

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



Українське релігієзнавство

№14

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

*Видається щоквартально з 1996 року.

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

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

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

E-mail: cerif2000@gmail.com

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

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

*Подані рукописи рецензуються, не повертаються.

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

*Редакція не вступає в листування з автором.

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

*Усі права застережені (с)

Редакційна колегія бюлетеня:

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

*Рекомендовано до друку
Вченою Радою Відділення релігієзнавства
Інституту філософії імені Г.С.Сковороди НАН України,
Протокол № 08 від 2 червня 2000 р.*

І ФІЛОСОФІЯ ТА АНТРОПОЛОГІЯ РЕЛІГІЇ

*М.Марчук** (м. Чернівці)

ЦІННІСНІ ПОТЕНЦІЇ РЕЛІГІЙНОЇ ВІРИ У КОНТЕКСТІ НАУКОВОГО ПІЗНАННЯ

Протягом тисячоліть релігія через універсальну систему своїх цінностей активно впливала на формування світогляду в усіх його найважливіших аспектах, в тім числі й у суто науковому, допомагаючи або, навпаки, заважаючи актуалізації духовно-практичного потенціалу культури. І хоч інтенсивний науково-технічний розвиток істотно вплинув на долю самої релігії, призвівши до “переоцінки” її окремих цінностей, останні не втратили своєї, без перебільшення, провідної ролі в житті людини і суспільства. Питання про смисл релігійних цінностей, про їх унікальну значущість, як і раніше, має важливе значення. Можливо, що навіть сьогодні воно ще більш актуальне, ніж у попередні роки.

Як будь-яке культурне явище, релігія постійно змінюється, спонукаючи до перманентного переосмислення наших уявлень про неї. Нині людство продовжує шукати відповіді на здавалося б уже давно з’ясовані питання. На жаль, філософи і релігієзнавці часто демонструють абсолютну безпорадність перед однією начебто простою суперечністю. З одного боку, констатують вони, поглиблюється криза релігійності, зростає секуляризація культури, а з іншого - релігія, всупереч усьому, не вмирає і навіть еволюціонує, виходячи з чергової такої кризи оновленою та ще сильнішою, ніж до того. Тому й обмежуються здебільшого безпорадною констатацією: «з одного боку..., але з іншого боку...», вважаючи, очевидно, таке пояснення виявом діалектичної «мудрості» й «усебічності». Ми говоримо в даному випадку лише про виважені й помірковані оцінки, відкидаючи крайнощі, притаманні як войовничому атеїзму, так і фанатичному релігійному догматизму й фундаменталізму.

* Марчук М.Г. – кандидат філософських наук, доцент, докторант кафедри філософії філософсько-теологічного факультету Чернівецького державного університету імені Юрія Федьковича.

Релігійні цінності, хоч вони і не мають прямого відношення до суто наукової картини світу, все ж опосередковано, передусім через особистість ученого, його світогляд і віру в трансцендентні засади буття, значною мірою зумовлюють “аксіологію” наукової діяльності. Так само і наукові цінності не можуть не впливати на характер еволюції релігійних уявлень. Сказане означає, що проблема взаємозумовленості наукових і релігійних цінностей може бути успішно розв’язаною лише із урахуванням особливостей обох взаємодіючих сторін, а також аргументів метафізики і теології, в яких ця тема споконвіку була домінуючою, позаяк, опираючись і на методи наукового пояснення і на релігійну віру, вони уже, завдячуючи цьому, здатні піднятися вище абстрактного протиставлення цих, лише на перший погляд абсолютно протилежних, явищ. Середньовічна філософія, наприклад, осмислюючи в основному сакральні цінності, “прислуговувала” релігії не більшою мірою, ніж народжуваній тоді науці.

Тут варто зазначити, що питання про співвідношення наукових і релігійних цінностей, саме завдяки переосмисленню його, дозволило здійснити кардинальну переоцінку загальнокультурного значення середньовіччя, здолати явно примітивне тлумачення Нового часу як звільнення від релігійних і схоластичних догм, як омріяний вихід із “духовної пітьми” і т. ін. Тепер усім здається зрозумілою та надзвичайно плідна для науки і філософії роль релігійної форми розвитку теоретичного мислення, без якої сучасна духовна культура була б, очевидно, вельми обмеженою. Дійсно, розвиток знань у релігійному контексті зрештою призвів до закономірного відродження античних наукових програм у західноєвропейському культурному середовищі, поступового переходу від уже звичної компіляції та систематизації наявного знання до формування самих методологічних засад класичної науки. І це не єдиний аргумент на користь гіпотези про взаємозумовленість філософії, науки і релігійних цінностей.

Арістотель, як відомо, вважав свою «першу філософію» (чи як її пізніше стали називати – «метафізику») теологією, бо ті перші начала, вищі причини усього сущого, які зрештою є предметом її вивчення, характеризуються божественними атрибутами. І таке порівняння зовсім не випадкове. Триединою “формально-рушійно-цільовою” першопричиною світу, на думку геніального мислителя, може бути тільки Бог. Отже, метафізика в своїй основі сумірна релігії, виростаючи, як і вона, з віри у реальність трансцендентного.

Сьогодні ми не менше віримо в існування метафізичних сутностей, ніж вірили у ті далекі від нас історичні часи. І не варто буквально розуміти поширену думку про те, що сучасна людина загалом

більш скептично налаштована, що у неї відсутня установка наївного віруючого, котра, мовляв, утворює фундамент усіх релігій, а також ідеалістичної в своїй основі метафізики, бо ж ні релігія, ні спекулятивна філософія не втратили своєї актуальності, незважаючи на зростаючу раціоналізацію культури. І хоча наївні вірування справді відходять нині у минуле, віра як інтенція мислення, по суті є незнищеною. Інша справа, що нині вона не завжди явно виражається в уже згаданих культурних формах. А втім, і справжня релігійність, і схильність до метафізичних роздумів ніколи не були масовими.

Філософія прагне з'ясувати все, що вона розглядає, на відміну від релігії, яка ґрунтує свої цінності на вірі. Процес пояснення це, як правило, зведення пояснюваного до чогось іншого, зовнішнього (здебільшого - фізичного), а чиж навпаки – виведення його з якоїсь трансцендентної (метафізичної) сутності. У такому поясненні чітко проявляється характер тієї чи іншої філософії – натуралістично-сцієнтистський або ж спекулятивно-метафізичний. І навіть у тому випадку, якщо пояснення, наприклад, стосується суто релігійних явищ, антиметафізична установка мислення неминуче призводить до матеріалістичних і навіть атеїстичних висновків. З такого погляду причиною релігійності є реальні земні явища, закономірності, потенції, котрі лише в уяві, мовляв, набувають надприродного характеру тощо.

Проте зовнішні щодо свідомості чинники можуть бути не лише фізичними (єдино реальними для матеріалістів), а й метафізичними. Ігнорування цього факту ставить атеїстів перед альтернативою: або грубо й необачно продовжувати ігнорувати очевидну, вражаючу, надзвичайну життєздатність релігійної свідомості, сліпо вірячи в її минуцність, або намагатись (у кращому випадку) в самій людській природі відшукати стійку потребу вірити у потойбічне. «Чи існує якась “трансцендентальна спокуса”, якась жага в живій людині, настільки сильна, що її дуже важко подолати? - запитує сучасний американський атеїстично мислячий гуманіст, професор філософії П.Курц. - Якщо це так, то ми мали б справу з фундаментальним біогенетичним або біологічним феноменом, який важко усунути, і причина того, що атеїзму й скептицизму не вдається схилити на свій бік велику частину регіонів нашого світу, зводиться до нашої нездатності адекватним чином задовольнити цю жагу за допомогою гуманістичної і світської моралі, естетичних ідеалів і символів» [Курц П. Гуманізм и атеизм: о сходствах и различиях // Вопр. философии.- 1990.- № 10.- С. 174].

Але чи можна взагалі компенсувати чимось це гіпотетичне “інстинктивне” жадання, що спонукає вірити у метафізичні сутності? Щоб осмислено відповісти на це питання, треба передусім з'ясувати суть

самого феномена віри, бо якщо він і справді має біологічне коріння, то фантазії секуляристів утопічні. Це згодні визнати навіть деякі “невойовничі” атеїсти. «Хоч процеси секуляризації, - читаємо в уже цитованій праці, - безперечно посилюються в усьому світі, особливо порівняно з минулими століттями, величезна частина людства все ще поділяє міфічні вірування в Бога, безсмертя душі й дива. Якщо у цьому міститься глибоко вкорінена психо-біологічна схильність, притаманна людському роду, яку не можна не брати до уваги, коли ми розмірковуємо про стійкість міфів і надприродних вірувань, то перспективи подолання релігії набагато менш однозначні, ніж це здавалось атеїстам і гуманістам попередніх епох» [Там само.- С. 174].

І справді, складається враження, що релігійність, у найширшому розумінні цього слова, є не випадковим і не тимчасовим культурно-історичний феноменом, а фундаментальною характеристикою людської духовності взагалі. Примітивно-войовничий атеїзм, який особливого поширення набув під час небаченого комуністичного експерименту на теренах колишнього так званого “соціалістичного табору”, відверто насаджуваний державним апаратом, не дав очікуваних результатів. Репресії не поборолі релігійності. “На порозі ХХІ ст. традиційна критика релігійного догматизму та ірраціоналізму стикається з цим викликом часу. І їй належить з’ясувати той факт, чому не збулися передбачення суспільствознавців ХІХ ст. про те, що релігія йде до свого занепаду. В цьому, можливо, полягає одна з найважчих загадок сучасного світу” [Там само.- С. 168]. Зазначимо, що це дійсно велика проблема для атеїзму, котрий не визнає метафізичних цінностей.

Але повернімося до питання про природу релігійності. Наявність у людини релігійної потенції може витлумачуватись і з ненатуралістичного погляду, зокрема так, як Мефістофель (в інтерпретації Б.Рассела) описував історію творення доктору Фаусту: “Незліченні століття розжарена туманність без мети оберталась у просторі. Згодом вона набула форми, утворилися центральне тіло і планети, останні остигали, вируючі моря і палаючі гори піднімалися й опускалися, з чорних хмар на ледь застиглу землю падали гарячі потоки дощу. Відтак у глибинах океану виник перший паросток життя і швидко розвинувся, в благодатному теплі, у величезні дерева, гігантські папоротники, що виростали з вологого ґрунту, в морських потвор, які розмножувалися, билися, пожирали одна одну й гинули. А з потвор, у міру того, як драма розгорталася, виникла людина, котра мала силу мислення, знання добра і зла і *нестерпне жаданням поклонятися* (курсив мій - М.М.)” [Рассел Б. Почему я не христианин.- М., 1987.- С. 15].

Чим зумовлене це “нестерпне жадання поклонятись”?

Усвідомленням минушості всього існуючого “в цьому божевільному, жахливому світі”, в якому “все довкола бореться за те, щоб ухопити будь-якою ціною кілька коротких миттєвостей життя, перш ніж смерть виголосить свій нещадний вирок”, а це, у свою чергу, призводить до майже закономірного висновку: “Є прихована мета, котру ми могли б досягнути, і ця мета блага; бо ми маємо шанувати що-небудь, а у видимому світі немає нічого гідного уваги” [Там само.- С. 15]. Отже, основою віри, як одвічної “трансцендентальної спокуси” людини, є розуміння скінченності буття і прагнення знайти опору в нескінченному.

Аксіологічний характер цього нездоланного, пов'язаного з вірою жадання вічності не підлягає сумніву. Проте сумнів як одна з інтенцій мислення неначе тінь у ясну днину невідступно переслідує віру. Поляризація знання і віри, науки і релігії зумовлена зрештою саме цією обставиною. Та якщо бути послідовним, абсолютною протилежністю віри може бути тільки сумнів, а не знання, сумнів, який заважає сліпо, безпричинно вірити, сумнів стосовно істинності конкретної віри і т. д. Відтак сумнів є закономірним породженням і доповненням самої віри. І навіть “нігілізм як протилежний полюс віри, також існує тільки у своєму відношенні до можливої, але заперечуваної віри” [Ясперс К. Смысл и назначение истории.- М., 1991.- С. 227]. Сумнів у чомусь одному передбачає віру в щось інше. В окремих випадках він і сам набуває характеру віри, як, наприклад, у раціоналістичних системах, що ґрунтується на сумніві у достовірності всіх існуючих методів отримання знань, але водночас - і на вірі в силу розуму, його критичні можливості тощо. Віра і сумнів як протилежні установки мислення не виключають одне одного. Навпаки, їхнє напружене протистояння тільки й надає їм істинної цінності.

Метою філософії споконвіку вважається достовірне знання про світ і людину в ньому. Проте важливою передумовою філософування (та й наукового пізнання) є віра. Знання і віра настільки органічно пов'язані між собою, що протиставляти їх можна хіба що в абстракції. Сьогодні поняття філософської віри або віри, що ґрунтується на знанні, нікого вже не дивує. Більше того, сама філософія пов'язана з релігійною вірою. “Навряд чи філософія може встояти у світі, - пише К.Ясперс, - де у спільноті людей відсутня релігійність. Бо філософський зміст живе в народі за допомогою релігійної віри. Філософське мислення не має примусової сили, воно тільки пояснює те, що в людині саме йде назустріч філософії. Філософія розсіювалась би серед усе меншої кількості людей і зрештою взагалі зникла б, якби суспільство не жило тим, що прояснюється у філософській вірі” [Там само.- С. 474].

Сказане можна проілюструвати і на прикладі середньовічної

філософії, де питання про співвідношення релігії та філософії виражалось у співвідношенні езотеричного й екзотеричного знання. Причому не релігійні одкровення, а саме філософське знання претендувало на роль утаємниченого. Так, наприклад, серед мусульманських філософів була поширена думка про їх особливий статус у суспільстві, а також привілейованість філософського знання, яке не передається «широкому загалу», будучи у цьому розумінні езотеричним. Як зазначалось вище, у працях істориків середньовічної філософії, зокрема таких мислителів, як Аль-Фарабі та Ібн-Сіна, наявним було переконання в тому, що аподиктичне знання є справою інтелектуалів, тоді як публіка може задовольнятися загальними уявленнями, які філософи доводять до них у зрозумілих їм образах і символах релігії. Вірити в істину легше, ніж здобувати її самостійно.

Релігія має, безперечно, більш давню історію, ніж наука і навіть філософія. Не підлягає сумніву також і те, що між ними, як уже було сказано, є генетичний зв'язок, а відтак і певна наступність у розвитку. Проте не можна заперечувати й історично мінливого, проте стійкого протиборства між їхніми ідеологічними структурами і цінностями. «Конфлікт між релігією і наукою, - пише А.Вайтхед, - ось що, природньо, спадає на думку, коли ми розмірковуємо над цим питанням. Протягом попереднього півстоліття здавалося, що нібито результати науки і релігійні вірування вступили між собою в явну суперечність, з якої не може бути іншого виходу, окрім відмови або від вчення науки, або від смислу релігії. На такому висновку наполягали полемісти з обох боків. Звичайно, не всі полемісти, а ті рішучі інтелектуали, які висловлювалися до кінця в ході будь-якої дискусії» [Уайтхед А. Избранные работы по философии.- М., 1990.- С. 242]. У чому ж суть цього здавалося б закономірного конфлікту?

Кожного разу, коли перед нами постає таке питання, то варто замислитись: а чому, власне, воно виникає? Чи не тому, що ми якимось особисто причетні до його загострення, навмисне чи ненавмисне віддаючи перевагу певній стороні конфлікту, вірніше, підтримуючи ту чи іншу з «ворогуючих партій», що виступають або ж від імені релігії, або ж від імені науки? «Релігія, - писав Б.Рассел, - вступає у конфлікт з наукою саме з тієї причини, що має соціальне значення. Особиста релігія, котра не робить тверджень, які наука могла б спростувати, спокійно існує і в наукову епоху». І далі: «Джерелом конфлікту між релігією і наукою є відмінність у переконаннях, однак гострота суперечностей зумовлена тим, що переконання пов'язані з церквою і моральним кодексом. Сумнів у вірі послаблює авторитет церкви і впливає на її збутки; окрім того, завжди вважалося, що сумнів підриває мораль, оскільки моральний

обов'язок виводиться саме з переконань. Тому не тільки церковна, а й світська влада має підстави остерігатися революційних поглядів учених» [Рассел Б. Почему я не христианин.- С. 133].

