи вони звертаються й до використання прямого насильства над дітьми.

В Єгипті мав місце величезний скандал: поліція заарештувала декілька десятків молодих людей та розшукує ще близько трьохсот.

Заарештовані - всі віком від 17 до 20 років - зізналися у причетності до місцевої секти прихильників Сатани. Переважно це діти з багатих сімей, серед яких чимало гучних імен - артистів, режисерів, бізнесменів та ін.

Допитані службою безпеки "дітлахи" зізналися в тому, що "піддалися спокусі", слухаючи західні відеозаписи "на славу Сатани". У числі їхніх витівок проникнення на одне з кладовищ столиці, де вони викопали близько 15 людських черепів, які потім стали головним елементом ритуальних танців, що виконувалися в ритмі "хеві метал" у чорному одязі, прикрашеному людськими кістками. При цьому вони поливали один одного кров'ю котів та птахів, вживали наркотики та алкоголь, перед тим, як приступити до "центрального дійства" - буйства вільних сексуальних відносин. Ідеологією секти нібито стало бажання "реабілітувати Сатану, якого несправедливо викинули з раю".

У 70-х роках сатаністи "всіх країн" стали активно об'єднуватись, створивши "Люциферів інтернаціонал", який ставить своєю метою інтеграцію люциферитів всього світу, "Орден друзів Люцифера", який намагається реабілітувати філософську доктрину Диявола та інші організації.

В Росії існує багато сатанинських сект. Найбільш відомі з них - "Товариство Сатани", "Хабрату Херсе Хеор Бонхер", "Чорний Янгол", "Чорний Дракон".

Члени секти "Хабрату Херсе Хеор Бонхер" носять звичайні хрести, а не перевернуті. Вони також здійснюють жертвоприношення. "Дозрілий" член секти на ознаку любові до Сатани віддає себе в жертву й пише заяву, в якій просить нікого не звинувачувати у своїй смерті.

В 1975 році в Москві була створена сатанинська секта "Чорний Янгол". Члени цього угруповання поділяються на дві категорії: учні та "служники" - люди, які особисто служать меси та займаються справами клубу. Із цих служників, які ще називають себе жерцями, обирається верховна жриця, яка призначає собі серед служників заміну, керує структурою секти, посвячує у жерці. Учні створюють необхідний фон для меси; напиваються, займаються сексом, п'ють кров "за Диявола". Дія відбувається при чорних свічках, пентаграмах. Жреці розмахують козлиними ногами, учні - займаються груповим сексом.

Особливо законспірованою є одна з найстаріших сатанинських організацій Росії - "Чорне братство", яке налічує до 300 членів. Керує ним 75-річна чаклунка на прізвисько Графиня. 7 груп секти, що мають назви планет (Марс, Юпітер, Венера та ін.) спеціалізуються на різних напрямках; астрології, алхімії, ясновидіння та ін. Остання найбільш засекречена група - "воїни", які можуть завдавати сильних фізичних та енергетичних ушкоджень. Шабаші цього братства відбуваються під Москвою у Відьмовому лузі.

Ще одна впливова секта сатаністів, яка називається "Крисятниці",

об'єднує лесбіянок Москви та Подольська. Протягом 40 років її очолювала жінка на прізвисько Королева Щурів. В секті також приблизно 300 членів (зрозуміло, лише жінки). Вони відкидають Бога та поклоняються першій жінці, яку Бог знищив, - Ліліт. Символом секти обрано пацюка - живучу сильну тварину. Жінка повинна володарювати у світі й намагатися верховодити в ньому замість чоловіків. Останні чотири роки "крисятниць" очолює улюблена учениця Королеви Щурів на прізвисько Лоліта, яка зробила свій вклад у ритуали - груповий секс у стані наркотичного сп'яніння.

Одним з найбільш відомих відкритих та чисельних в Росії об'єднань сатанистів є "Товариство Сатани". Воно налічує близько 1000 членів. Товариство виникло у Москві в 1989 році. У наш час воно має філії в Санкт-Петербурзі, Лобні, Балахисі й Дубні. В основному це люди мистецьких професій, багато учнів й студентів віком від 17 до 40 років. Товариство очолює головний жрець та 15 його помічників. Віровчення товариства створено головним його жерцем. Ритуали взято з Карактору (книги закліть) та іншої окультної літератури. Товариство не намагається нікого до себе затягнути й нікого не виганяє. Стати рівноправним членом секти можна лише за умови прийняття всіх ритуалів (первинне знайомство, посвячення, хрещення та випробування сили). Для їх проведення збираються близько 30 осіб. Тричі на рік (на Вальпургієву ніч, ніч на Івана Купала та Ніч Мертвих) відзначаються свята, які збирають всіх членів товариства. Шабаші проводяться у підмосковних лісах.