І все ж таки чимало видатних учених були глибоко й щиро віруючими людьми. І.Ньютон, як відомо, був не тільки геніальним фізиком, оптиком і математиком, а й професійним теологом. Останні роки свого життя він мав навіть намір повністю присвятити себе осмисленню релігійних питань. І справді, він залишив помітний слід у релігієзнавстві. Перед істориками науки у зв'язку з цим постало питання про те, як узгоджуються між собою ці аспекти світогляду мислителя – Ньютона-теолога і Ньютона-природничника. До того ж, він серйозно захоплювався також алхімією. “Зрозуміло, - пише І.Дмитрієва, - якщо бачити в англійському вченому тільки творця механістичної картини світу, то всі інші грані його творчості залишаться нерозв'язаною загадкою. Але в тому й справа, що будучи раціоналістом, Ньютон, тим не менше, глибоко розумів обмеженість чисто механічного погляду на Природу, а тому такою привабливою здавалась йому алхімічна ідея активних начал» [Дмитрієва І. С. Религиозные искания Исаака Ньютона // Вопр. философии.- 1991.- № 6.- С. 66-67]. Очевидно, що лише серйозне вивчення всіх аспектів світогляду видатних мислителів допоможе нам уникнути примітивного розуміння суті самої проблеми співвідношення науки і релігії.

Є щось підступне в самому формулюванні: «знання *чи* віра», «наука *чи* релігія», «філософія *чи* теологія», адже воно відверто спонукає до ригористичних висновків. А тим часом суперечності між даними феноменами, як ми могли вже пересвідчитися, не антагоністичні. Вважається, наприклад, що наукове пізнання, на відміну від усіх інших форм духовної діяльності, взагалі відкидає цінності, базуючись лише на перевірених засобах досягнення конкретних істин, які мають бути обґрунтовані логічно й емпірично. Насправді ж, це не зовсім так. Арсенал наукового мислення включає цілу низку таких елементів, які не передбачають а ні доведення, а ні спростування, будучи зумовленими не в останню чергу вірою. Взяти хоча б інтуїтивне судження. В історії наукознавства його пізнавальний потенціал, явно чи неявно, визнавали всі, крім хіба що прибічників позитивістської методології, котрі верифікацію (чи, навпаки, фальсифікацію) вважали єдиною передумовою розвитку наукового знання.

Так, Є.Фейнберг зводить інтуїтивне судження до кантівського «Urteil», протиставляючи його поширеному в психології наукової творчості поняттю “інтуїції”, точніше “інтуїції-здогадки” чи “евристичному інтуїтивному висловлюванню”, яке, на відміну від

“інтуїції-судження”, все ж таки припускає підтвердження чи спростування [Див.: Уайтхед А. Избранные работы по философии]. В такій інтерпретації зміст інтуїтивного судження значною мірою ґрунтується на вірі. Це досить поширена в науці форма знання, хоч її концептуальні можливості ще не вивчені як слід. “Інтуїтивне судження входить в основи наукового пізнання навіть у точних і природничих науках: по-перше, при встановленні аксіом, постулатів, “законів природи”, які є індуктивним узагальненням емпіричних даних, досвіду в широкому розумінні слова; по-друге, що аж ніяк не менш важливо, воно присутнє в процесі одержання висновку з будь-якого, навіть рядового лабораторного експерименту (котрий завжди обмежений) у формі судження про його *достатню доказовість* для даного висновку (бо скільки б разів не повторювався експеримент, настає мить, коли експериментатор промовляє: “Досить, тепер я *переконаний*, що висновок вірний”, хоч логічно це “переконання” не є доказовим).

Отже, сам “критерій практики” неминуче включає синтетичне за своєю природою інтуїтивне судження (котре, звичайно, може містити і логічні елементи). Ще більш очевидна роль подібних суджень у гуманітарних науках, у мистецтві, в судовій практиці, в побуті, в розв’язанні стратегічних проблем (від військових до планування виробництва), а також при встановленні моральних норм. Взагалі ця роль прослідковується скрізь, де йдеться про “вибір рішення” за відсутності однозначної числової міри для кожного з можливих “рішень”. Недостатнє усвідомлення цієї обставини у науковій практиці призводить до дуже поширеного переконання, що науково доведеним можна вважати тільки те, що може бути чітко логічно обґрунтованим” [Фейнберг Е. Л. Интуитивное суждение и вера // Вопр. философии.- 1991.- № 8.- С. 13].

Тією мірою, якою наука причетна до формування світогляду, вона також пов’язана і з релігією. Ще М.Вебер і його послідовники вважали, що світоглядна проблематика збігається з релігійною, впираючись у питання про віру. Система найбільш загальних світоглядних уявлень, які пропонуються наукою на противагу релігії, має релігійний характер. Так само, як і християнська релігійність, “релігійність наукового типу” ґрунтується на цілком ірраціональній передумові, що внутрішньо споріднена з установкою на “оволодіння світом”: йдеться про віру в “самоцінність накопичення” наукових знань [Див.: Давыдов Ю. Н. «Картины мира» и типы рациональности // Вопросы философии.- 1989.- № 8.- С. 161]. Релігія гарантує цілісне сприйняття реальності, наповнюючи “картину світу” вірою в можливість актуалізації вищих потенцій буття і навіть у реальність неможливого. Вона спонукає нас до самовдосконалення через любов і поклоніння

Абсолюту. Завдяки релігії світ уявляється гармонійним і досконалим. “Релігія допомагає вченому утвердитись у цій вірі... Інтуїтивна впевненість у гармонійності світу, в тому, що він влаштований доцільно, допомагає вченому в роботі, наповнюючи її сенсом” [Маркова Л. А. Теология в эпоху постмодернизма // Вопр. философии.- 1999.- №2.- С. 110]. Розвиток науки детермінується партикулярними і в основному прагматичними (обмеженими) цілями. Однак і для неї абсолютні ціннісні орієнтири - як гарантія загальної спрямованості зусиль її творців на Благо - так само життєво необхідні. Тому світогляд, у відповідності з яким це вище Благо називається Богом, аж ніяк не може суперечити гуманістично зорієнтованим інтелектуальним ініціативам.

*А.Залужна** (м. Рівне)

МОТИВИ ЕТИЧНОГО ДЕСТРУКТИВІЗМУ ТА ЗАПЕРЕЧЕННЯ РЕЛІГІЙНИХ ЦІННОСТЕЙ В ЕКЗИСТЕНЦІЙНІЙ ПРОБЛЕМАТИЦІ ДОБИ “РОЗСТРІЛЯНОГО ВІДРОДЖЕННЯ”

Тотальній заідеологізованості революційно-політичної тематики суспільної свідомості України ХХ століття, поетизації абсурдно перевернутої ієрархії цінностей протистояла нова генерація митців з притаманним філософсько-етичним спрямуванням їх творчості. Як зазначає І.Франко, вони “...прагнули цілком модерним європейським способом зобразити своєрідність життя українського народу” [Франко І. Українська література // Збір. творів у 50-ти т.- Т. 33.- К., 1982.- С. 142], розкриваючи неповторну колізійність людської екзистенції, розмаїття психологічних типів, світоглядних орієнтацій й переживання людиною свого існування на тлі тієї складної доби. Проте українські письменники-філософи, які талановито закладали фундамент національної культури, а повертаються сьогодні поколінням Розстріляного Відродження, заповнюючи чорні і криваві плями скорботної історії України. Серед них В.Підмогильний, Б.Антоненко-Давидович, Г.Косинка, Д.Фальківський, М.Івченко, Т.Осьмачка, Є.Плужник. Це неповний перелік вилучених з творчого поля провідних діячів післяреволюційного періоду, твори яких складають золотий фонд української культури. Проте, як це слушно зауважує сучасний науковець американської діаспори Ю.Шерех, “політичні елементи в творчості людей кола Хвильового були, і було б наївно їх заперечувати. Але зводити цю творчість тільки до них, - означає

* Залужна А.Є – аспірант Рівненського державного технічного університету.

неймовірно збіднювати її і збіднювати нас самих” [Шерех Ю. Хвильовий без політики // Березіль.- 1991.- № 9.- С. 173]. Не партійний схематизм, диктат і кон’юнктурство, а апеляцію до вічних проблем суб’єкта з притаманними національними екзистенційно-антропологічними домінантами, що проходять через весь духовний поступ українського народу, а в умовах революційного періоду набирають виразу драматизму як душевного стану особистості, яка страждає від невідстороненого за даних умов морального конфлікту. Внутрішньо-душевне споглядання деградації революційних завоювань, переживання невідповідності між ідеалом та його реальним втіленням, дисгармонія стосунків між людьми, набирає виразу тотального трагізму в житті конкретної нації та людини загалом. “Із маловір’я і брехні ще ніколи не виникало великого і міцного, - слушно зауважує І.Ільїн, - а якщо людство хоче виздоровіти, то повинно повернути силу і радість щирого серця” [Ільїн І. Поющее сердце.- М., 1994.- С. 462]. Традиційне розуміння серця, як осередку духовного життя та центру душевних переживань і моральнісних орієнтирів, започаткованого ще за часів Київської Русі, спонукає до визначення істотної сутності людської особистості, виразу добра чи зла в її вчинках. “Серце чисте – створює життя веселе”, - читаємо в Г.Сковороди, а людина володіє істинним щастям, якщо вона любить і співає [Сковорода Г. Повне зібрання творів у 2-х т.- Т. 2.- К., 1973.- С. 206]. А в П.Юркевича - здійснення добра можливе як акт щирої душі і щирого серця.

В працях М.Хвильового, В.Підмогильного, Б.Антоненко-Давидовича релігійна тематика не є стрижневою проблемою, однак досить чітко прослідковується душевний стан спустошеності та абсурдності атеїстичної епохи. І тут справедливо зауважує Н.Михайловська, що, відтворюючи екзистенційно-межові ситуації вітчизняні письменники показали життя без віри, без Бога, передали трагізм, породжений внутрішньо-психологічними суперечностями життя осіб в умовах тоталітаризму, який “посилається в українській екзистенційній літературі відчуттям морального спаду, розчаруванням, відчуженням післяфронтового пореволюційного непівського міжчасся” [Михайловська Н. Трагічні оптимісти: Екзистенційне філософування в українській літературі ХІХ - першої половини ХХ ст.- Львів, 1988.- С. 166-167].

Атеїзм, як комплекс ідей, спрямованих проти релігії, становить вагомий атрибут матеріалістичного світогляду і є найбільш іманентним, на думку теоретиків марксизму, пролетаріату, оскільки для його основних завдань перетворення суспільства релігія органічно не притаманна. Тоталітарна імперія зводила роль релігії лише до знаряддя експлуатації і пережитків, з якими необхідно вести непримиренну

боротьбу без будь-яких компромісів і поступок. Це вона вважала обов'язковим завданням кожного комуніста і свідомого громадянина. Виховання безбожної людини, знищення її традиційних цінностей і джерел, теоретичне обґрунтування руйнації монастирів, церков, взагалі історичної пам'яті народу та понівечення її святинь, виявляло трагічну драму українського народу. Суттєвою ознакою нової влади ставала негативна руйнівна сила ненависті, культивування гордині, самообожнення, байдужості і доносів, які набирали рис морального обов'язку, детермінуючи етичну деградацію суспільства. Одностороння і негативна оцінка ролі релігії в духовному житті народу, розгляд її як споконвічного противника, якого “істинна культура” пролетаріату почала перемагати лише з виникненням марксизму, вимагала закриття будь-яких шляхів релігійної інформації до свідомості суб'єктів, закликала не тільки до негативного ставлення, а й до активної войовничої боротьби із всім, що пов'язане з релігією. З метою антирелігійного виховання суспільства, до участі якого залучалися широкі верстви населення, використовували такі засоби масової інформації, як преса, кіно, театр та художня література. У зв'язку з докорінною руйнацією всього старого, перебудовою соціального, економічного і культурного життя країни на новий лад та з потребами активної масової пропаганди нових революційних ідей, саме художня література повинна була стати великим пропагандистом. Соціокультурний фанатизм, знищення будь-якої думки, що не відповідала марксистсько-ленінській ідеології, звело творчість до рівня пролеткультури, що виражала інтереси “найбільш свідомого класу”, а відтак нібито й суспільства загалом, до переосмислення та заміни всього, що було цінним майже протягом двотисячолітнього розвитку християнської думки. Традиційно складене переконання, що пригноблений завжди правий, інтерферує розгляд ідеології соціальної спільності в модусі ліквідації несправедливої й створення нової, підпорядкованої загальнонародським інтересам, а не певним привілейованим класам, що створювало ілюзії її всезагального поширення у всій сфері культури. Ототожнення культури з ідеологією зумовлює її поступове виродження, оскільки творчий імпульс в ній стає нібито неможливим загалом.

Культурно-освітня робота на Україні, кінцевою метою якої було виховання марксистсько-ленінської свідомості, ставила перед художньою літературою завдання створення величної епопеї революційної доби, історії Жовтневої революції та громадянської війни з піднесеною героїкою масової боротьби та соціальної перебудови суспільства. На авансцену виходить новий герой – вільний від умовностей, релігійних та традиційних пережитків минулого, з розумінням своєї ролі й місця в

суспільстві, непримиренний до класових ворогів. Спроба деяких письменників розібратися в непростій дійсності, “відчутти направленість класу ... який по крові в бур’янах на шляхах боротьби за свободу, рівність і братерство” [Хвильевый М. Редактор Карк // Синие этюды.- М., 1990.- С. 79], показати правду болючу і драматичну, створюючи не якісь заідеологізовані реліквії, а глибинні психологічно-філософічні роздуми про людину і революцію, розглядалися тогочасною критикою навіть як тенденції, пройняті пафосом песимізму, відчуттям розірваності і невміння показу здорових сил суспільства, а тому підлягали вилученню й забороні. Збереження творчої незалежності М.Хвильовим, В.Підмогильним та Б.Антоненко-Давидовичем розцінювалися офіційною ідеологією як “диверсія класового ворога”.

У прозі М.Хвильового романтики і фанатики революції, “захоплені її розмахом, соціальними ідеалами, що їх вона наставила на своєму прапорі” [Хвильовий М. Вальдшнепи // Київ.- 1995.- № 1.- С. 38], в ім’я якої йшли на смерть, знищували все, що не сприймало її ідей, свято вірячи, що, пройшовши через вогонь і руїну, Україна очиститься і відродиться для нового життя. Але з її розмаху нічого не вийшло й прості мрійники комуні “прийшли до жахливої думки: немає виходу... зі своєю партією рвати не можна, бо це... зрада не тільки партії, але й тим соціальним ідеалам, що за них вони так романтично йшли на смерть, це буде, нарешті, зрада самим собі” [Там само]. Утопічні теорії виявились лише ілюзією, а самі герої революції відчували свою зайвість і непотрібність у новому суспільстві, неможливість переходу від руїнації до творчості. Самовіддані бійці знаходяться в стані психічно хворих людей, зібраних у “Санаторійній зоні” М.Хвильового, усвідомлення якими злочинних засобів перемоги стали не тільки звичайним, а й надто поширеним явищем. Світ в реалії обертається в абсурдний ідіотизм, вихід з якого вони вбачають в самогубстві. Голод, руїна, безнадія – ось романтика самої дійсності. Настає не героїка революційних звернень, а складність суперечливої дійсності, проблема роздвоєності особистості між суто людським, що складає її основу, й утопічними вимогами безглузлого терору. Така подвійність природи, при перевазі виконання обов’язку над особистісними почуттями любові й співчуття, спонукає до неминучого порушення моральних норм і дегенерації людини. Герої Анарх, Хлоня - ця, за словами М.Хвильового, - “...остання фаланга зайвих людей”, яких “землі боляче держати на своїх плечах”, гинуть, не взмозі здолати душевну невлаштованість і тривогу.

Ідеал утопізму настільки пригнічує свідомість людей, що дійсність втрачає відчуття реальності, підсилюючи впевненість у безмежних можливостях людини і її всесильності. Визнання за цінність

далекого майбутнього й любов до людства загалом обезцінює життя конкретного індивіда. Готовність пожертвувати ним задля задоволення матеріальних благ відтак характеризується нелюбов'ю до самої людини. Численні вбивства виправдовувались благими намірами та принципами. Більшість революційних фанатиків по-справжньому вірили в свої месіанські дії. Прикладами таких нелюдських дій стають і вбивство матері в творі М.Хвильового “Я (Романтика)”, намагання батька застрелити свого сина у “Злочині”, нацькування брата на брата в “Матері”. В цих творах розкрита трагедія нації, закинута у вир революції, коли людський матеріал розкидається по різних ворожих таборах, її неспроможність розв'язати поставлену суворою дійсністю проблему взаємозв'язку революційних вимог та етичної традиції народу.

В атеїстичному “граді справедливості” ліквідується почуття дружби між людьми. Вона замінюється дружбою між речами, а це допускає необхідність шпигунства і доносів, відсутність справжнього кохання й зведення його до задоволення передусім біологічних потреб, оскільки істинне почуття є “чинник суто руйнівницький, як показник невинуватості молодої істоти... нікчемне почуття... марнотратство енергії” [Підмогильний В. Невеличка драма // Оповідання. Повісті. Романи.- К., 1991.- С. 678], діалог витісняється полемікою та пропагандою. Адже для істинного революціонера та свідомого будівника комунізму відсутнє автентичне розуміння історії, нехтування моральних принципів в якій зводиться до арени боротьби революції і контрреволюції, виправдання насильства і обману навіть до найдорожчих людей.

Адепти суспільного ідеалу при впровадженні ідеї без Бога обожнювали абстрактну людину, аморальність вчинків виправдовували історичною необхідністю та соціальною обумовленістю. Тому за таких умов байдужість і розчарування ставали не випадковими явищами. Вони були тією закономірністю, що виникає внаслідок самообоження. Заперечення християнських цінностей, своїм корінням сягає західної цивілізації спочатку у формі вольтеріанства та французького матеріалізму, а пізніше – марксизму, безпосередньо інтерферуючих ідеї релігії людинобожжя. “Головний домінант її, - зауважує С.Булгаков, - є віра в природне вдосконалення людини (причому в самій спрощеній формі)... в нескінченний прогрес, здійснений силами людини. Так як все зло пояснюється лише зовнішнім невлаштуванням людського суспільного життя, а відтак не має ні особистісної вини, ні особистісної відповідальності, то всі завдання суспільного влаштування полягають в подоланні цих зовнішніх невлаштувань” [Булгаков С. Героїзм і подвижничество // Вехи интеллигенции России 1909-1910. Сборник

статей.- М., 1991.- С. 79]. Революційний романтик стає героєм, який при ліквідації перепон для досягнення месіанської мети спасіння людства здатний на самопожертву, мучеництво, але поряд з тим звільнений від вимог суспільної моралі. Традиційним християнським істинам блаженства, а саме “милостивим”, “чистим серцем”, “миротворцям” та “лагідним”, в цій системі немає місця, розглядаючи її в якості релігії безсилля, заперечуючи істинні цінності життя.

Атеїстична мораль мала стати реальною силою, що визначає світогляд людини та її відношення до інших людей. Проте в реаліях суспільство без чітких уявлень абсолютних цінностей та ідеалів завжди постає ареною егоїстичної гордині та морального хаосу. Це веде до взаємного непорозуміння, жорстокості, цілковитого нерозуміння тієї простої істини, що “героїзм смиренного християнського подвижника потребує набагато більше сили духу, ніж мужність властолюбивого честолюбця” [Лосский Н. Условия абсолютного добра.- М., 1991.- С. 165].

Представники релігійної філософії кінця XIX – початку XX століття ототожнювали романтичного героя революції з надлюдиною ніцшеанського типу, який гордливо ставиться до ближніх своїх, вважаючи себе спасителем людства, спроможним створити кращий порядок буття. А жорстокість, замкненість у собі, нездатність відчувати за абстрактними поняттями конкретного індивіда є звичайним наслідком гордині, що безпосередньо веде до фанатизму. Власне в своїх працях мрійник “загірної комуни” М.Хвильовий символізував пролетаріат, як горделивого вселюдського визволителя в ореолі творця робітничої держави, руйнівника релігійних пережитків й вірячого в царство свободи на землі.

Аналізуючи літературну творчість української нації, Д.Донцов акцентує увагу на зосередженні її лише на культурі “чистої краси” й відсутності в ній двох напрямків, характерних для світової культури, а саме – краси і гармонії, енергії і сили. Тому героїчні емоції руху, енергії, волі прометеїзму не притаманні вітчизняній літературі, хіба що за винятком декількох творів Лесі Українки та Т.Г.Шевченка. Напруження волі в любові чи в ненависті, “в здібності душі до великого напняття в вірі, чи безвір’ю сама по собі велика цінність”, - вважав Д.Донцов, і тому ми не мали свого Дон Жуана, ні “Розбійників”, як у Шіллера, а замість них нещасну “Катерину”. Відтак українська ментальна традиція, базуючись безпосередньо на християнських цінностях любові та негордовитості, подавала “...героїчні емоції за аморальні, а героїчні типи – за злі, за злочинні. Вони не личили її ідеалові гармонійної незмінної краси” [Донцов Д. Дві літератури нашої доби.- Торонто, 1958.- С. 55], хіба

що за винятком героїчного волюнтаризму в боротьбі з гріхом. Таку ситуацію Д.Донцов розцінював як негативну, а відсутність вольового та героїчного світогляду в національній творчості підлягало кваліфікації, як кризового стану вітчизняної літератури. Більше того, спроба співців пролетарської революції віднайти культ сили й енергії в післяжовтневий період так і не вдалося, оскільки при захопленні революційним буревієм, руїна та етична дисгармонія посилюють душевну роздертість та роздвоєність особистості, що стосується, зокрема, на думку Д.Донцова, і постаті М.Хвильового. Українська національна традиція, генеалогічно пройнята релігійними домінантами любові, не змогла ототожнити, скажімо, як Сартр і Камю, позитивні й негативні вчинки та якості, вважаючи їх однаково цінними, за умови зосередження в їх основі свободи доброї волі. Це, зокрема, стосується митців революційної доби, в творчості яких ненависть і насильство в ім'я майбутньої "загірної комуні" не утверджує гордовитого революціонера в героїчній боротьбі з ворогом, а розкриває нещасну особистість на межі між природно-людським, традиційно-національним та революційним обов'язком, що освячує ненависть і вбивство.

Революційний фанатизм сягає крайнощів, знищуючи залишки людяності. Так, істинний солдат революції Андрій у М.Хвильового, у лютій ненависті до брата вбиває матір, яка, рятуючи життя старшого сина, лягає під сокиру. Вона символізує тут матір-Україну, "якій судилося прощати своїх фанатичних синів, або ж закривати своїм тілом від братовбивчої руки" [Жулинський М. М.Хвильовий.- К., 1991.- С. 26]. Беззахисна жінка в творі В.Підмогильного "Пані Ївга", всією душею сприймаючи революцію, при проходженні народних маніфестацій шепоче: "Благословляю тебе, український народе" [Підмогильний В. Історія пані Ївги // Історія пані Ївги.- К., 1991.- С. 29].

М.Хвильовий у своїх кореспондентських замітках "По Барвініківському районі" описує факт спалення на Слобожанщині селянами ікон і неймовірну ейфорію безумств, що охоплює натовп біля вогнища: танці, знуцання над святими, перед якими не так давно поклонялися, однак з надзвичайною миттєвістю відвертаються від минулого, розриваючи всі зв'язки з релігією, традицією, культурою. "Нове варварство", характеризує цей феномен в 1930 році Ортега-і-Гассет, вагомими рисами якого, на думку іспанського філософа є "рішучий розрив теперішнього з минулим" та "повна зневажливість до всього минулого" [Хосе Ортега-и-Гассет. Восстание масс // Вопр. философии- 1989.- № 3.- С. 133]. М.Хвильовий, не усвідомлюючи до кінця жажливість описаного ним явища, прославляє натовп, що творить "велику справу", оцінюючи їх вчинки як спосіб звільнення від релігійного

одурманення людства й їх готовність до відчуття початку нового життя без будь-яких пережитків і зумовленостей. Слова Ніцше "Бог вмер" на практиці намагається втілити в життя юрба українських селян, які після спалення ікон планують зруйнувати церкву, чим намагаються ліквідувати уявлення про абсолютні ідеали і цінності. Їх засвідчують торжество неприборканого егоїзму і морального хаосу. Разом із запереченням Вищої інстанції заперечується й етика обмеження інстинктів, морального самовдосконалення індивіда на ґрунті добродійного і праведного життя, утверджується світська релігія, теоретично обґрунтовується корисність тілесних пристрастей, сліпих та імпульсивних сил, усувається поняття гріха загалом. "Й боги, що так люто ворогували з найгуманнішою й найлюдянішою із усіх революцій, - пише М.Хвильовий, - з революцією Октябрських днів, - ці боги сьогодні лежали під ногами вільного натовпу" [Хвильовий М. По Барвінківському районі.- Харків. 1930.- С. 41]. Руйнуючи святі реліквії поклоніння традиційних цінностей національної культури, маси вважають себе вільними від історичної пам'яті, духовного коріння, що сягає багатьох віків, й становить ядро українського менталітету. Незалежність від апеляції до вищого церковного суду виявляється в нехтуванні християнських вимог, постає в свавільних і часто навіть злочинних діях, в порушенні заповіді "Не вбий". Безумство натовпу стимулює відчуття байдужості й ототожнення добра і зла, а всеохоплюючий апофеоз руйнації, насамперед вищої інстанції, виявляється в позиції нетерпимості, стихійного хаосу безумств та морального деструктивізму, що детермінують вбивство собі подібних та самих себе, а в екстремальних ситуаціях – усвідомлення безвихідності абсурду людського існування. Такі вчинки символізують не енергійність і волю людини нової епохи, а "лицарів абсурду", типових абсурдних героїв камюсівського та сартрівського атеїстичного екзистенціалізму, що з'являються на тлі занепаду духовних початків культури та людської сутності, боротьба з християнською етикою яких полягає в знищенні самого виміру, де традиційні цінності виникають. Війна з мораллю не може бути завершена до кінця, поки існує для людини та сфери, в якій "утверджуються ідеали..., де виступають у своєму чистому вигляді абсолютні як щось Вище, пов'язане з його онтологічним фундаментом, з самим Його буттям" [Давыдов Ю. Этика любви и метафизика своеволия.- М., 1982.- С. 259].

Румунська україністка Ласло-Куцюк, досліджуючи ряд творів В.Підмогильного та М.Хвильового, акцентувала увагу на впливі на митців "Розстріляного Відродження" творів Ф.Достоевського, лейтмотивом яких стає ідея неможливості виправдання найблагороднішої мети, коли задля цього необхідно позбавити життя інших. На нашу

думку, в такому ж ракурсі можна розглядати твори і Б.Антоненко-Давидовича, зокрема його повість "Смерть" з її глибинним філософсько-психологічним навантаженням. Більше того, можна провести аналогію з деякими екзистенційними проблемами творів Ф.Достоевського "Злочин і покарання" та "Біси", А.Камю "Посторонній" та Ж.-П.Сартра "Мухи", зокрема в спробі цих авторів утвердити головного героя по той бік добра і зла. Так, Раскольников Ф.Достоевського через вбивство намагався довести самому собі свою вищість над звичайними людьми, які керуються загальноприйнятими моральними імперативами. Для надлюдини вони підлягають абстрагуванню як відносні цінності. Абсолютно вільним може зробити відсутність стримуючих факторів, руйнація субстанції, зрозумілої в ролі абсолютних цінностей та ідеалів, а заодно й вільне розпорядження своїм життям та життям інших. Незалежність від сакрального можна довести, переступивши заповіді Божі і об'явивши божеством самого себе. Базуючись на невідповідності перед всілякими інстанціями, вважаючи свободу основою своєї моралі, Орест із "Мух" Сартра прагне усунути встановлені віками моральні установки, страшною ціною матеревбивства хоче повернути відчуття власної гідності та гордості для своїх земляків. Кость Горобенко Б.Антоненко-Давидовича також з метою здобуття свободи, якою нібито має володіти справжній більшовик, коїть кривавий злочин: переступивши всі закони благодаті, він змушує себе вбивати, бо ж в суспільстві, яке санкціонує вбивство задля абстрактних ідей, вищі природи мають право на знищення традиційної пам'яті народу, конкретних людей.

Вбиваючи собі подібних, Горобенко бореться з Абсолютом. Але в нього є одна риса, яка в деяких моментах ріднить його з Раскольниковим Достоевського і яка так і не зрозумілою лишилась для французьких філософів лівоекзистенційного напрямку. І це якраз не байдужість, а той внутрішній неспокій, який не змогли вгамувати ні доноси, ні влаштовані за власною ініціативою реквізиції, ні навіть розстріл беззахисних селян. Це глибинний голос душі, її біль за все вдіяне, совість, яку Достоевський ототожнює з природою, з її характерною альтернативою щодо будь-яких раціоналістичних доведень, переступу встановлених законів дозволеного і недозволеного. Питання, яке поставили герої Ф.Достоевського й Б.Антоненко-Давидовича, М.Хвильового, В.Підмогильного, а саме: виправдання пролиття крові заради великої ідеї, і не лише дозволеність переступити через кров, але й визнання необхідності цього в контексті української національної традиції так і залишилось невирішеним. Спроба втілення практичними діями в життя ідеї, заради якої можна знехтувати законом, завершується не холодною байдужістю, як це має місце у художніх творах французьких екзистенціалістів, а страшними муками

совісті, що розбивають у прах всі теорії. Дмитро Карамазов з "Вальдшнепів" страждає від спогадів про розстріл біля стін монастиря; Анарх, революціонер, який переживає крах ідеалів, за які боровся, і доцільність принесених жертв, знаходиться в стані душевної депресії. Гризіння совісті з інтимних глибин душі, яке не взмозі знищити бунт не стільки проти світу, а проти Бога, заперечення Божественної благості, генерує дику самотність, приступи істерії й хворобливої тривоги, неспроможність оволодіння своїми думками, волею, почуттями, тобто тотальне почуття абсурду, вихід з якого - або істинне каяття, до якого зміг піднятися з усіх героїв лише Раскольников, або самогубство. І людина, усвідомлюючи абсурдність буття, відчуває себе чужою в ньому, зайвою, не маючи в наявності стійких релігійно-моральнісних орієнтирів, здатна лише на жажливий крок, чим демонструє виклик як мирському, так і сакральному.

*О.Романовський** (м. Херсон)

ДЕЯКІ АСПЕКТИ ІДЕЇ ВСЕЄДНОСТІ В.СОЛОВЙОВА І СЬОГОДЕННЯ

У другій половині XIX століття суттєво змінюється характер національної політики Росії. Після подій 1863 року у Польщі (Друге Польське повстання) уряд Олександра II поступово відмовляється від домінантної ідеї етатизму, сутність якої виражається в домінуванні принципу служіння державі, величі імперії. Цар-реформатор цілеспрямовано змінює політику етатизму на політику державного етноцентризму. Проявом такої зміни стає заборона викладання польською мовою (1869 р.) та тимчасове закриття Варшавського університету. Наприкінці 60-х років радикально переглядається політика держави щодо п'ятимільйонного російського єврейства. Процесу відміни обмежень на пересування, освіту, місце проживання започаткованому Миколою I, було надано зворотного ходу.

В середині 80-х років етноцентризм пострєформеного періоду змінюється адміністративним націоналізмом. Розпочаті заходи поширюються й на Україну: забороняється користуватися українською мовою у суспільній сфері (1886 р.), закриваються науково-просвітницькі центри. У Литві, Латвії та Естонії забороняється у друкованих виданнях

* Романовський О.О. – пошуківець Відділення релігієзнавства Інституту філософії імені Г.С.Сковороди НАН України.

латинський шрифт. Також забороняється мусульманам Поволжя користуватися арабським шрифтом. Олександр III починає своє царювання з посилення антисемітських заходів, а завершує його створенням програми русифікації інородного населення величезної імперії.

Ключові пости у редакціях державних видань й у міністерствах займають представники “православного духа” та “слов’янської плоті” – Катков, Страхов, Данилевський, Леонт’єв та інші.

Ідея, яка з часів Петра I надійно цементувала велику багатонаціональну державу, була зруйнована. За цих умов основна частина російського суспільства була вимушена відігравати роль спостерігача. Деякі публіцисти та письменники, зокрема Ф.Достоевський, стають адептами почвенництва. І тільки невеличка частка інтелігенції рішуче протистояла як національній політиці, так і спробам надати цій політиці ідеологічне і філософське забарвлення.

Першим за значенням опозиціонером російському націоналізму був Володимир Соловйов. “Не можна безкарно написати на своєму прапорі свободу слов’янських та інших народів, відбираючи в той же час свободу в уніатів та руських розкольників, громадянські права у євреїв”, – відзначав В.Соловйов [Соловьёв В.С. Русская идея // Смысл любви.- М., 1991.- С. 60]. Ставлення до іншої нації у моральному розумінні тотожне зі ставленням до іншої особистості. Тому “не вбий” поширюється на інший народ так само, як на твого сусіда по будинку.

Таким чином, духовну опозицію імперському націоналізму склала російська релігійно-філософська думка кінця XIX – початку XX століття [Ивахненко Е.Н. Россия на “порогах”.- СПб., 1999.- С. 233]. В цей час у всьому культурному світі спостерігається відродження інтересу до релігійної філософії. Ніде, мабуть, цей рух не відобразився у філософській літературі з такою силою, як у Росії. В останній чверті XIX ст. В.Соловйов розробив складну всеохоплюючу систему релігійної філософії.