Ось так виглядає картина розвитку сатанізму у світі.

Аналіз сатанинського вчення Антона Шандора Ла Вея.

"Сатанинська біблія" була написана керівником "Церкви Сатани" Ла Веєм у 1966 році. Перший тираж її становив 125 тис. примірників й був моментально розкупленим. Попит на цю книгу не падає й тепер. Вона продовжує видаватися багатотисячними тиражами у різних країнах світу.

В Росії "Сатанинська біблія" була видана у 1995 році й користується великою популярністю. Попит на цю книгу великий. Тому вона видавалася два рази у Росії й один раз в Україні. Російський переклад цієї книжки надрукований на 192 сторінках, а на обкладинці вміщено звернення до російського читача: "Впервые на русском языке осуществлено издание знаменитой библии "Черного Папы" Сатанинской церкви. Значение ее для российского читателя, чьи мозги изрядно затуманены засильем христианской философии и ущербными идеологиями всех мастей, трудно переоценить".

У "Сатанинській біблії" відкидається відповідальність людини перед суспільством, пропагуються насолоди, культ сили, піддаються сумніву численні загальнолюдські цінності.

Написана вона популярно, цікаво й легко читається. При більш

поглибленому знайомстві з цією книгою можна зробити висновок, що Ла Вей має досить високий рівень знань з філософії та історії релігії, психології, та вміє красиво та дотепно викладати матеріал. Багато з того, про що пише Ла Вей, вже звучало в багатьох видатних філософів: Вольтера, Гольбаха, Гельвеція, Ніцше, Фрейда, Фромма, в книжках Таксіля та Амфітеатрова та інших. При цьому все це так майстерно використано та приправлено сатанинською філософією, що Ла Вея майже не можна звинуватити в якомусь плагиаті. Ним проводиться дослідження коренів релігії, її основних положень, аналізується історія релігії та процес переродження старих богів у період їх заміни у демонів: "Правовірні боги сварились і вовтузили один одного протягом всієї історії Землі. Кожна з цих істот, разом із своїми священиками і служителями намагалась знайти мудрість у власній брехні! ... Богів минулого перетворюють вони в чортів, щоб вижити самим. Їх німічні служителі грають в сатанинську гру, щоб наповнити храми". (С. 8. - Тут й далі номерация сторінок дається за московським виданням "Сатанинської біблії" 1995 р.)

Ла Вей стверджує, що жодне віровчення не може прийматися на основі своєї "божественної природи": "Релігії слід піддавати сумніву. Жодну догму не треба приймати на віру. В моральних текстах немає якоїсь вихідної святості. Як і дерев'яні ідоли далекого минулого, вони плід праці рук людських, а те, що створила людина, вона ж може й знищити". (С.16)

Автор критикує всі релігії й вважає їх хибними. Він стверджує, що його вчення вміщує у собі й правду, й брехню, яка необхідна для сприйняття правди, тобто надає вченню тієї форми, яка може бути сприйнята широкими масами. При цьому він не настоює на прийнятті всіх положень "Сатанинської біблії". Ла Вей не претендує на абсолютну істину всіх своїх положень, що відрізняє його релігію від інших та від багатьох сатанинських сект, які дотримуються певних догм. Сенс його вчення, каже він, не служіння Сатані, а розкріпачення людини, отримання нею внутрішньої свободи від релігійних й соціально-політичних догм.

Критикуючи всі релігії, автор не відкидає існування Бога: "Надто популярним заблудженням є уява про те, що сатаніст не вірить у Бога. Концепції Бога у витлумаченні людини змінювались протягом століть так сильно, що сатаніст прийме ту, яка йому підходить більше. Адже людина створила богів, а не вони її... Для сатаніста Бог постає якимись урівноваженим природу фактором і не має відношення до страждання. Це – могутня сила, яка пронизує й підтримує рівновагу у всьому Всесвіті. Вона надто обезличена, щоб турбуватися про щастя й біди істот із плоті й крові". (С.23)

Ла Вей відкидає необхідність молитовних звертань до Бога чи Диявола. "Сатаніст, замість того, щоб молитися Богу, бере ситуацію в свої руки. Позитивне мислення й позитивне діяння завжди приносить результат".

(С.24)

Суть сатанинських ритуалів не в поклонінні Сатані, а в розкріпаченні та досягненні позитивних та відкиданні негативних емоцій, у внутрішній свободі: "Сатанизм – єдина з відомих всьому світу релігія, яка приймає людину такою, якою вона є насправді. Вона пропонує логічне обґрунтування перетворення поганого в хороше, замість того, щоб знищувати погане". (С.38) "Сатанизм – це релігія плотська, мирська, тілесна". (С. 37) "Сатанизм – це опозиція релігіям, які служать приниженню й подавленню людини за її природні інстинкти". (С.87)

Сатанинське віровчення Ла Вея базується на дев'яти основних заповідях: 1) Сатана уособлює потворство, а не утримання; 2) Сатана уособлює життєву сутність, замість звичайних духовних мрій; 3) Сатана уособлює милість до тих, хто її заслужив, замість любові, витраченої на брехунів; 4) Сатана уособлює помсту, а не підставляє після удару другу щоку; 5) Сатана уособлює неосквернену мудрість замість лицемірного обману; 6) Сатана уособлює відповідальність для відповідальних замість участі в духовному вампірстві; 7) Сатана розглядає людину всього лише як ще одну тварину...; 8. Сатана уособлює всі так звані гріхи, оскільки вони ведуть до фізичного, розумового і емоціонального задоволення; 9) Сатана був кращим другом церкви у всі часи, підтримуючи її бізнес в ці роки". (С.11-12)

Сатанизм пропагує культ сили та помсти: "Смерть слабим, багатство сильним". (С.15) "Благословенні сильні, бо їм вершити долю світу". (С.19) "Удар за удар, смерть за смерть - і все це із одержанням значного зиску". (С.18)

Автор вважає, що для того, щоб стати сатаністом, не обов'язково продавати душу Дияволу чи підписувати договір із Сатаною: "Ця страшна казка придумана християнством для того, щоб люди не відбивались від пастви... Людей спонукали вірити, що незаплямована душа - пропуск у вічне життя. Ханжеські пророки навчали людей боятися Сатани". (С. 46)

Ла Вей також критикує усталені уявлення про Диявола: "Більшість сатанстів не приймають Сатану як істоту із раздвоєними кінцівками, хвостом з китицями і рогами. Він просто уособлює сили п'їтьми, які називаються так тому, що жодна релігія не забрала у нього ці сили". (С.48)

Ла Вей попереджає, що у царство Сатани намагається потрапити велика кількість шахраїв. Він радить новачкам бути обережними: "В цьому царстві знайдуться неетичні люди, які будуть полювати на вас, заявляючи, що вони навчать вас тому, як за єдину ніч стати Великим Чорним Магом, будуть обіцяти вам спілкування з "істинними майстрами" та участь у їхніх діях; вони можуть заявляти про якісь неперевірені зв'язки з "Церквою Сатани".

Ла Вей вважає, що немає потреби спілкуватися з такими псевдосатанинськими організаціями, а краще використовувати гроші з

користую для себе, ніж витратити їх на тих шахраїв. Ці шарлатани з'явилися, стверджує Ла Вей, через популярність сатанізму й намагаються зарахувати себе "до нашої компанії".

Для визначення псевдосатанинських та антисатанинських груп Ла Вей радить: будьте обережні з культами, які пропонують сексуальні оргії та наркотики чи принесення у жертву тварин в ім'я Сатани. Як вам чудово відомо, вони не мають ніякого відношення до справжніх сатанинських організацій. Лідери подібних сект тупо копіюють зміст оповідань-страхів Джеральдо чи Опри й знають принаймні ще менше за вас. Керуйтеся здоровим глуздом. Не дозволяйте нікому використовувати вас для задоволення своїх потреб, сумлінно аналізуйте їхні мотиви.

Деякі інші групи, яких треба берегтися: А) феміністські з ухилом до чорної магії, які підвищують самосвідомість групи більше через "батоження" чоловіків, ніж через магію як таку; Б) групи "Нового Віку", які, хоча й пропагують вчення, не використовують цього страшного слова на літеру "С"; В) навантажені жаргонізмами християни, які маскуються під сатаністів; Г) спілки друзів з листування чи самотніх сердець, які намагаються створити враження, що вони є елітою, яка виконує могутні сатанинські ритуали".

"Чорний папа" не вподоблюється "знавцям сатанізму", які стверджують, що тільки їх вчення є істинним. Він каже, що існує значна кількість груп, які не простоять сатанізму як руху. Ці групи підтримують зв'язок з філіями "Церкви Сатани", хоча й не підпорядковані Ла Вею. "Як різні підрозділи однієї й тієї ж самої армії, ці окремі ордени можуть зробити наголос на тому чи іншому сатанинському образі, але всі вони у єдиній лаві служать єдиним цілям".