В працях Соловйова особливо яскраво виявилася риса, характерна для всієї оригінальної російської філософської творчості – пошуки **цілісного** знання про **цілісне** буття і тому **конкретний** характер світогляду. Слід відзначити наступність цих намагань: одним з предків Соловйова по матері був Г.Сковорода, одним із вчителів Соловйова був П.Юркевич. Свідченням цього впливу на зорієнтованість творчості Соловйова є вже його перші публікації, зокрема ”Про філософські праці П.Д.Юркевича” (1874 р.), “Дивне непорозуміння (відповідь п. Лесевичу)” (1874 р.). [К исследованию жизни и творчества Вл.Соловьёва. Документы и материалы // Вопр. философии.- 1991.- № 2.- С. 137-138].

З самого початку своєї діяльності, вже в своїх юнацьких творах “Криза західної філософії проти позитивістів”, “Філософські початки цілісного знання” та “Критика абстрактних початків”, Соловйов свідомо прагне саме до цілісності. Емпіризм, який визнає знання тільки самого факту як чуттєвої даності, як явища, не задовольняє його, тому що явище не може ні існувати, ні бути пізнаним без необхідного зв’язку з іншими явищами та необхідного зв’язку з тим, що являється. Щоб пізнати ці відносини, треба звернутися за допомогою до мислення, яке відкриває загальний сенс чи розум речей (*ratio rerum*), який полягає саме у відношенні будь-якої речі до **всього**, причому **все** мислиться не як хаотична множина, а як системна всеєдність. Ця розумність того, що пізнається, не дається досвідом, тому що в досвіді ми завжди маємо тільки часткову та множинну дійсність й тому що в ньому немає ані “всього”, ані “єдиного”. Розум або сенс речей та явищ, які пізнаються, може бути пізнаний тільки розумом або сенсом суб’єкта, який пізнає, відношення даного предмету до всього може існувати для нас лише тому, що в нас самих є принцип всеєдності, тобто розум [Соловьев В. Собр. соч. в 10-ти тт.- СПб., 1911-1914.- Т. 2.- С. 264].

Звідси зрозумілим стає виникнення такого філософського напряму, як раціоналізм: “Критерій істини переноситься із зовнішнього світу в пізнаючий суб’єкт, основою істини визнається не природа речей та явищ, а розум людини” [Там само]. Але розум, як принцип співвідношення всього в єдності, є тільки формою істини. Тому раціоналізм у всіх його різновидах буде абстрактним і тому неспроможним дати істину напрямком. Догматичний раціоналізм не може відповісти на питання, яким чином наше суб’єктивне мислення може дати відомості про сутність трансуб’єктивного світу.

Критичний раціоналізм Канта звільняється від цього ускладнення, знижуючи цінність розуму, а саме стверджуючи, що апіорні істини його є необхідними формами тільки явищ, але не істинного буття. Однак перед ним постає інша складність: зводячи все знання до поєднання апіорних форм розуму з емпіричним матеріалом почуттів та розглядаючи ці два фактори як самостійні між собою, він не може з’ясувати синтез їх без посилання на якийсь третій початок, але, згідно з його ж теорією, ніякий третій початок не підвладний і не доступний нашому знанню. Лишаючись на ґрунті цих двох початків, він зрештою вимушений констатувати, що весь “зміст знання залежить від його форми, повністю визначається категоріями розуму” [Там само.- С. 268]. На цю дорогу стає абсолютний раціоналізм Гегеля. Але оскільки форма розуму є тільки формою, то без співвідношення змістів воно являє

собою ніщо, а абстрактний абсолютний раціоналізм, відтак має на меті вивести все з нічого.

Кінцевий результат раціоналізму та емпіризму є однорідним: емпіризм визнає тільки явища без об'єкта, що являється, і без суб'єкта, який сприймає об'єкт, а раціоналізм завершується чистим поняттям, тобто поняттям “без того, хто розуміє і без того, що треба зрозуміти” [Там само.- С. 272]. Як в своєму досвіді, так і в своєму мисленні ми не виходимо за межі суб'єктивного відношення до предмета, не наближаємося до предмета як такого, тобто того, що є більшим, ніж наше відчуття, і більшим ніж наша думка.

Отже, досвід і мислення не можуть ще дати істину, тому що під істиною постає те, що є як таке. “Але є – все. Істина є все. Але, якщо істина є все, тоді те що не є всім, тобто кожний окремий предмет, кожна окрема істота і явище у своїй окремоті від цього воно є з усім і у всьому. Отже, все є істиною у своїй єдності чи як єдине” [Там само.- С. 280]. І далі: ”Таким чином, повне визначення істини виражається у трьох предикатах: суще, єдине, все” [Там само.- С. 281]. Коротше кажучи, “істина є суще всеєдине” [Там само.- С. 282], не як абстраговане поняття, яке міститься у всьому, а як конкретний першопочаток, який все в собі містить [Там само.- С. 270].

В такий спосіб Соловійов доводить, що істина є абсолютною цінністю, що є притаманною не нашим судженням чи твердженням, а самій Всеєдності. Охопити істину – це означає вийти за межі суб'єктивної думки й увійти у сферу існуючої всеєдності, тобто Абсолютного. Чи є у людини засоби для виконання такого завдання? Достатньо поставити це питання, щоб в ньому ж самому уже знайти і початок відповіді. Абсолютне, “як всеєдине, не може бути безумовно зовнішнім для суб'єкта, який пізнає, воно повинне бути з ним у внутрішньому зв'язку, внаслідок якого й може бути ним дійсно пізнаваним, і внаслідок цього ж таки зв'язку суб'єкт може бути внутрішньо пов'язаним із всім існуючим як таким, що міститься у всеєдиному, й дійсно пізнавати це все. Тільки у зв'язку з істинно сушим як безумовно реальним і безумовно універсальним (всеєдиним) явища нашого досвіду можуть мати дійсну реальність, а поняття нашого мислення дійсну, позитивну універсальність; обидва ці фактори нашого пізнання самі по собі, у своїй окремоті, зовсім байдужі до істини, здобувають в такий спосіб своє істинне значення від третього, релігійного початку” [Там само.- С. 274].

Знання є емпіричним і раціональним. Воно водночас і відносне, оскільки є наслідком спілкування з предметом ззовні, з боку нашої феноменальної окремішності. Воно доповнюється знанням “зсередини, з боку нашого абсолютного ества, внутрішньо пов'язаного з еством того,

що пізнається”. Це знання безумовне, **містичне** [Там само.- С. 314]. В ньому ми знаходимо дещо більше, ніж свою думку, а саме – **незалежну від нас реальність** предмета. Соловйов називає цей третій рід пізнання **вірою**, розуміючи під цим терміном, так само як і Якобі, не суб’єктивне переконання в існуванні незалежної від нас реальності, а **інтуїцію**, тобто безпосереднє **бачення** чужої сутності.

Отже, істинне значення є результатом емпіричного, раціонального та містичного пізнання, які беруться у вірному співвідношенні одне з одним. Це не є втратою раціональної форми знання, а доповненням її началом життя. Філософія, побудована в такий спосіб, “з логічною досконалістю **західної форми** намагається поєднати повноту змісту духовних бачень Сходу”; мета її – “реалізація універсального синтезу науки, філософії і релігії” [Там само.- Т. 1.- С. 143].

Розгляд цих положень Соловйова засвідчує їх зв’язок з сьогоденням, оскільки нині особливої ваги набуває з’ясування відношення теорії до повсякденності. Зараз можна спостерігати зрушення у підходах до повсякденності, до буденної свідомості й менталітету, яке призводить до кардинальних змін в методології соціального пізнання. Той, хто займається повсякденністю теоретично, виходячи із сприйняття повсякденного життя людини як цінності, ніколи не буде ототожнювати теорію з реальністю, зверхньо відноситися до чужої чи своєї власної повсякденності. В цьому світі не існує істини, яка задовольняє всіх і є ”останньою та завершальною”. Тут неможлива ситуація розподілу світу на “своїх” та “чужих”, де “свої” завжди праві, а “чужі” – ні. Такий підхід веде до розуміння неможливості проводити теоретичну роботу в полюсах возвеличування чи викриття.

До того ж, людина є істотою, яка весь час визначає і долає якісь межі, виходить за них. За Гегелем, визначити межу означає перетнути її. І навіть розумовий перетин межі є все ж таки її перетин, хоча і в іншій реальності. Саме в цьому розумінні він не може бути хибним. Філософська рефлексія, як і мислення взагалі, були б неможливі без здатності думки долати саму себе, оскільки саме усвідомлення означає трансцендентування за межі того, що усвідомлюється. Заглиблюючись у саму себе, людина може зробити “перехід”, відчутти іншу глибинну реальність, ”світи інші” (Ф.Достоевський). Не випадково питання про “перехід” стає однією з парадигм сучасного філософського мислення [Вениамин (Новик) Игумен. О православном миропонимании // Вопросы философии.- 1993.- № 4.- С. 138].

Слід відзначити й те, що ідейні альтернативи минулого не є незмінними величинами. Зацікавленість ними, їх оцінка та аналіз

змінюються разом з історією держави, влади й просто зі змінами у житті людей. Так, у радянський період оцінки вибудовувалися з позицій більшовизму, який переміг у ході революційних змагань. На початку 90-х років перед вітчизняним читачем було відкрито ліберальний кут зору на перспективи суспільного служіння дореволюційних ідейних течій [Валицкий А. Нравственность и право в теориях русских либералов конца XIX века // Вопр. филос.- 1991.- № 8.- С. 25-40].

Ознайомлення з офіційними виданнями початку століття дає можливість прояснити урядову точку зору на ті ідейні альтернативи, які склалися на той час. У цій багаторівневій структурі оцінок є місце й для теорії християнського соціалізму. Цей ракурс є важливим тому, що він був вироблений як результат соціальної моделі, коріння якої сягають надр історичного релігійно-філософського досвіду. Цей досвід, який століттями зростає з суспільною свідомістю, не можна ані ігнорувати, ані замінити якимось іншим. Він просто є і завжди буде даватися взнаки, хоча б ми цього й не хотіли зовсім. Якщо ж ми спробуємо не помічати його, то він нагадає про себе сам у той момент, коли на це ми менше всього чекаємо. Виходячи з цього можна стверджувати, що продовжувати щось можна лише зі свого фіналу, а не з чужого початку.

*Г.Разумцева** (м. Київ)

МОРАЛЬНІ ЦІННОСТІ УКРАЇНСЬКОГО НАРОДУ ТА РИТУАЛЬНИЙ ЗАКОН ЦЕРКВИ В ПОЕТИЧНОМУ ФОЛЬКЛОРИ XIX СТОЛІТТЯ

Проблема самопізнання, спочатку етнічного, а потім і національного, завжди хвилювала і продовжує хвилювати людство. В різні часи вона була гострішою, то затихала, то виходила наперед, то ставала в один ряд з іншими питаннями політичного, економічного і соціального життя. Але ця проблема була неминуча. Вона виявлялася одним із джерел духу й діяльності народної.

Нема нічого складнішого національних характеристик. Вони легко даються чужому спостережнику і завжди відкликаються вульгаризацією для “свого”, маючого хоча б неповний досвід глибини і складності національного життя. Було б добре назавжди відмовитися від

* Разумцева Г.І. – пошуківець відділу філософії культури, етики та естетики Інституту філософії імені Г.С.Сковороди НАН України; науковий співробітник наукового центру (гуманітарних проблем) Збройних Сил України.

однозначних характеристик народної душі. Ні один типовий образ, навіть найулюбленіший і найпоширеніший, не може визначити всієї нації. Ні традиційний господар, ні народний співець, або ж Шевченко, Франко чи Леся Українка не можуть домагатися, кожен сам по собі, на вираження в усій повноті українського народного генію. І коли необхідна типізація (певною мірою вона необхідна для національної свідомості), то вона може опиратися скоріше на полярні вираження національного характеру, між якими розміщується вся скеля перехідних типів. Формула нації повинна бути дуалістичною. Лише внутрішня напруга протиріч дає розвиток, дає рух, який є необхідною умовою всякого життя [Бердяев Н.А. Судьба России.- М., 1990 - С. 10-23; Бердяев Н.А. Русская идея: Основные проблемы русской мысли XIX и начала XX века // О России и русской философской культуре.- М., 1990.- С. 43-45, 171, 269].

Різниця типів часто - але не завжди - реалізується в історії разом з різницею соціальних класів і культурних прошарків. Класова свідомість, яка особливо сильна у сфері моральних оцінок, диференціює також і свідомість національну. Школа та освіта прищеплюють позанаціональні, загальнолюдські і чужорідні елементи культури.

Зрештою, не слід забувати фактор часу (хронології) і простору (місцевої локалізації). Розвиток в часі складає сам зміст історії. Зміна культурних форм в часі така ж суттєва для національного життя, як зміна звуків в музиці. Така ж і “душа народу”, яка розкривається в історії й дана лише у визначеній послідовності історичних форм [Федотов Г.П. На поле Куликовом // Лицо России: Статьи 1918-1930 гг.- Париж, 1988.- С. 126].

Серед великого масиву поетичного фольклорного матеріалу насамперед нам можуть сказати про моральні цінності українців, їх народну віру такий забутий у наш час жанр українського фольклору, як духовні вірші. Духовними віршами в українському поетичному фольклорі називають пісні, найчастіше епічні, на релігійні сюжети, які виконуються найчастіше мандрівними співцями (переважно сліпими - кобзарями, лірниками) на ярмарках, базарних майданах чи у воріт монастирів. Багато з цих віршів з XVII ст. вже були записані в пісенні збірки [Гнатюк В. Угроруські духовні вірші.- Львів, 1902; Демущкий П. Ліра і її мотиви.- К., 1903; Возняк М. Два співаники половини й третьої четвертини XVIII ст.- Львів, 1932; Перетц В. Малорусские песни и вирши в записях XVI-XVIII вв.- П., 1899; Колесса Ф. Українська усна словесність.- Львів, 1938], які дійшли до нас у великій кількості.

Що треба розуміти під визначенням “народні вірші”, релігійність яких народних прошарків відображає цей жанр українського фольклору? Дослідження [Веселовский А.Н. Разыскания в области русских духовных стихов.- Спб, 1883; Житетецкий П. Малорусские вирши

нравоучительного содержания. Отражение песенных мотивов в народных малороссийских думах // Киевская старина.- 1882; Сумцов Н.Ф. Заметки о малорусских думах и духовных виршах.- К., 1893] показали, що в основі духовних віршів завжди лежали книжні повісті більш-менш церковного походження. Майже завжди їх джерела знаходяться в Біблії (точніше, в церковних читаннях на тексти Біблії), в житіях святих або в різних апокрифах. Відтак, первісними авторами віршів могли бути щонайменше люди книжні, якщо не начитані, то знайомі з церковною писемністю. Однак свобода їх поводження з церковними текстами та чисельні перекинуття ними джерел становлять їх під межею книжності, нижче середнього рівня давньої української інтелігенції.

Невизначеності, яка панує в питанні переважання народної або книжної форми духовних віршів, відповідає ще більша невизначеність в питанні про їх давність. Більшість вчених припускає наявність духовного вірша у відомій нині нам чи близькій формі в XV-XVI ст. [Марков А.В. Определение хронологии духовных стихов // Богословский вестник.- 1910.- июнь-октябрь; Гнатюк В. Угроруські духовні вірші.- Львів, 1902]. Більшість їх записів відноситься до XIX століття. На відміну від билинного епосу, цей жанр виявився більш стійким і побутовав на всій території України.

З багатої кількості записаних варіантів, кількість яких для деяких популярних віршів досягає декількох десятків, відчувається вплив католицького Заходу, який пройшов крізь польське середовище. Є вірші, які являють прямі переклади або наслідування польським.

В духовних віршах ми знаходимо поданий нам у найдрібніших деталях моральний кодекс українського народу. Ця поезія, на відміну від билинного епосу, не тільки забавляє, розчулює та втішає, але й вчить і вказує шлях до спасіння. Звідси довгі викриття гріхів та протипередбачуваний їм перелік добродітностей. Для співця вони такі ж великі, як і прикликання Божого імені чи як живі приклади героїчних подвигів.

Етична оцінка в духовних віршах не тільки переважає, але й захоплює територію, яка належить іншим видам оцінки, насамперед оцінки естетичної. Так, слово “прекрасний” прикладається в духовних віршах до обмеженої кількості об’єктів: це дерево, рай і пустеля, іноді сад в пустелі, Варвара прекрасна. Не важко помітити, що все прекрасне є етично досконалим. Прекрасне протистоїть чарівному та злому: прекрасна “мати-пустеля”, де рятується людина, протиставлена “чарівному”, “злому” та “грішному” духовному світу людини. Духовні вірші в поетичній формі подають християнське вчення про добро і зло: воно є своєрідним підручником народної етики.