Ла Вей радить бути обережним, щоб не дати обдурити себе самозванцям: "Але ви повинні вміти відрізнити правду від дезінформації. Не дайте самозваним "майстрам", в якій би одяг - білий чи чорний - вони не одягалися, обманути себе. Вони намагаються направити вас у невірному напрямку та зруйнувати все, чого ви досягли на шляху до свого Его, особистості. Якщо вам здається, що ці групи настільки гарні, що навіть не віряться, що таке може бути насправді, то може передчуття вас не обманюють? Пам'ятайте, що коли ви вирішите приєднатися до якоїсь псевдосатанинської чи антисатанинської групи, ви можете внаслідок цього бути від'єднаними від "Церкви Сатани". Хто попереджений, той вже озброєний".

Послідовники Ла Вея багато часу присвятили роз'ясненню того, що їх сатанізм не має нічого спільного з викраданням дітей,

зловживанням наркотиками, жертвоприношеннями тварин чи дітей, чи іншими діями, "які ідіотам, істерикам та опортуністам" хотілося б приписати їм. Для них сатанізм - це життєлюбна, розумна філософія, якої дотримуються мільйони людей.

Викладена нижче програма з п'яти положень відбиває позицію Ла Вея щодо сутності сатанізму та відповідає на питання, чим займаються сатаністи:

"1) Стратифікація (розшарування) - положення, на якому базуються всі інші. Не може більше існувати міф про загальну "рівність", яка означає "пересічність" й забезпечує слабким підтримку за рахунок сильних. Воді треба дозволити текти до її природнього рівня. І нехай захисники некомпетентності не вміщуються! Не треба нікого захищати від наслідків її чи його особистої дурості.

2) Суворе оподаткування всіх церков - якщо б всі доходи та власність церков оподатковувались, то церкви впали б від виснаження за одну ніч, з такою ж швидкістю зник би й державний борг. Субсидувати треба творчих та кмітливих. Але поки гроші будуть отримувати паразити та некомпетенті, ті, перші, будуть нести тягар податків.

3) Ніякої терпимості до релігійних течій, секуляризованих та втілених, у законодавчих актах, - необхідно розглянути питання про амністію для всіх ув'язнених через їхній "вплив" на дійсних злочинців. Ми всі створюємо свої вчинки під впливом чогось. Пошук козлів відпущення став шляхом життя, засобом виживання ні на що негідних людей. З розвитком іудео-християнської традиції звинувачення Диявола у всіх гріхах, дійсні злочинці можуть отримати полегшення чи навіть подяку, перекладаючи свою вину на інших. За сатанинським кредо "Відповідальність - відповідальному", в сатанинському суспільстві кожен буде відчувати на собі наслідки своїх дій - як добрих, так і злих.

4) Розробка й виготовлення штучних помічників людини - недозволена промисловість. Економічна знахідка, яка дозволить будь-кому "володарювати" над кимось іншим. Шановливе, тонке, технологічно життєво стійке рабство. Найбільш прибуткова галузь промисловості з часів винаходження телебачення та комп'ютера.

5) Можливість для кожного жити в середовищі, яке повністю відповідає його чи її вибору, з обов'язковим слідуванням єдиним естетичним та поведінковим нормам - місця життя є приватною власністю, що перебуває під приватним керуванням та контролем, як альтернатива однорідним та поліглотним громадам. Воля звузити себе у межах соціального середовища особистого стану. Можливість бачити,

чути та відчувати те, що надає найвеличнішу естетичну насолоду, не страждаючи від дій тих, хто забруднив, чи зменшив би її”.

Треба також додати, що сатанинське вчення Ла Вея в цілому деструктивне, але вміщує в собі багато дійсно раціональних положень. Ця релігія виспівує не Бога й не Диявола, а людину, яка сміливо крокує по життю, цілеспрямовану й самовпевнену, але не визнаючи ніяких обов'язань перед суспільством.

Сатанізм в Україні

Громади сатаністів діють у різних регіонах нашої держави. Зафіксовано декілька вчинених ними ритуальних вбивств людей, десятки актів вандалізму та значну кількість жертвоприношень тварин.