Протиставлення добра і зла, правди і кривди, праведності та гріха є внутрішньою пружиною, яка розгортає сюжет духовних віршів. Саме ці протиставлення складають основу аксіології в духовних віршах і з'єднують в одне всі їх типи та види. Насамперед тут ми маємо вірш, що був складений на основі легенди про Олексія, чоловіка Божого, який вистраждав великі муки за віру (“блудив сім літ, не ївши, не пивши”) і прийшов до отця “як земля зчорнівший”, залишаючись у вірі:

*Мені твого плода не треба,
Тільки душі спасіння з неба.*

Нібито завершує цей цикл новітній псалм “Про Георгія Побідоносця”, який щоразу виходить переможцем, спасаючи царівну від злого дракона. Але він не хоче “срібла-злата”, а хоче

*Розписанія, розсиланія,
По всьому світу,
Щоб читали та співали,
Георгія святкували.*

В **моральному кодексі** українського народу можна виділити три великих частини:

- 1) гріхи проти ритуального закону церкви;
- 2) гріхи проти християнського закону любові та милосердя;
- 3) гріхи проти роду і матері-землі.

Досі, торкаючись церковно-ритуального закону, питання про значення Церкви для народної релігійності не ставилося. Якщо зробити припущення, що роль Церкви для народу вичерпується збереженням закону Христа, яким він рятується, то ми зробили б велику помилку. Церква сама по собі є релігійною цінністю, яку народ жваво і сильно відчуває, навіть не вміючи її назвати. Це останнє застереження треба зробити тому, що слово “церква” ніколи не вживається у віршах в богословському змісті, але завжди в конкретному сенсі храму.

Дійсно, речова церква, тобто храм, є особливим осередком Божої енергії, розлитої в світі. Чи спасає вона, а чи ні, то це надто важке запитання, але безсумнівно завжди приковує і захоплює релігійну увагу народу. Божії церкви - це “Божий дім”, “церковні престоли”:

*А в престолах Його,
Створителя неба й землі
І Сина Свого...
Щонеділі, щопраздника буду до храму
Божого доходжувати, -*

говорить гріховна людина, звинувачена у невиконанні норм закону, які не терплять свавілля.

Влаштуваючи українську землю, Св. Михаїл міркує насамперед про відстоювання храмів, які невірні бажають зруйнувати:

*Михаїле святий, свят храм твій поновляций,
Його невірнії розорити хотіли:
Воду спростували, на храм Божий стали.*

Для поганського люду обернення в “хрещену” віру означає насамперед будівництво храмів. Св. Михаїл творить “преславне чудо” і народжуються храми:

*...безчисленних храмів народжених,
Нової благодаті в небі царствувати
Од всіх нас на престолахі.*

Дзвін та церковний спів - це найбільша радість та втішання для тих, хто мешкає на “вільному” світі. Християни їдуть до Пречистої Парасковії:

*Приїдемо, поклонимося Парасковії:
Прийми моленіє і наше пеніє.*

Як в багатьох віршах Храм Божий освячується Св. Михаїлом, Іваном Богословом, Св. Юрієм, а вся Українська земля - домом Матері Божої Почаївської. Але всім церквам мати - “Сіонська церква в Єрусалимі, гробниця Христова”.

Традиційно розглядають церковний устав та обряд, літургійну молитву з точки зору обов’язкового закону, але зараз цікаво привернути увагу на те, яке внутрішнє значення має для народу храм і все, що в ньому діється.

В храмах зберігаються великі святині: Євангеліє, хрест, нерідко - мощі святих. В храмах святі самі живуть у своїх іконах, а на престолах - сама Богородиця. Але є дещо, в чому народ бачить саме інтимне і прекрасне втілення святості Церкви, - це певний комплекс чуттєвих вражень, які скоріше можна відчутти, ніж побачити.

Грішна дівчина, яка кається у своїх гріхах, тужить:

*Самі свічки засвітили,
Самі дзвони задзвонили.
І ангели пригравали...*

У деяких угорських віршах про душу грішної людини сповіщається немилість Бога:

*Не узріли милості,
Ні світлої радості,
Ні хорів архангельських.*

Церковний спів народ називає архангельським та херувимським і за цим зразком уявляє собі музику раю.

На думку співця, особливо страшна смерть без покаяння. Звідси значення “духовних отців”, їх права на повагу. Відношення співця до духовенства подвійне. Архангел Михаїл на Страшному Суді потребує слухняності пастирям церковним, а серед гріхів згадується і такий:

Отця духовного в дом не водили.

Але разом з тим співець зовсім не вважає духовних осіб святими. У вірші про Страшний Суд “владики” разом з царями, князями віднімають у бідних “срібло-золото”. Один перелік пекельних мук починається прямо з них: *Іншим буде грішникам, Іуреям священникам*, а вже потім ідуть “судії неправедні”.

Ритуальний закон Церкви глибоко вкорінений в релігійній свідомості українського народу. Ще Т.Рильський зазначав: “Незважаючи на значну необізнаність у питаннях богословських, народ серйозно розуміє загальні положення християнської етики і з щирою поетичною урочистістю ставиться до зовнішнього релігійного культу” [Рильський Ф.Р. К изучению украинского народного мировоззрения // Українці: народні вірування, повір’я, демонологія.- К., 1991.- С. 41].

Але було б хибним зводити церковність українського народу тільки до ритуалізму. Покаянням для народу є не тільки обряд, але й глибоке моральне переживання. Особливу релігійну зрілість співець висловлює також в такому релігійному акті, як молитва. Її значимість вагома не тільки в духовних віршах. В українському фольклорі вона відтоді становить окремих жанр і потребує особливої уваги.

Гріхи проти ритуального закону Церкви чисельні і розпадаються на ряд порушень без обліку їх відносної важливості, але взятих не за релігійним змістом, а тільки як норма закону, що не терпить свавілля:

*Щасливий чоловік, що неба досягнеть,
Буде в небі вічно жити;
А той нещасливий, хто небо утратить,
Буде в пеклі муки терпіти.
Сохраняйте тіло навіки
В православній вірі!*

Іноді особливо підкреслюється вага молитви, земних поклонів:

*А ми в Божім домі не бували,
Земних поклонів не вбивали,
Божих молитов не слухали.*

Подекуди наголос ставиться на храмовому богослужінні:

Утрені й вечірні не вислухала,

*Служби й молебни не наймала,
Воскові свічки не обліпляла;
Вечірні всі по вулицях згуляли,
Утрени в постелях пролежали,
Служби в кінці стола просиділи.
За пост, за молитви не ставали, -*

особливо часто повторювальний мотив. Сповідь та причастя (щорічні) доповнює літургійний імператив закону:

Не дай мені, Боже, без сповіді вмерти!

Але частіш всього піст пов'язується з дотриманням встановлених церковних днів, де пісні дні з'єднуються зі святом воскресіння:

*Щонеділі, щопраздника буду до храму Божого
доходжувати...
Тільки тієї душі не випущу,
Що в п'ятницю пісню піла,
У воскресний день рано їла.*

Другий тип гріхів пов'язаний з порушенням християнського закону любові. Закон любові залишається для народу найважливішим змістом закону Христа - кращим засвідченням свого християнства. Сама форма каритативних, тобто сповнених любові, заповідей іноді, але не часто, береться з Євангельських слів Судії на Страшному Суді, доповнюючись та деталізуючись чисто українськими формами милосердя. Такий перелік гріхів знаходимо у вірші про Лазаря:

*Отця свого й матку прогнівила,
О старшій брати наругалась,
Странників дальніх в дом не приймала,
Больних і в темниці не повіщала,
Сиріт і вдов не содержувала,
В великі розкоші ударялася,
Солодкими напоями наслаждалася.*

Заповіді поховання, яка характерна для українського благочестя, надається роль Судії на Страшному Суді:

*Ой, там я помру,
Жизнь свою скінчу,
Братія сойдуть,
Землі предадуть,
Вічну спують!*

За іншими віршами можна відзначити особливо ненависний народу гріх клевету:

А син од них, як звір летить,

Словом блудить.

Милостиня проходить скрізь всі формулювання морального закону. Без неї неможливо уявити собі українського шляху спасіння. Коротко та мінімально заповідь любові виявляється в одному обов'язку милостині, любові до убогої братії:

Святої милостині не давали.

Особливого українсько-народного вираження каритативний християнський ідеал набуває в соціальному житті. Маючи історичний песимізм, народний співець виявляє доволі чутке соціальне сумління. Він гостро відчуває неправду суспільну, мирську, класові гріхи багатих та бідних. В цій сфері життя любов-милосердя з'єднується зі справедливістю в одне поняття правди. Гріх проти правди - це така ж жорстокість, як обман та беззаконня - ці справжні біди. Соціальний гріх бідних виявляється у порушенні громадської справедливості, в несправедливому поділі землі, в захопленні чужої долі:

*Мала біда, невеличка,
Надигала чоловічка...
“Де ж ти, біда, родилася,
Що за мене вчепилася?”
- Я в Одесі родилася,
А в Києві хрестилася,
В Василькові ізросла,
В Хмільнику заміж пішла,
Тебе тут і знайшла”.*

Гріх багатих - в немилосерді. Привільне життя багатія саме по собі стає гріхом поруч з гіркою долею бідного Лазаря:

*У великій розкоші ударялася,
Солодкими напитками насолоджувалася,
В ад на мученія вічно попалася!*

Неправедні судді в очах народу - не краще жорстоких багатіїв. У деяких варіантах Страшного Суду образ непідкупного небесного Судії визиває промовисту річ проти земних судій:

*Хто по правді судить, то того карують,
А хто по неправді, того поважають.*

Чи вичерпують ці три моральних закони - телуричний (закон родового життя або натуралістично-родовий), ритуальний і каритативний - весь зміст народної етики? Можливо дати на це запитання ствердну відповідь. Окремі накази аскетичного характеру, прищеплені Церквою, ще не достатні для того, щоб конструювати четверте моральне коло: етику чистоти. Звичайно, в пеклі багато місця для грішних душ, яким уготовані муки:

*Ангел прорікає,
 Страшним судом устрашає,
 Душу наваджає:
 Як навезуть дров
 З темного лісу,
 Як наложать в огонь вічний
 На душу грішну...*

Інакша справа з пияцтвом. П'яницям присвячуються окремі строчки в пекельному переліку. Часто Божа Матір своїми вустами викриває цю українську ваду. Її промова переходить в побутову сатиру і своїм змістом показує, що засудження цього гріха витікає не з релігійних, а чисто з життєвих мотивів. Пияцтво засуджується за своїми бридкими наслідками в українському побутовому оточенні:

*Пішов грішник в єврейський дом
 Хмелю укусить;
 Хмелю укусив - грішити змусив,
 Ум погубив.
 У неділю браздо рано
 Не пийте вина,
 Бо в тім вині бруду много
 То й зведе з ума!*

Жадібність, безперечно, глибоко огидна моральному почуттю українця. Але ця вада лежить в основі соціальної неправди. Це є гріх проти рівності, до якої наш народ дуже чутливий.

Серед пекельних грішників фігурують також і єретики. Не відносячись до окремої групи, їх присутність в числі грішників не є випадковою. Народ знає, за що він не полюбляє єретиків:

*Ти усяких мук
 Перетерпіла від єретиків,
 Невірних язиків.*

Так само, як і в Біблії, в книгах міститься ключ до спасіння:

*Пишіть "В началі було Слово" -
 Євангеліє Христово.*

Хибне витлумачення Біблії є погрозою для спасіння багатьох душ.

Третій тип гріхів - проти роду і матері-землі. Вони не численні в українських духовних віршах і вказують на древній дохристиянський пласт вірувань, який став органічною частиною народного православ'я. І сьогодні ми можемо чути вірш про гріхи душі, яка

*Стала волати,
 Крещенія потребувати.*

В пісні, яка виконувалася кобзарем Остапом Вересаєм, П'ятниця наказує людям:

У п'ятницю плаття не золіте [Лисенко М.В. Характеристика музичних особливостей українських дум і пісень, виконуваних кобзарем Вересаєм.- К., 1955].

Що це означає? П'ятнична заборона на прядіння пов'язана з побоюванням засмітити очі покійникам кострицею. Отож, плаття золити у П'ятницю – це означає порушити родовий закон.

За що людині призначене пекло? За гріхи, в яких вона не розкалася, котрі не відмолила або які неможливо вибачити. У віршах говориться, що мати-земля в уяві народу є безгрішною і насиченою Святим Духом, а гріх міститься лише в самій людині. Тому духовні вірші речовий, фізичний світ характеризують як ідеальний світ фольклорної норми, відображений у постійних епітетах: на землі течуть “річки бистрі”, стоять “ліси темні”, “гори високі”, “поля широкі”, “яри глибокі”, сходить “зоря вечірова”. Але духовний світ звичайної людини, яка за своєю волею творить гріх, - це “світ во злі лежить”, відступ від ідеальної норми (“душа грішна”, “думки нечестиві”). Цікаво відзначити у зв'язку з цим, що прикметник “злий” в духовних віршах найбільш вживаний і має незрівнянно більшу сполученість, ніж в будь-якому іншому фольклорному жанрі. Коли, наприклад, у голосіннях прикметник “злий” вживається в значенні “сильна степінь” (зла образа) або “завдающий будь-кому лихо” (злі люди), то в духовних віршах до цього додається значення “неправедний”, “гріховний”: злі справи, зле вчення антихристове, зла думка.

В якому відношенні стоять один до одного три моральних закони - ритуальний, каритативний і телуричний - якими живе простий народ? Сам співець не бачить якоїсь різниці в їх походженні. Всі розпорядження закону нібито надані самим Христом. Всі вони містяться у священних книгах, які зберігає Церква.

Часто у переліку гріхів гріхи проти роду, проти любові й проти уставу проходять один за одним без всякого видимого порядку. Можливо зробити тут застереження, що у віршах, які запозичили свій зміст з апокрифів, ритуальні та телуричні закони переважають, а в “біблійних” на перше місце стають каритативні, але й ритуальні займають вагоме місце. У будь-якому випадку, народ не протиставляє двох шляхів спасіння (“іосіфлянського” і “євангельського”), а шукає внутрішнього їх синтезу. Цей синтез він дійсно знаходить - поза максималізмом ритуалістичним і максималізмом любові - у певній

серединній формулі християнського благочестя, яка зустрічається багаторазово, викарбувана у чітких думках:

*Душі царствіє вготував
То службами, то молитвами,
А найбільше милостинями.*

*В.Токман** (м. Київ)

ФЕНОМЕН СВЯЩЕННОГО І ПРОБЛЕМА РОЗУМІННЯ СУТНОСТІ РЕЛІГІЇ

Історично існували та існують конкретні релігії (їх нараховують близько п'яти тисяч, а то й більше), але не було і немає «релігії взагалі». Для того, щоб оглянути різноманітний світ релігійних явищ, в науці розробляється відповідне поняття, визначення якого (вважають, що їх десь біля 250), безперечно, мають велике евристичне значення. Це поняття є продуктом довготривалого розвитку пізнання; в своїх різноаспектних трактуваннях воно допомагає осмислити релігійні процеси як сучасності, так і минулого.

Багатоманіття релігій, а також численність її визначень спонукали дослідників поставити питання: що становить основу релігійного феномену? чи існує те універсальне ядро, до якого можна було б звести будь-яку систему вірувань?

Як засвідчує історія релігійної думки, з приводу означеної проблеми тривалий час існували дві досить поширені точки зору. Одна з них пов'язувала сутнісну ознаку релігії з вірою в надприродне, інша ж - вбачала її домінанту у вірі в Бога. Першу позицію у найбільш загальному вигляді чітко визначив П.Хонігсгейм, зазначивши, що термін «релігія» доречно застосовувати для характеристики будь-якого уявлення, яке ґрунтується на переконаннях, що надприродні сили існують і що відносини з ними можливі і необхідні; друга ж - знаходить своє найбільш просте підтвердження у вислові християнського апологета Лактанція: «Релігія - це зв'язок з Богом посередництвом благочестя» [Цит. за: Религиоведение: Учебное пособие и учебный словарь-минимум по

* Токман В.В. – аспірант кафедри релігієзнавства Київського Національного університету імені Тараса Шевченка.

религиоведенню.- М., 1998.- С. 222]. Обидві вони мали і мають значну кількість прихильників. Серед прибічників першої точки зору імена Е.Тайлора, Р.Маретта, Л.Леві-Брюля, представників радянської школи релігієзнавства - Б.Лобовика, Є.Дулумана, В.Гараджі; а другу представляють передусім Отці Церкви (Августин Аврелій, Тома Аквінський, Тертуліан, Оріген), такі знані теологи і богослови як Ф.Шлейєрмахер, Е.Трельч, П.Флоренський, К.Доусон, К.Войтила та ін.