На території України діють різні сатанинські угруповання: "Присвячений Сатані лицарській орден чорної меси", "Орден чорного кола", "Bleck metal мафія" , "Зірка смерті", "Орден SA", "Партія сатаністів", "Церква Сатани", "Чорне Братство", "Язичницький слов'янський рух", "Чорний орден", "Легіон темряви", сатанинська група на чолі з "отцем" Григорієм та багато інших. Точну кількість сатанинських об'єднань встановити неможливо. Але з впевністю можна стверджувати, що їх значно більше сотні (можливо й двох), загальна ж кількість членів угруповань - від 800 до 1800. Тільки у Києві діє біля десяти сатанинських сект, до яких входить десь 250-300 осіб. Про їх діяльність часто інформує преса. Зокрема: 1993 року було вбито за загадкових обставин двох ченців Києво-Печерської лаври. На ножі вбивці стояв знак Сатани - три пістолі. В 1993 році правоохоронними органами м. Києва на свято Івана Купала на Лисій горі була затримана група сатаністів, що збиралася принести у жертву собаку. У Кіровограді учні 8-10-х класів однієї із середніх шкіл створили секту. Ловили котів, собак та знущались над ними. Юні сатаністи планували 666 смертей людей та тварин. Вони вбили юнака. Сатаністи вели спеціальний щоденник, в якому фіксували кожне вбивство живої істоти. На львівському цвинтарі "Старе Знесення" були розриті дві великі могили, в яких знаходився прах багатьох в'язнів концентраційного табору "Талергоф". Біля могил у землю були встромлені перевернуті хрести. Злочини, подібні до цього, були скоєні в 1995 році в Бурштині, Чернівцях, Калуші, а також на Личаківському цвинтарі Львова.

Справжній шабаш сатаністів був вчинений на міському цвинтарі в Івано-Франківську. Спаплюжено десятки могил, пошкоджено пам'ятники та висунуто надгробні хрести. Подібні акти вандалізму скоювали й київські сатаністи на Байковому та Звіренецькому цвинтарях.

Ленінський суд м.Вінниці за паплюження 40 могил виніс вирок трьом сатаністам: ініціатору - 2,5 роки, а двом його підручним - по 1,5 року. Їх адвокати подали касаційну скаргу, мотивуючи дії службовців Диявола відправленням релігійних обрядів. У Черкасах протягом 1995-1998 років активно діяла секта сатаністів, яку очолював колишній викладач середньої школи. До цього угруповання входило близько трьох десятків молодих людей, переважно неповнолітніх. Керівник секти споював дітей, знущався над ними і постійно вступав у статеві акти з неповнолітніми.

Порушенням кримінальної справи завершилась діяльність сатанинської групи "Монархія" в Ужгороді. Окрім сповідуння сатанізму, її члени займались нелегальним виробництвом спиртних напоїв й рекетом. Ватажка сатаністів Гайового притягнуто до кримінальної відповідальності за незаконне зберігання зброї, наркотичних страв та погрозу вбивства. (Див.: "Людина і світ" N 9, 1998, -С.30)

"Столичная газета" за 10 жовтня 1997 року надрукувала статтю "Симферопольские оргии". В ній розповідається про сатанинське угруповання, члени якого паплюжили могили, а також "заманювали в групу довірливих ровесників, різали їх вени, пили кров". При перевірці цієї інформації з'ясувалося, що на даний час з впевністю можна стверджувати тільки про причетність симферопільських службовців Диявола до вбивства дівчини.

Шабаші сатаністів у столиці відбуваються на Байковому кладовищі, в Зеленому театрі, на занедбаному кладовищі на Замковій горі (біля Фролівського монастиря), у так званому Храмі Сатани (недобудованому корпусі психіатричної лікарні ім. Павлова) і, звичайно, на знаменитій Лисій горі.

30 квітня 1998 року (на Вальпугієву ніч) органи МВС затримали групу сатаністів, що після дванадцятої години ночі поверталась із занедбаного цвинтаря на Замковій горі, а вночі 31 жовтня правоохоронними органами було затримано групу службовців сил темряви у Храмі Сатани.

У п'ятницю 13 листопада 1998 року на Аскольдовій могилі була скоєна спроба підпалу церкви Святого Миколая. Стіни церкви були розмальовані сатанинською символікою та надписами "Слався наш бог Перун", "За скільки срібленників продали слов'янську віру Русі?" В ту ж ніч у місті Ірпень на цвинтарі було пошкоджено 20 могил, розбито надгробні плити, перевернуто хрести над могилами (Див.: "Факты и комментарии", 1998.- N 219 (0299).- 17 листопада).

"Орден чорного кола" - найавторитетніше та найвпливовіше

сатанинське об'єднання м.Києва має своїх представників у Київській області та деяких містах України. Складається воно з 30-50 представників внутрішнього кола (вік 20-30 років) і приблизно з такої ж кількості зовнішнього кола (вік до 20 років, за винятком 1-3 членів). З 1992 року його члени перестали брати участь у сатанинських "тусовках" і спілкуються з іншими службовцями Диявола переважно через свого лідера "F". "F"- ерудована, ініціативна і дуже хитра людина, що має добрі комерційні здібності. За це його колеги іноді називають "старим хитрим євреєм", незважаючи на те, що йому тільки 28 років. "F" зараз направляє свої зусилля на реєстрацію громади сатаністів. Декілька раз він друкувався у газетах. Останній раз під псевдонімом "К.Аннабіс" (Див.: Факты и комментарии.- 1998.- N 67(0147), але деякі речі автор статті навмисне подав невірно. Це, по-перше, дані про кількість сатаністів в столиці (600-700 "солідних" і декілька тисяч малолітніх), а по-друге - "Орден чорного кола" був названий у статті "Колом темряви", й по-третє - кількість його членів значно збільшено "150 осіб внутрішнього кола, що займаються Мистецтвом, тобто магією, і 80-90 осіб зовнішнього кола, що забезпечують силове й офіційне прикриття".