XX ст. виплекало ще один не менш оригінальний погляд стосовно розуміння сутності релігійного феномену, згідно з яким ключовим для останнього виявляється ідея святості. Значний внесок в його розробку здійснили Р.Отто, Е.Дюркгейм, Г. ван дер Леув, М.Еліаде, П.Бергер тощо.

Отже, наше завдання полягає в тому, щоб співставити зазначені вище підходи і на цій основі з'ясувати, наскільки достовірні слова Клауса Хармса про те, що «першою буквою релігії є священне» [Фрик Г. Сравнительное религиоведение // Мистика. Религия. Наука.- М., 1998.- С. 327].

Свого часу відомий науковець Еміль Дюркгейм вказав на обмеженість тих теорій, котрі намагалися звести ядро релігії виключно до ідеї Бога або надприродного. Водночас він наголосив на значимості феномену сакрального для розкриття найсуттєвішого в царині релігійних явищ. Проте мало хто із наукового співтовариства рахується із думками французького мислителя. Переважна більшість релігієзнавців, дотримуючись усталеної протягом багатьох віків точки зору, продовжує вважати віру в богів і надприродні істоти найбільш ваговою ознакою будь-якої релігії. Маємо зауважити, що подібна позиція зумовлена двома факторами, а точніше – неспроможністю дослідників уникнути двох крайнощів. Вони або виходять із специфіки сучасного способу мислення і відповідної йому термінології у з'ясуванні вірувань різних народів та епох, або ж намагаються витлумачувати останні за зразком розвинутих релігійних систем, передусім християнства.

Так, згідно християнського віровчення, Бог – сутність трансцендентна, непідвладна повністю розумовому осягненню. Як твердить Святе Письмо, він небачений, вічний, незмінний, всюдисущий, безмежний, троїчний, абсолютна любов, сама нетлінність і т. п., тобто наділений характеристиками, які не вимірюються рамками природного світу. Одночасно для християнина Божество – це фокус буття і небуття, взірць добродіянь і чеснот, які мають прикрашати людину, бути ідеалом для наслідування. Іншими словами, Абсолют християнства сприймається як найвища святість, до якої віруючий ставиться з глибокою шаную і благоговінням. Отже, говорити про священне в даному контексті – це все

одно, що говорити про віру в Бога, оскільки вважається, що лише за допомогою останньої людині відкривається шлях до істинного, праведного життя. Таким чином, в образі християнської релігії дійсно маємо той унікальний випадок, коли ідеї Бога, Надприродного та Священного співіснують невіддільно одна від одної, утворюють єдине, неподільне ціле. Але із цього ні в якому разі не слід прямолінійно робити висновок про подібний універсалізм й інших релігійних систем.

Як тільки ми звернемо свій погляд на релігійні вірування народів доісторичних часів або племен, які ще не досягли рівня цивілізації, то в них не віднайдемо віри в богів у точному розумінні цього слова. З історії релігії відомо, що формування останньої є складним і довготривалим процесом, пов'язаним з тим комплексом зрушень, які мали місце у всіх сферах життєдіяльності людської спільноти на перехідному етапі від родоплем'яного ладу до класового суспільства. Будучи відображенням, насамперед, нової соціальної організації, могутні божества прийшли на зміну безособовим, безтілесним душам і духам, відтіснили на задній план поклоніння різноманітним природним стихіям та силам. Але в народів, які перебувають ще на стадії архаїчної культури, ми й сьогодні продовжуємо зустрічати уявлення, котрі в релігієзнавчій науці прийнято називати анімістичними, тотемістичними, фетишистськими, магічними тощо. Їхньою визначальною рисою є не віра в божественні істоти, а прихильність людини насамперед до певних об'єктів навколишньої дійсності в залежності від того, наскільки вони спроможні задовольняти потреби як індивідуальні, так і роду в цілому. При цьому поклоніння тим чи іншим феноменам переважно визначається традицією, яка розповідає членам племені про їхній зв'язок з певним видом тварин, рослин чи класом предметностей, про необхідність виконання тих чи інших ритуальних дій, наголошуючи на значимості останніх в житті колективу. По суті йдеться про розмежування примітивним індивідом значимого і незначимого, суттєвого і несуттєвого, але взятих не в якості рефлексивних категорій філософського знання, а в якості модусів безпосереднього життєвого простору. Іншими словами, перед нами очевидна дивергенція сакрального (вагомого з практичної точки зору) і профанного (невагомого для існування людської спільноти).

Окрім того, якщо розглядати поняття божества у чітко окресленому, вузькому значенні, то воно залишається поза увагою й у деяких розвинутих релігійних системах, в яких ідея богів і духів відсутня або ж відіграє якусь другорядну роль. Класичний приклад тому – буддизм. Він не визнає Бога, від якого б залежала людина. Саме суттєве в буддизмі відтворене в чотирьох положеннях, які віруючі називають чотирма благородними істинами. Перше постулює існування страждання,

пов'язаного з безперервним плином речей; друге вказує на бажання як причину страждання; третє повчає, що приборкання бажань є єдиним засобом уникнути страждання; четверте перераховує три етапи, через які потрібно пройти, щоб досягнути вивільнення від земного нещасливого буття та одержати зрештою спасіння через нирвану [Див.: Янгутов Л. Е. Психологические аспекты учения о "спасении" в китайском буддизме // Психологические аспекты буддизма.- Новосибирск, 1991.- С. 39-40].

Як бачимо, в жодному із вказаних принципів мова не йде про божество. Буддист не проймається тим, щоб дізнатися про походження світу, в якому живе і страждає; він приймає його як факт і всі свої зусилля спрямовує на те, щоб втекти від нього. З іншого боку, в своїй спасенній праці віруючий в змозі розраховувати лише на самого себе. Він не повинен дякувати ніякому богові, подібно до того, як у своїй боротьбі із силами довілля не звертається за допомогою ні до якого із божеств. Замість того, щоб молитися у звичайному розумінні цього слова, замість того, щоб звертатися до вищої істоти і вмовляти її не відмовити у прихильності, буддист сконцентровується на своєму «Я» і віддається медитації. Це не означає, що він прямо заперечує існування Індри, Агні, Варуна, але вважає, що нічим не зобов'язаний їм і йому нічого робити з ними, так як їхня влада може розповсюджуватися тільки на блага цього світу, які для нього не мають значення. Сам Будда розглядається як наймудріший із людей, що досягнув найвищого рівня святості. Якщо він і Бог, то Бог особливий. Адже Бог – це істота, на життя з якою людина повинна розраховувати. Але Будда помер, він увійшов в нирвану і вже неспроможний впливати на хід людських подій. Він лише дав зразок праведного життя.

Питання стосовно божественності Будди чисто зовнішнє по відношенню до істинної сутності буддизму. Суть останнього в понятті спасіння. А спасіння передбачає знання доброго вчення і його застосування. Звичайно, таке знання неможливо було б отримати, якби Будда не відкрив його. Але після цього місія Просвітленого була виконана. Він перестав розглядатися в ролі необхідного фактору релігійного життя. Отже, вирішальним тут, тобто в питанні про те, в якій мірі ми маємо чи не маємо справу з істинною релігійністю, виступає не форма віри в Бога, а дійсне сприйняття божественного; іншими словами, наповнення свідомості священним.

Цікавим також є й свідчення Є.Торчінова. Згадуючи про релігії Китаю, він зазначає, що в китайській мові відсутнє слово "бог", а термін "шень" (пор. *шеньское* - "теологія") означає: психічне начало в людині, дух на відміну від тіла, дещо незвичне, сакральне, природне божество (божество вітру, дощу тощо). Ось чому християнські місіонери так і не

змігали вирішити, як перекладати слово "бог" на китайську мову і віддали взагалі перевагу транскрипції *теуси* (від лат. *deus* і грец. *theos*) [Див.: Торчинов Е. А. Религии мира: Опыт запредельного: Психотехника и трансперсональные состояния.- СПб., 1998.- С. 21].

Варто мати на увазі й розвідки з феноменології релігії, передусім ті, що торкаються проблеми співвідношення ідеї священного та ідеї Бога. На думку американського феноменолога Дж.Сміта, відчуттю святості притаманна значна універсальність, оскільки воно виходить за рамки трансцендентного і здатне пробуджуватися навіть багатьма явищами буденного життя, яким властива певна неординарність (шлюб, народження і т.п.). Переживання сакрального передбачає буття, вивільнене від життєвих дрібниць, в якому людина виходить за межі повсякденної тривалості існування і вступає у світ буття в цілому, а також виявляє, що належить не тільки кінченному просторові, але й якісь просторовій цільності. Ця цільність сприймається "миттєво", а не через "сумування" кінчних просторів. Індивід прагне до неї, тому що вона - простір святості і відмінна від звичайного простору.

Простір святості сконструйований таким чином, що спрямовує увагу на залежність людського буття від священного та орієнтує нас на можливість святого життя. Однак, як твердить Дж.Сміт, "не існує необхідного логічного переходу від досвіду святості... до реальності бога, як він осмислюється в конкретній історичній традиції, наприклад до іудео-християнського уявлення про бога" [Цит. за: Современная буржуазная философия и религия.- М., 1977.- С. 60]. З точки зору феноменології це означає, що святість - інтенціональна, а Бог - рефлексивний, тобто царина сакрального - це своєрідний горизонт, фон, завдяки якому тільки й можливе існування тієї чи іншої релігійної системи. Таким чином, Бог Біблії є тільки одним із типів зустрічі зі священним, що формується на певному етапі культурного розвитку. Хоча між відчуттям святості та ідеєю Божества немає аподиктичного логічного зв'язку, але обов'язково існує залежність поняття Бога від досвіду сакрального.

Покажемо є й те, що навіть в межах великих релігій мають місце обряди, які повністю вільні від будь-якого поняття про богів та про духовні істоти. Перш за все існує безліч заборон. Біблія, наприклад, примушує жінку щомісяця жити окремо протягом заздалегідь визначеного терміну; вона вимагає від неї подібної ізоляції і під час пологів; вона забороняє запрягати разом вола й осла, носити одяг, в якому змішані льон і шерсть. І при цьому неможливо помітити, яку роль віра в Яхве могла відіграти в цих обмеженнях, оскільки він відсутній у всіх відношеннях, заборонених таким чином. Те ж саме можна сказати й про

більшість харчових заборон. І ці заборони характерні не тільки для євреїв; у різних формах, але з однаковими особливостями, їх віднаходять у багатьох релігіях. В кожному культурі наявні обряди, діючі самі по собі, своєю власною силою.

Таким чином, не всі релігійні властивості походять від божеств. Існують культові відносини, мета яких полягає не в тому, щоб поєднати людину з божеством. Релігія, судячи з цього, виходить за сферу ідеї богів та духів.

Ще одне поняття, яким намагалися визначити релігію – поняття надприродного. Але й з цього приводу при критичній оцінці можуть виникнути певні сумніви. На нашу думку, недоречно вживати термін «надприродне» для характеристики релігійних вірувань примітивних народів, а також і всіх тих, які ще не досягли належного рівня інтелектуальної культури. Звичайно, коли ми бачимо як вони приписують предметам небувалу могутність, населяють Всесвіт дивними істотами, то без будь-якого критицизму виявляємо в цих концепціях атмосферу таємниці. Гадаємо, що люди були спроможні примиритися з настільки збентежуючими сучасний розум поняттями тільки внаслідок нездатності знайти такі, які були б більш раціональними. В дійсності, ці дивуючі нас, пояснення уявляються первісній людині найелементарнішими в світі. Вона не бачила в них нічого подібного *ultima ratio* (вирішальний аргумент), якому розум підпорядковується лише із-за відсутності кращого, але найбільш безпосередній спосіб, яким уявляє собі і розуміє усе те, що спостерігає навколо себе. Для неї немає нічого дивовижного в уявленні, що можна голосом або жестами керувати стихіями, зупиняти або сповільняти рух зірок, викликати або припиняти дощ і т.п. Обряди, до яких звертається примітивний індивідуум, щоб забезпечити родючість землі чи плодючість тварин, не більш ірраціональні в його очах, ніж в наших очах технічні прийоми, котрі використовуються агрономами з тією ж метою. Сили, які він приводить в дію виконанням ритуальних дій, уявляються йому позбавленими будь-якої потаємності. Ці сили, безумовно, відрізняються від тих, які досліджує і вчить використовувати нас вчений сучасної доби: вони по-іншому ведуть себе і вимагають інших способів впливу. Але для того, хто в них вірить, вони не менш зрозумілі, ніж сила тяжіння чи електричний струм для нинішнього фізика.

До того ж, ідея надприродного чи потаємного у тому вигляді, як її розуміють зараз, виникла не так вже й давно. Вона передбачає насправді протилежну ідею, запереченням якої виступає і яка не містить в собі нічого архаїчного. Для того, щоб стосовно деяких фактів можна було сказати, що вони надприродні, потрібно було вже володіти відчуттям існування природного порядку речей, тобто уявленням про те, що явища

світу пов'язані між собою необхідними відношеннями, названими законами. Але поняття універсального детермінізму – недавнього походження; навіть видатним мислителям класичної епохи не вдалося усвідомити його повною мірою. Це - завоювання позитивних наук, постулат, на якому вони базуються і який вони обґрунтували своїми успіхами. Але оскільки їх не було у ті далекі часи, то сама чудернацька подія не могла містити нічого такого, що виключало б пояснення. Так як не було відомо, що в існуючому порядку речей є стійким і непорушним, так як в ньому вбачали творення випадкових волевиявлень, то вважалось цілком природним, щоб ці волевиявлення чи будь-які інші спроможні були змінювати наявний порядок.

Ось чому чудесні втручання, які древні приписували своїм богам, не виглядали в їхніх очах дивом у сучасному розумінні цього слова. Для них це були прекрасні, рідкісні чи страхітливі видовища, предмети подиву чи захоплення, але вони аж ніяк не бачили в них щось подібне проривові в потаємний світ, куди розум не в змозі проникнути, оскільки не релігія, а наука довела людям, що речі складні і важкі для розуміння. Якщо індивід сучасної доби, «озброєний» науковим знанням, спроможний класифікувати явища на ті, що підпадають під дію природних законів, і ті, що виходять за межі пояснення науки, розцінюючи їх як надприродні, то примітивний індивідуум здатний розрізнити лише те, що має першочергове значення для його життєдіяльності, а тому і є найбільш реальним, від другорядного, неістотного. При цьому явища, предмети, речі, які визначають функціонування роду, племені, складають пантеон священних об'єктів, спілкування з якими санкціонується відповідними приписами, ритуалами та обрядами.

Метою подібних ритуальних і обрядових дійств є сприяння позитивному упорядкуванню життя шляхом прилучення до сакрального знання, котре відсторонене від усього профанного і повсякденного. Таке священне знання є невід'ємною складовою будь-якої релігії, незалежно від того, наявні у неї культ, жертвопринесення, віра в богів чи духовні істоти.

Сумніви з приводу доцільності розглядати надприродне як визначальну рису релігії зустрічаємо й у деяких українських релігієзнавців. Зокрема Ю.Левада, апелюючи до його (надприродного) невизначеності (замість дефініції надприродного часто просто перераховується те, що під ним розуміють: надприродні істоти, надприродні властивості деяких предметів і надприродні зв'язки між матеріальними об'єктами) зазначає: "А тому виправданим виявляється зауваження Нормана Бірнбаума: "В соціології релігії не існує ніякого

точного і загально визнаного визначення надприродного, як і взагалі в релігієзнавстві” [Левада Ю. А. Социальная природа религии. – М., 1965. – С. 73-74]. Розвиваючи далі цю думку, Н.Юліна пише: “Якщо вбачати специфіку релігії у вірі в надприродне, то поза увагою залишаються особливості сучасної релігійної свідомості і остання розглядається крізь призму його нерозвинутих форм. В цьому питанні ми згодні з Ю.О.Левадою, який вважає, що змістом релігії не обов’язково повинне бути “божественне” [Современная буржуазная идеология в США. – М., 1967. – С. 193].

І дійсно, віра в богів та надприродне не відіграє ключової ролі і в тих віруваннях, які відносяться до розряду світських релігій. Зрозуміло, що мова йде про різноманітні суспільно-політичні течії (фашизм, комунізм). В них вагоме місце посідає поклоніння певній ідеї, особі або групі осіб. При цьому чітко проводиться демаркація між тим, що виступає об’єктом благоговіння та поваги, з одного боку, і тим, що заслуговує не більше ніж на відразу, зневагу, презирство – з іншого. Наприклад, теорія націонал-соціалізму проголосила основною цінністю ідею виняткової місії арійців в звершенні світової історії. Усе те, що стоїть на заваді реалізації цих грандіозних замислів фюрера не вартє існування і має бути знищеним, оскільки не відповідає домінуючій тенденції епохального розвитку. Відтак на одному полюсові возвеличується така собі надлюдина, освячена філософією Ніцше, а на іншому – однорідний, позбавлений волі до влади натовп народів, котрий за свою слабодухість приречений на поталу і ганьбу.

Отже, справжньою сутністю світських релігій виступає санкціонування відмінності між священним (гідним) і мирським, профанним (ганебним). Це зайвий раз доводить, що ідея святості небезпідставно може розглядатися як основоположний методологічний принцип при осмисленні фактів релігійного життя.

Священне - феномен універсальний. Він онтологічно не прив’язаний виключно ні до сфери трансцендентного, ні до певної історичної форми релігії. З сакральним індивід зустрічається скрізь - і в примітивних віруваннях, де терміни «табу», «мана», «вакан» доводять існування могутньої страхітливої сили, і в монотеїстичних релігіях, в яких єдиний Бог визнається за найвищу цінність та висхідний принцип буття. Переживання святості присутнє і в благоговінні філософа перед зоряним небом над головою і моральним законом всередині нас.

Натомість, досвід надприродного, а також ідея Бога – надбання більш зрілого періоду у розвитку людської культури. А тому в ролі ключового елементу вони спроможні успішно застосовуватися лише для характеристики розвинутих релігійних систем (і то не всіх). Що ж

стосується вірувань примітивного благочестя, то тут ні ідея Бога, ні ідея надприродного не спрацьовують взагалі. Для ранніх форм релігії більш вагомим виявляється розмежування між священним і профанним. А оскільки вагомість подібного протиставлення зберігається і в наступні історичні часи, тобто має місце і в релігійних уявленнях цивілізованих народів, то його й розглядають як найсуттєвішу ознаку будь-якої релігії. З цієї нагоди варто пригадати висловлювання Н.Зедерблома: «...Найкращим визначенням особистісної релігії є наступне: «Благочестивий той, для кого існує дещо священне», а головною характеристикою інституціональної релігії виступає відмінність між священним і профанним» [Зедерблом Н. Становление веры в Бога // Мистика. Религия. Наука. – М., 1998.- С. 301].

У психологічному відношенні переживання сакрального супроводжується почуттями благоговійного страху та захоплення. Ці амбівалентні почуття, як твердив Р.Отто, виступають гармонійною єдністю протилежностей і наповнюють душу віруючої людини. Така дихотомія душевного життя цілком закономірна. Справа у тому, що індивід із самого початку відчуває свою залежність від вищої сакральної сили, він знає, що від неї походять його нещастя і радощі. Страждання, звичайно, переживаються сильніше, а тому є частка правди в словах «страх створив богів». Але це не уся правда, оскільки людина вважає залежним від священного не тільки лякаюче її зло, але й ті життєві блага, які вона має чи до яких прагне. Отож, людина відчуває, що з сакральним її пов'язує не тільки жах, але й вдячність і довіра. На цій підставі звичайний страх перетворюється у благоговіння, а відчуття залежності - в усвідомлення свого обов'язку коритися священній силі, у добровільну послухність. Як писав Гете: «У нашій душі живе прагнення добровільно... віддатися Вищому, Невідомому, найбільш Возвеличеному, і це прагнення ми називаємо благочестям» [Цит. за: Пфлейдерер О. Религия и религии // Мистика. Религия. Наука. – М., 1998.- С. 111]. Відтак ідея святого - це проекція на душевну царину ідеї чи об'єктивно існуючої величній потаємній сили, що вселяє страх і надію, перед якою людина тремтить і благоговіє.

Осмислення святості як доміанти релігійного доводить прийнятливості запропонованого Е.Фроммом визначення релігії як загальнолюдського феномену і можливість користуватися ним в наукових цілях. А визначення це таке: "...Під релігією, - пише мислитель, - я розумію будь-яку визнану групою систему мислення та дій, яка дозволяє індивідові вести осмислене існування і пропонує об'єкти для відданого служіння" [Фромм Э. Психоанализ и религия // Сумерки богов.- М.,1989.- С. 158].



ІСТОРІЯ ТА ІСТОРІОСОФІЯ РЕЛІГІЇ В УКРАЇНІ

*Ю.Волошин** (м. Полтава)

СТАРООБРЯДНИЦЬКІ МОНАСТИРІ ПРАВОБЕРЕЖНОЇ УКРАЇНИ У ПЕРШІЙ ПОЛОВИНІ ХІХ СТОЛІТТЯ

Однією з найменш досліджених, що нині існують в Україні є старообрядці. Незважаючи на те, що їхні громади діють на нашій території уже понад два століття, дослідники тривалий час обходили цю тему своєю увагою. Головною причиною такого ставлення до вивчення старообрядців слід вважати політичні реалії ХХ ст., а вони, як відомо, не сприяли об'єктивному дослідженню навіть традиційних українських конфесій. Тому саме зараз, із проголошенням державою рівного ставлення до всіх релігій і невтручання у їх справи, настав час надолужити згаяне. Зупинимось тут лише на одному аспекті проблеми – діяльності старообрядницьких монастирів.

На початку ХІХ ст. на Правобережній Україні існувало чотири старообрядницькі монастирі та два скити. Більшість із них знаходилась у Київській губернії — чотири, а решта в Подільській. Характерно, що монастирі не були розкидані по території цих губерній, а розміщувались компактно. Так у Київській губернії монастирі були зосереджені у Радомишльському та Черкаському повіті. Зокрема у Радомишльському повіті поблизу містечка Чорнобиля існував чоловічий Пустинно-Миколаївський монастир, а за 7 км. від нього у слободі Замош'є жіночий скит. Обидва належали до безпопівської течії. Безпопівським був і чоловічий монастир, що знаходився поблизу Черкас, а жіночий, який був у м. Черкасах, належав попівцям.

У Подільській губернії старообрядницьким монастирським центром було с. Куренівка Ольгопольського повіту. Там діяли чоловічий монастир та жіночий скит попівського напрямку.

Першим у Київській губернії виник чорнобильський Пустинно-

* Волошин Ю.В. – кандидат історичних наук, докторант кафедри історії України Полтавського державного педагогічного університету імені В.Г.Короленка.

Миколаївський монастир. Його заснували представники так званої «чорнобильської згоди», що виділилась із стародубських попівців. На думку дослідників цієї проблеми, чорнобильці не погоджувались із відходом стародубців від есхатологічних принципів віровчення, що й стало основною причиною їхнього переселення на Правобережжя. Вони оселились у володіннях графа Ходкевича, який виділив переселенцям у 1771 р. 275 десятин землі. [ЦДІАК.- Ф. 442.- Оп. 813.- Спр. 14.- Арк. 206], Як стверджує В.Белоликов монастир був збудований відразу ж після переселення.[Белоликов В. Чернобыльское согласие.- К., 1915.- С.12]. За основними положеннями свого віровчення представники «чорнобильської згоди» наближались до безпопівців. Саме це, очевидно, й послужило причиною перетворення його на безпопівський після переселення переважної більшості чорнобильців десь близько 1783 р. на територію Австрії.

Про заснування цього монастиря ще у XVIII ст. свідчив і київський православний митрополит. У своєму листі до генерал-губернатора, датованому 1811 р., він писав, що: «...згаданий монастир існує в Київській губернії, в Радомишльському повіті більше ніж п'ятнадцять років.» [ЦДІАК.- Ф. 127.- Оп. 367.- Спр. 68.- Арк. 3].

Жіночій скит у с. Замош'є був заснований пізніше, вже на початку XIX ст. Він знаходився на відстані 7 км. від чоловічого монастиря на землі в 2 десятини 450 сажень, яку також надав граф Ходкевич. Землі, як і у першому випадку, надавались безкоштовно, але за умови, що в разі припинення діяльності монастиря, вони повертались Ходкевичам. [Там само.- Ф. 442.- Оп. 839.- Спр. 77.- Арк. 1].

Чорнобильські монахи заснували також і чоловічий безпопівський монастир неподалік від м. Черкас. За твердженням київського цивільного губернатора це відбулось наприкінці XVIII ст. [Там само.- Арк. 23в]. Очевидно монастир, спочатку як скит, виник в останні роки століття. Бо у листі ченця Чорнобильського монастиря Андрія до губернського начальства, датованого 29 листопада 1805 р., висловлюється прохання дозволити заснувати в урочищі на березі р.Дніпра поблизу м. Черкас скит для вирощування хліба та інших господарських потреб.[Там само.- Ф. 127.- Оп. 367.- Спр. 68.- Арк. 26]. Таку розбіжність, на нашу думку, можна пояснити тим, що чернець прохав дозволу уже тоді, коли скит фактично існував. Проте - це прохання залишилось без відповіді. Не відповіла влада і на звернення ігумена чорнобильського монастиря Філарета у 1811 р. дозволити перенести до черкаського скиту Богородицьку церкву. У своєму листі Філарет повідомляв, що у скиті на той час було вже кілька чернечих келій та 15 осіб братії [Там само.- Ф. 533.- Оп. 1.- Спр. 1280.- Арк. 2]. У 1820 р.

монастир зазнав значних збитків у результаті сильної повені і його було перенесено ближче до міста [Там само.- Ф. 442.- Оп. 839.- Спр. 77.- Арк. 2зв].

Характерно, що влада, хоч вона і не відповідала на звернення старообрядців, але й не перешкоджала заснуванню скита, а згодом і перетворенню його на монастир. Цьому значною мірою сприяло загалом терпиме ставлення держави до старовірів у роки царювання Олександра I [Щапов Я.И., Васильева О.Ю. и др. Христианские вероисповедания и государственная власть в России в XVIII — первой половине XX века // Отечественная история.- 1998.- №3.- С. 156].

Судячи з наявних у нашому розпорядженні джерел, ігумен Філарет був надзвичайно активним старообрядницьким діячем. За свідченням протоієрея І.Синкевича, саме з його ініціативи було засновано і черкаський жіночий монастир попівської течії. Він був улаштований у 1808 р. на землі купленої у титулярного радника Гулака удовою кременчуцького купця Анастасією Володіною. Саме Володіна, у чернецтві Афанасія і стала першою наставницею монастиря [ЦДІАК.- Ф. 127.- Оп. 367.- Спр. 190.- Арк. 45].

Найбільшим старообрядницьким центром у Подільській губернії були чоловічий монастир та жіночий скит, що знаходились поблизу с. Куренівка Ольгопольського повіту. Чоловічий монастир, якщо вірити Подільському губернатору Милородовичу, був заснований ще на початку XVII ст. [Там само.- Ф. 442.- Оп. 831.- Спр. 385.- Арк. 41]. Новітній дослідник С.Таранець називає більш пізню дату – 1675 р. [Таранець С. Куренёвское тримонастырь.- К., 1999.- С. 43]. На нашу думку останнє твердження ближче до істини, адже загальновідомо, що на початку XVII ст. старообрядців ще не існувало. Проте очевидно, що це був один із найстаріших старообрядницьких монастирів в Україні.

Жіночий скит було засновано значно пізніше — у 1830 р., Як і монастир він належав до попівського напрямку [Там само.- С. 56]. На той час до влади в Російській імперії прийшов Микола I, за якого ставлення держави до старообрядців кардинально змінилося, розпочалося переслідування розкольників, арешти їхніх священиків і наставників, погроми монастирів [Щапов Я.И., Васильева О.Ю. та ін. Названа праця.- С. 157]. Тому факт відкриття жіночого скиту у той час можна пояснити, на нашу думку, лише віддаленістю від повітового поліцейського начальства та традиційно обмеженими контактами старообрядців із навколишнім світом. Тривалий час - влада очевидно взагалі не знала про його існування.

Проте подібні обставини не змогли вберегти від закриття чоловічий та жіночий монастирі у Волинській губернії. За свідченням

новоград-нолинського земського справника їх заснували у 1826 р. овруцький міщанин Кузьма Слєпченко та якийсь священик Феодосій. Монастирі були збудовані у віддаленій від поселень лісовій гушавині. Однак проіснували вони не довго, у квітні 1833 р. їх виявила поліція. На рапорт місцевого начальства, в якому, крім свідчень про монастирі, повідомлялось ще й про затримання у них 12 осіб, котрі знаходились у розшуку, Волинський губернатор видав відповідний наказ. У ньому зокрема говорилось: «Обидва монастирі, як такі, що без дозволу начальства засновані та які були притулком підозрілим людям, негайно знищити, а їх мешканців відіслати на місця попереднього проживання і в майбутньому не дозволяти в цих місцях засновувати подібні монастирі» [ЦДІАК.- Ф. 442.- Оп. 1.- Спр. 1482.- Арк. 4].

Отже, як бачимо більшість монастирів на Правобережній Україні були засновані старообрядцями у другій половині XVIII ст. – на початку XIX ст.. У ті часи влада, хоч і не дозволяла на офіційному рівні діяльність старообрядців, але й дивилася на них, згідно вказівки Олександра I, «крізь пальці».

Безумовно, що перераховані вище монастирі не могли конкурувати з подібними установами офіційної православної церкви. Господарство більшості з них було невеликим. Так у чорнобильському монастирі була лише одна дерев'яна Миколаївська церква з двома дзвіницями, кілька житлових споруд та різні господарські будівлі. Щоправда ченці володіли порівняно великим земельним фондом — 275 десятин. Проте, на нашу думку, лише частина цих земель була придатна для обробітку, адже згадуваний нами чернець Андрій у своєму проханні відносно заснування черкаського скиту, вказував, що необхідність цього кроку викликана потребою вирощення хліба для монастиря. Черкаський чоловічий монастир був дещо більший. Там існувало дві дерев'яні церкви — Свято-Богородицька та Сергія Радонежського, 9 невеликих житлових будинків та різних господарських споруд. У його володінні знаходилось всього 26 десятин землі.

Одним із найбільших і заможних був черкаський жіночий Покровський монастир. У ньому було дві церкви — Покровська та Миколаївська і 16 житлових будівель. Характерно, що у другій половині століття 10 із них були покриті залізом [Там само.- Оп. 839.- Спр. 77.- Арк. 1-2].

Крім господарської діяльності, значну частку прибутків монастирів становили приватні пожертви. Жертводавцями виступали у більшості випадків заможні купці-старообрядці, які, як відомо, становили значний відсоток серед купецтва Російської імперії. Так, кременчуцький купець - Рибалов пожертвував Черкаському жіночому монастирю 5000

крб. [Там само].

Незначною, у порівнянні з православними, була й кількість насельників в старообрядницьких монастирях. Так, у черкаському жіночому в 1814 р. проживали: ігуменя, 16 черниць та 14 послушниць [Там само.- Ф. 127.- Оп. 367.- Спр. 190.- Арк. 44]. Кількість насельників чорнобильського чоловічого в середині століття становила 36 осіб [Там само.- Ф. 442.- Оп. 839.- Спр. 77.-Арк. 6 зв]. Найбільшими у цьому відношенні виглядали куренівський чоловічий монастир та жіночий скит біля нього. Число насельників у них перевищувала 70 осіб [Там само.- Оп. 831.- Спр. 384.- Арк. 7].

В етнічному плані ченці були майже виключно росіянами. У використаних нами архівних документах українське прізвище зустрічалося лише одного разу. Це вже згадуваний овруцький міщанин - Слепченко, поліція назвала його одним із фундаторів розкольницьких монастирів на Волині. На нашу думку, значною мірою цьому сприяла замкнутість старообрядницьких громад, їхнє прагнення уникати по можливості контактів із світом. Не слід забувати також, що українське населення краю за своїми світоглядними й релігійними уявленнями, у більшості своїй було не схильне до сприйняття ортодоксальних ідей старовірів. Подільський губернатор, в одному із своїх донесень з цього приводу констатував, що «...місцеве населення зовсім не схильне до сприйняття вчення тих старообрядницьких сект, які утворились серед великоруського племені» [Там само.- Спр. 345. Арк. 48].

Проте кількісні виміри не були визначальними. Дані, зібрані царськими урядовцями про мешканців цих монастирів переконливо свідчать, що вони були значними релігійними центрами не лише для старообрядців, які мешкали в Україні, а й за її межами. Ченцями та послушниками були вихідці з різних регіонів Російської імперії. Наприклад серед мешканців куренівського чоловічого монастиря зустрічались вихідці з Москви, Астрахані, Кишинева, Балти, Кременчука, а також Курської, Чернігівської, Ярославської та інших губерній [Там само.- Спр. 385.- Арк. 12-28]. Про велике значення Правобережних монастирів у старообрядницькому світі говорить на нашу думку й географія жертводавців. Так на черкаський чоловічий монастир жертвували купці з Москви, Києва, Ростова [Там само.- Оп. 839.- Спр. 77.- Арк. 2 зв], а на куренівський з Кременчука, Одеси, Москви та Кишинева [Таранец С. Названа праця - С.51].