"Орден чорного хреста" діяв у Києві і мав свої філії в Одесі та Львові. До 50 adeptів налічувалось у столиці і 15-20 - у філіях ордену. Це угруповання було створене у 1995 році, а на початку 1998 року саморозпустилося. Очолював його "D" разом із своїм помічником "P". "D" є дуже життєрадісною людиною, з розвинутим почуттям гумору, що дуже любить жарти. Так, він запропонував віддати борг сатаністці "L" наркотичними стравами. Вона погодилась. Тоді він дав їй у пакеті "героїн" (суміш зубного порошку, крейди та пургену). "D" є противником вживання наркотиків, але зловживає алкогольними напоями. Він поважає віровчення Ла Вея і декілька раз перечитав "Сатанинську біблію".

"Зірка смерті" виникла після розпуску "Ордену чорного хреста" і вібрала в себе з нього тільки "солідних людей". До неї входить 15-25 осіб віком від 17 до 23 років, майже всі чоловічої статі.

"Орден SA" (з назвою ще не визначився) отримав назву на честь керівника – "SA" (сестри Анни, як вона сама себе називає). Орден налічує біля двох десятків осіб віком від 15 до 21 року, майже всі - дівчата. Ця група теж вийшла з "Ордену чорного хреста". Сестра Анна - дуже відома сатаністка. Про неї ходить багато пліток та складаються "легенди", особливо про її статеве життя та кровожерливість. Під час розмови половину пліток вона спростувала, але іншу половину підтвердила і про деякі випадки розповіла з подробицями. Найбільш вразила розповідь про

проведення шабашу, що супроводжувався сексуальною оргією у міліцейському гуртожитку з офіцерами МВС.

"SA" під час перебування у "Ордені чорного хреста" разом з трьома членами цієї секти проводила ритуальні вбивства тварин у недобудованому корпусі психіатричної лікарні ім. Павлова (Див.: Факты и комментарии.- 1998.- N 21). Вона повідомила також, що принесення в жертву живих істот має велике значення : "Сутність принесення в жертву живої істоти - звільнення енергії та прояв влади. Звільнив життєву силу жертви, ти вбираєш в себе цю силу. Під час принесення жертвоприношення я читаю закляття, спілкуюсь з духовним світом (Дияволом та іншими демонами) і знаходжу канал, в який направляю енергію у бажане русло, щоб вона принесла користь, а не шкоду мені та іншим учасникам ритуалу".

Керівництво "Ордену чорного хреста" негативно відносилось до ритуальних вбивств, але не заважало їй тому, що вона є "дуже гарним алтарем, що може витримати за один шабаш 10 чоловіків". "SA" неодноразово запрошувалась у якості жриці для проведення шабашів з сексуальними оргіями і в інші групи службовців сил темряви. На більшість подібних пропозицій вона дала позитивну відповідь.

Bleck metal - це чорний метал або метал темряви. На початку bleck metal вважався супертяжким блюзом, але з часом термін отримав значне коректування. Значною мірою визначення груп напрямку стало тепер лежати на сатанізмі. Більшість прихильників цього напрямку вважають себе сатаністами. В Україні налічується багато шанувальників bleck metal, що мають свої групи у багатьох містах України. Значна їх частина схильна до хуліганських проявів. Представники "норвезького блек легіона" об'єднані в організацію "Satanic Terrorists". Вона відома ще під назвою "Norway Black Metal Inner Circle", до якого входить головне формування "Black Metal Mafia". Про нього останнім часом багато писали у зв'язку зі скандалами та правопорушеннями з боку її членів. В Києві діє сатанинське угруповання, яке позичило собі назву у колег з Норвегії. До нього входить 60-80 осіб віком від 14 до 20 років.

"Слов'янський язичницький рух" (СЯР) - типове сатанинське об'єднання, що належить до люциферизму. СЯР має центр у Харкові і має прихильників у деяких містах України, в тому числі й у столиці. Ідеологія означеного угруповання несе антихристиянський та антисемітський характер, його лідери вважають за доцільне застосування силових методів впливу на своїх ідейних супротивників. Враховуючи потенційну агресивність членів СЯР, не виключена можливість відкритих зіткнень з

ними на релігійному ґрунті.

На території нашої держави є декілька десятків прихильників "Церкви Сатани", яку очолював Ла Вей, а також є представники "Храму Сету" (Сан-Франциско, США), до якого з часом перешла значна кількість громад, що належали "Церкві Сатани". Зафіксовані також окремі випадки контактів українських службовців сил темряви з англійськими колегами.

До сатанинських об'єднань приводять різні причини : нудьга, нереалізованість, іноді відчай, спроба утвердитись, пошук гострих вражень та інше. Керівник однієї сатанинської групи (на перший погляд склав враження ерудованої людини з розвинутим інтелектом) розповів, що давно стоїть на обліку у психдиспансері і має інвалідність із-за захворювання голови, тому не має можливості влаштуватись на "нормальну" роботу. Спочатку сатанізмом тільки трохи цікавився. З метою придбання душевного спокою родичі йому порадили побільше спілкуватися з православними ченцями. Так він і зробив, але одного разу вони його намагалися зґвалтувати. Після цього випадку він втратив віру у християнство і став захоплюватись сатанізмом. Другий сатанинський керівник розповів свою трагічну історію : "Матір вбив відчим, який зараз сидить за ґратами. Жив у тітки, але своєю поведінкою змусив її здати мене до інтернату, де перший раз познайомився із сатанинською літературою. Після закінчення інтернату створив своє сатанинське об'єднання".

Сестра Анна розповіла, що в неї не склалися добрі відносини з своєю матір'ю. В школі її не розуміли однолітки, а тому часто траплялись конфлікти; до того ж її декілька разів зґвалтували. "SA" втратила віру у сили добра й почала служити силам темряви. Багато сатаністів виходить з благополучних сімей, значна їх кількість мають авторитет та гарні відгуки з місць навчання і роботи. Так, "Т" має дуже гарні відносини з батьками, навчається у ВУЗі переважно на п'ятірки та має високий рівень майстерності з одного різновиду східної боротьби. Цікаво, що дім в якому вона мешкає має номер 6, а квартира - 66.

Сатанинське середовище не є однорідним. Більше половини українських сатаністів не порушують чинне законодавство, але значною їх частиною здійснюються такі протиправні прояви: ображення та тиск на християн та віруючих інших конфесій (ст. 66 КК), акти вандалізму (ст. 212 КК), ритуальні вбивства людей (ст. 93 або 99 КК), знущання та вбивства тварин (ст.207-1 КК), хуліганські дії (ст. 206 КК), тощо.

Подобається це нам чи ні, але об'єктивно якщо існує віра у християнського Бога, то буде існувати віра у його антипода. Сатанізм намагалась фізично знищити інквізиція в епоху середньовіччя; науково-

технічний прогрес не завдав йому серйозної шкоди. В світі налічується біля 4 мільйонів прихильників Диявола. Переважна більшість впливових сатанинських об'єднань США та Європи зареєстровано державними органами.

На сьогоднішній день керівниками значної частини сатанинських угруповань нашої держави висловлювалась думка про реєстрацію своїх громад, але шансів у них зробити це, не змінивши своє обличчя, не дуже багато. Тому, найближчим часом вони, напевно, спробують зареєструватись під виглядом язичницької громади, можливо, як центр розвитку парапсихічних, духовних або інтелектуальних можливостей. Не виключено, що вони за прикладом "Церкви Єднання" (церкви Муна) почнуть створювати мережу громадських організацій з нейтральними назвами, які не вказують на причетність до релігії.

* * *

ДО ВІДОМУ АВТОРІВ !

Останнім часом до редакційної колегії бюлетня "Українське релігієзнавство" надходять належно не відредаговані статті, двомовні, а то й російською мовою, із значним перевищенням визначених обсягів, довільним оформленням посилань, реферативного змісту, тобто без будь-яких ознак на новизну, із неврахуванням самооплатності видання. З метою недопущення цього редакційна колегія доводить до відому авторів наступне:

- 1) статті до редакційної колегії подаються на дискеті (редактор Word, шрифт - Times New Roman, 10-12 тисяч знаків) та в одному роздрукованому та підписаному примірнику;
- 2) літературно невідредаговані статті повертаються авторам;
- 3) статті мають містити чітко визначену наукову новизну, реферативні статті в Бюлетні не друкуватимуться;
- 4) посилання слід подавати в тексті статті в квадратних дужках;
- 5) статті подаються лише українською мовою, в т.ч. й цитати з іншомовних джерел;
- 6) статті видруковуються в Бюлетні лише за умови оплати видруку.

* * *

ПАМ'ЯТІ ПРОФЕСОРА ЛОБОВИКА БОРИСА ОЛЕКСАНДРОВИЧА

Наукова громадськість у грудні минулого року готувалася відзначити 75-річчя старійшини релігієзнавців України – Б.О.Лобовика. Але зла недуга відвернула ці урочистості. Після складної операції 16 січня Борис Олександрович відійшов із земного життя у вічність. Тяжко це усвідомлювати, але факт, що його немає вже з нами. Ми можемо лише усвідомлювати уроки Б.Лобовика. В чому вони?

Насамперед у відданості своєму науковому фаху і в щирій закоханості в нього, у високому теоретичному рівні наслідків наукового пошуку і в такій науковій педантичності, яка подеколи, як здається, межує з дрібязковістю. Борис Олександрович ніколи не замикався на собі, а прагнув передати свій знання і переконання іншим. Відтак ми й маємо сформовану ним школу з гносеології релігії. Професор був щиро прив'язаний до своєї малої Вітчизни – сім'ї і до великої Вітчизни, а нею для нього була Україна. З болем у серці він переживав всі колізії українського національного пробудження й утвердження. Багато задумів мав Борис Олександрович для нашої “Енциклопедії релігій”, з підготовки релігієзнавчих підручників. Тож реалізація цих задумів є продовженням його земного життя. Душа безсмертна, а це – наукові здобутки нашого колеги, помножені знання його студентів і пошуківців, наша світла пам'ять про нього.

Пухом земля Вам, наш любій друже і вчителю !

Вічність Вам у пам'яті і потойбіччі !

Релігієзнавці України



SUMMARY

In the first section “Christianity in the Context of the History of Ukraine” of the Buletin there are published the papers by T. Poleljuk “Christianity in the Ukrainian Social and Cultural Space: the Demarcation of the Constructive and Destructive Influences”, O. Nedavnya “The Lessons of the Crisis of the Ukrainian Church in the XVI Century”, Yu. Hytrovs’ka “The Joining of the Uniates to the Orthodox Church (1839): the Sources, the Process, the Results”, A. Moskovchuk “The Evolution of Christianity: from the Inner Freedom of the Individuals to the State Religion”.

The second section “Religion and Spirituality” contains the following materials: “The Spirituality as a Cultural Phenomenon” by L. Chuprii, “The Peculiarities of the Eastern Byzantine-Ukrainian Rituals by Guzuls” by M. Grabchuk, “The Religious Education of Children in the Times of the Tsarist Regime” by G. Slavuta.

In the section “From History of the Religious Studies” there are three articles: “The Sacred as the Religious Studies Category” by V. Tockman, “M. P. Dragomanov on the Freedom of Conscience and Social Function of Religion” by M. Loboda, “The Protestant Ethics of Max Weber: the Sources and Basis” by V. Sergyiko.

The last section “Information” presents the following materials: “The Expert Conclusion on the New Russian Law ‘On the Freedom of Conscience and Religious Organizations’”, “On the Satan Sects” and obituary in the commemoration of the Professor B.Lobovyk.

З М І С Т

I. ХРИСТІЯНСТВО В КОНТЕКСТІ ІСТОРІЇ УКРАЇНИ

- Полелюк Т.* Християнство в українському соціокультурному просторі: демаркація конструктивного і деструктивного впливів с. 3
- Недавніа О.* Уроки кризи української церкви XVI століття с. 9
- Хитровська Ю.* Приєднання уніатів до православної церкви (1839 р.): витоки, хід, наслідки с. 14
- Московчук А.* Еволюція християнства: від внутрішньої свободи особистості до державної релігії с. 22

II. РЕЛІГІЯ І ДУХОВНІСТЬ

- Чупрій Л.* Духовність як культурний феномен с. 28
- Славута Г.* Релігійна освіта і виховання дітей в часи царату с. 35
- Гرابчук М.* Особливості східного візантійсько-українського обряду в гуцулів с. 43

III. З ІСТОРІЇ РЕЛІГІЄЗНАВСТВА

- Токман В.* Священне як категорія релігієзнавства с. 49
- Лобода М.* М.П.Драгоманов про свободу совісті і суспільну функціональність релігії с. 55
- Сергійко В.* Протестантська етика Макса Вебера: витоки, обґрунтування с. 59

IV. ІНФОРМАЦІЇ

- Пчелинцев А.В., Ряховский В.В.* Експертний висновок щодо нового російського закону "Про свободу совісті і про релігійні об'єднання" с. 66
- Петрик В.* Сатанинські секти с. 77
- До відому авторів с. 93
- Пам'яті професора Лобовика Б.О. с. 94

V. SUMMARY

с. 95