Побіжно ми вже торкалися політичних умов, за яких відбувалась діяльність монастирів. Загалом у XIX ст. вони залишались надзвичайно складними для старообрядців. Характерним для цього періоду було те, що ставлення до них держави змінювалось залежно від волі царюючого

монарха. Як ми вже зазначали, уряд Олександра I ставився до розкольників загалом терпимо. У російській історіографії щодо його політики панує думка, що царизм «...не бажаючи озлоблювати старообрядців у той же час намагався не допустити поширення їхньої віри» [Щапов Я.И., Васильєва О.Ю. та ін. Названа праця.- С.157]. З приходом до влади у 1825 р. Миколи I політичні умови для розкольників значно погіршились. Цитовані нами автори, характеризуючи державну політику того часу, наголошують, що влада намагалась ліквідувати старообрядництво за допомогою переслідувань, утисків і обмежень [Там само]. Складовою частиною цієї політики було посилене наведення на єдиновір'я, яке представляло собою компроміс між офіційною церквою та старообрядцями-попівцями і було прийнятним для держави.

У руслі такої політики значна увага приділялась старообрядницьким монастирям, у тому числі й на Правобережній Україні. Адже саме там знаходили собі притулок збігли священники, яких з 1827 р. уряд почав жорстоко переслідувати, намагаючись позбавити розкольників духовенства. Ця політика призвела до так званого «зубожіння священства» у старообрядців. Відомі випадки переслідування збіглих священників і в монастирях Правобережжя.

У 1836 р. за підозрою у збіглопопівстві радомишльська земська поліція затримала ченця Феона, який проживав у печері на березі р. Прип'яті. У ході слідства з'ясувалось, що Феон не збіглий священник, а чернець чорнобильського монастиря, який вирішив вести життя пустельника. З цією метою він і оселився у печері на території пасіки старообрядця слободи Спасової Семена Іванова, де займався переписуванням різних священних книг та богомолінням. Незабаром ченця відпустили, але проживати в печері йому заборонили [ЦДІАК.- Ф. 442.- Оп. 1.- Спр. 2438.- Арк. 1-3].

Навесні 1838 р. єпископ Полтавський і Переяславський Гедеон повідомив митрополита Київського й Галицького про те, що кременчуцькі старообрядці для відправлення християнських треб стали масово звертатись до збіглого ієромонаха Августина, який проживав у черкаському монастирі. У свою чергу митрополит звернувся до генерал-губернатора з проханням припинити діяльність вищеназваного ієромонаха. Черкаська поліція заарештувала Августина 3 червня 1838 р. і відправила до Києва. Під час слідства виявилось, що він утік із Калузької губернії і з грудня 1837 р. жив у черкаському монастирі. Там він відправляв різноманітні християнські треби серед старообрядців навколишніх повітів, віддаючи п'яту частину своїх прибутків на потреби монастиря. Августин здійснював також і богослужіння на свята, які збирали таку кількість розкольників із різних місць губернії, що їх ледве

вміщувала монастирська огорожа. Наприкінці серпня 1838 р. ієромонаха під вартою вислали до м. Калуги, де над ним відбувся суд. Августина позбавили священницького сану і заборонили проживання у столицях та Могилівській, Калузькій і Київській губерніях [Там само - Оп. 147.- Спр. 266б.- Арк. 1-35].

Для обмеження діяльності монастирів влада використовувала будь-який привід. Показовим у цьому відношенні є переслідування Чорнобильського чоловічого монастиря, що тривало майже півстоліття.

У вересні 1842 р. пожежа знищила значну частину монастирських будівель. На той час подібні випадки не були чимось незвичним, якщо врахувати, що монастир був повністю дерев'яним. Але влада вирішила використати цю ситуацію для обмеження його діяльності. Після того, як ченці збудували на місці згорілих нові споруди, місцеві урядовці їх опечатали. У своїх діях вони керувались законом від 17 вересня 1826 р. за яким старообрядницькі церкви, каплиці та молитовні будинки мали залишатись у тому стані, у якому перебували до його видання. Крім того, закон забороняв не лише будувати нові, а й перебудовувати чи відновлювати старі. 5 травня 1839 р. його доповнили новим імператорським указом. У двох найважливіших, на нашу думку пунктах говорилось таке:

«1. Протизаконно збудовану або відновлену каплицю чи молільню розкольніцьку губернське начальство повинне запечатати і з точним викладом обставин доповісти міністерству внутрішніх справ, додавши і свою думку, що потрібно робити далі.

2. Якщо каплиця, що була опечатана, буде розпечатана свавільно або із застосуванням підлогу і виявляться там розкольніцькі зібрання, то за цю повторну протизаконну дію вона має бути знищена» [Державний архів Харківської області.- Ф. 3.- Оп. 123.- Спр. 139.- Арк. 2].

Як бачимо, були всі підстави для ліквідації монастиря. Проте цього не сталося. Навпаки, на початку 1845 р. Київський, Подільський і Волинський генерал-губернатор граф Д. Бібіков звернувся до міністерства внутрішніх справ із проханням не руйнувати монастир. Своє прохання він мотивував тим, що ченці старообрядці, які там мешкають не роблять ніякої шкоди православ'ю, зовсім не мають впливу на православне населення і навіть корисні, бо є «найперші й найсильніші вороги латинства» [ЩДІАК.- Ф. 442.- Оп. 839.- Спр. 77.-Арк. 3]. Ця фраза дає підстави вважати, що у своїх діях граф керувався не лише релігійними, а й суто політичними міркуваннями, з огляду на польське повстання 1830-1831 рр.. Він, на нашу думку цілком справедливо, вважав старообрядців найбільшими російськими патріотами серед усього населення Правобережжя.

Уряд прислухався до думки Бібікова лише частково. Було вирішено скористатись такою слушною нагодою для навернення ченців на єдиновір'я. З цією метою губернському начальству наказали повідомити старообрядцям, що монастир не може знаходитись в управлінні колективу, який не визнав уряд. Приміщення ж збудовані у 1842 р. повинні бути ліквідовані, як такі, що виникли всупереч закону 1826 р. Вийти з цієї ситуації мешканці монастиря можуть, лише приєднавшись до єдиновір'я.

Однак, цей відкритий шантаж успіху не мав. Насельники монастиря категорично відмовились зрікатись своєї віри. Інші ж розкольники, які проживали поблизу містечка Чорнобиль, хоча й не приєднались до єдиновір'я, але нібито «дали надію на приєднання». Цілком можливо, що у такий спосіб вони просто намагались уникнути можливих репресій. Завдяки цьому на деякий час відклали й ліквідацію монастиря. Але цю «надію» чорнобильські розкольники не виправдали. Потрібно віддати належне урядові, який проявив по відношенню до них неабияке терпіння. Очікування затяглося більше ніж на десять років, проте жоден із старообрядців, так і не приєднався до офіційної церкви.

Щоб якось зрушити справу з місця в 1856 р. у Чорнобиль відрядили священника Успенського, відомого своїми успіхами у справі приєднання розкольників. Однак його місія теж не мала успіху. Після повернення Успенський указував, що головною причиною небажання старообрядців переходити на єдиновір'я, є пропаганда, яку ведуть проти приєднання ченці монастиря.

Це повідомлення, підтвержене радомишльським земським справником, спонукало генерал-губернатора прийняти у 1859 р. рішення про ліквідацію монастиря. А щоб не викликати заворушень серед місцевих старообрядців вирішили робити це поступово. У серпні того ж року всі мешканці монастиря були переписані. Їх виявилось 36 чоловік. Місцевій поліції було наказано здійснювати суворий нагляд за тим, щоб ця кількість не збільшувалась. Таким чином монастир був приречений на поступове вимирання. І дійсно, вжиті заходи були досить ефективними, на 1874 р. число ченців зменшилось до 6 чоловік [Там само.- Арк. 4-7]. Від повного знищення монастир врятувало лише ухвалення Олександром III, у 1883 р., закону, за яким старообрядцям надавались значні пільги.

У 1842 р. була здійснена спроба навернути на єдиновір'я і куренівські монастирі. ольгопільській повітовій поліції наказали суворо наглядати за діями розкольників та ні, в якому разі не допускати збільшення кількості ченців.[Там само.- Оп. 831.- Спр. 385.- Арк. 41]. Священний Синод із свого боку дав розпорядження Подільському єпископові Арсенію вжити належні заходи по умовлянню старообрядців

Куренівського монастиря і навколишніх сіл відносно їхнього переходу під владу офіційної церкви. Єпископ належним чином виконав цю вказівку. Він безпосередньо брав участь в умовляннях: сам відвідав монастир і їздив по селах. Однак усі його зусилля виявились марними — старообрядці залишились непохитними у своїй вірі [К истории куренёвского старообрядческого монастыря и женского скита // Подольские епархиальные ведомости.- 1884.- №20.- С. 403].

Застосувати ту ж саму схему, що й у Чорнобилі — переписати мешканців, не допускати збільшення їхнього числа і чекати поки монастир припинить своє існування — уряд не зміг. На заваді стало вперте небажання керівництва монастиря й скиту здійснювати перепис. Вони вважали за краще переселитись в інше місце ніж бути переписаними. Зібрати більш-менш точні свідчення про кількість насельників монастиря влада змогла лише у 1866 р. [ЦДІАК.- Ф. 442.- Оп. 831 - Спр. 385.- Арк. 42]. Ліквідувати монастир силою, враховуючи складну політичну ситуацію, царизм не наважувався. подільський губернатор - Милорадович радив міністерству внутрішніх справ узагалі не чіпати його, обмежившись лише поліцейським наглядом. Свою позицію він мотивував тим, що місцеві старообрядці «...не дивлячись на свої релігійні помилки, завжди відрізнялись повною політичною благонадійністю, а також глибокою відданістю престолу і взагалі становлять тут цілком тверду опору від полонізму та латинізму» [Там само.- Арк. 48].

Як бачимо, в обох випадках від повного знищення монастирї врятувала складна політична ситуація, які зберігалась на Правобережній Україні у середині XIX ст. Дещо кращим становищем, у порівнянні зі своїми одновірцями у інших регіонах імперії, старообрядці Правобережжя мають значною мірою завдячувати польському визвольному рухові.

Таким чином ми з'ясували, що більшість старообрядницьких монастирів на території Правобережної України була заснована у XVIII, на початку XIX ст.ст. Незважаючи на незначні розміри та відносну економічну відсталість, у порівнянні з православними, за досить короткий період вони стали значними старообрядницькими центрами загальноімперського значення. Це засвідчують наведені нами дані про походження ченців та жертводавців.

Від заснування і до середини XIX ст. політичні обставини діяльності старообрядницьких монастирів були дуже складними. У цьому відношенні означений час поділяють на два періоди. Перший - 1801-1825 рр., співпадає з роками правління Олександра I, а другий - 1825-1855 рр. - Миколи I. Відмінність духовно-релігійної політики цих двох монархів

старообрядницькі монастирі Правобережжя відчули на собі повною мірою. На прикладі черкаського чоловічого монастиря ми бачили, що уряд Олександра I, хоч офіційно й не дозволяв його заснування, але і не перешкоджав. Царська адміністрація слідкувала лише за тим, щоб монастирське життя не вийшло за встановлені межі. У роки правління Миколи I монастирі зазнали справжнього погрому. Священиків, які переховувались у них, заарештовували й висилали, церкви й приміщення опечатували, а ченців намагалися повернути на православ'я. Від повного знищення їх, на нашу думку, врятувала лише складна політична ситуація, що визначалась розгортанням на Правобережжі польського національно-визвольного руху.

*Ю.Катунін** (м. Сімферополь)

ВЗАЄМВІДНОСИНИ ДЕРЖАВИ ТА ПРАВОСЛАВНОЇ ЦЕРКВИ В КРИМУ (1920-1921 рр.)

У листопаді 1920 року Червона армія повністю оволоділа Кримом. На півострові почався процес формування органів державної влади – революційних комітетів, до функцій яких входили питання регулювання взаємовідносин з усіма конфесіями, які діяли в Криму. Слід зауважити, що з перших часів свого існування органи нової влади, незважаючи на те, що керівництво більшості конфесій активно спілкувалось з керівництвом армії барона Врангеля, не прийняло суттєвих заходів з обмеження їх діяльності.

Незначні конфлікти були спровоковані лиш щодо православної церкви. Їх ініціаторами стало керівництво передових частин Червоної армії, які зайняли Керченський півострів. Керівництво армії вжило ряд заходів, які суттєво обмежили діяльність Катерлезької кіновії, яка була розташована недалеко від міста, а також стало втручатися в діяльність деяких православних парафій м. Керчі. Скоріше це була помста керівництва армії православному духовенству Криму за активну участь їх у військових діях громадянської війни на боці Білої армії.

Органи Радянської влади, які були сформовані в перші дні після звільнення півострова від військ барона Врангеля (насамперед Кримревком) не квапились реалізувати на практиці положення Декрету

* Катунін Ю.А. – кандидат історичних наук, доцент кафедри української та зарубіжної культури Таврійського Національного університету (м. Сімферополь).

«Про відокремлення церкви від держави та школи від церкви», який був прийнятий більшовиками у лютому 1918 року.

16 листопада 1920 року в Криму був сформований Кримревком на чолі з Бела Куном. Протягом кількох тижнів на місцях була утворена мережа районних та міських революційних комітетів. У складі Кримревкому було утворено ряд відділів – управління, раднаргосп, соціального забезпечення, охорони здоров'я, юридичний, праці, земельний, народної освіти, продовольства, фінансів та «особливий відділ Криму» [Ревкомы Крыма: Сборник документов и материалов.- Симферополь, 1968.- С. 28].

Реалізацією положень Декрету про відокремлення церкви від держави в Криму мав займатися відділ управління, яким керував Ю.Гавен. У структуру відділу управління входив підвідділ записів актів громадянського стану, який керував реєстрацією актів народження, смерті та шлюбів. В інформаційному листку управління Кримревкому від 27 листопада 1920 року відзначалось, що в місті Сімферополі було створено 2 самостійних підвідділу ЗАГСу [Там само].

Перші документи з питань відокремлення церкви від держави відділом управління стали прийматися лише через кілька місяців після звільнення півострова від Білої армії – у січні 1921 року. Пасивність Кримревкому у справі реалізації Декрету з відокремлення церкви від держави була пов'язана з рядом причин і, насамперед, із тим, що силові структури Радянської влади в цей час проводили на півострові «зачистку» від колишніх солдат та офіцерів Білої армії. На півострові був розв'язаний останній етап терору періоду громадянської війни, який забрав життя тисяч людей, більша частина з яких здалася владі на умовах проголошеної більшовиками амністії.

З 13 лютого по 29 березня 1921 року в Криму з інспекторською перевіркою знаходився член колегії наркомату із справ національностей Російської Радянської Федерації М.Султан-Галієв. У підготовленій ним доповіді наводяться факти терору та свавілля місцевої влади як у відношенні до солдат та офіцерів Білої армії, які добровільно залишились у Криму, так і щодо місцевого населення.

Побоюючись повернення на територію півострова частин армії барона Врангеля, які були розташовані біля берегів Турції в кількох годинах ходу від Криму, на півострові була зосереджена велика кількість військ Червоної армії. Лише у Сімферополі, в якому в цей час проживало біля 80 тисяч осіб мирного населення, було сконцентровано понад 150 тисяч солдат.

Спецзагонами та органами НК у Криму було влаштоване тотальне винищення колишніх учасників Білого руху. У доповіді, яку

Султан-Галієв направив Й.Сталіну він писав про те, що в Криму «... немає родини, де б хто-небудь не постраждав від розстрілів: у того розстріляний батько, у цього брат, у третього син і т.д. ... У всіх почувається сильний, чисто тваринний страх перед радянськими працівниками, недовіра та глибоко прихована злоба» [Крымский архив.- 1996.- № 2.- С. 86].

За даними Султан-Галієва на півострові за п'ять місяців після приходу Червоної армії (до квітня 1921 року) було розстріляно понад 70 тис. осіб, з них тільки у Сімферополі більше 12 тис. [Гам само].

Терор був влаштований більшовиками з метою руйнування соціальної бази Білого руху, на випадок можливого вторгнення в Крим військ Врангеля, розташованих у районі Стамбула.

При цьому відзначимо те, що у відношенні керівництва Православної церкви Криму на чолі з архієпископом Димитрієм (Абашідзе), який був одним із лідерів Вищого Церковного Управління на південному сході Росії, яке спочатку досить активно діяло в армії генерала Денікіна, а пізніш - і в армії барона Врангеля, не було вжито будь-яких каральних заходів.

Ще однією причиною, яка відвертала увагу місцевих органів влади від реалізації Декрету про відокремлення церкви від держави на території півострова було те, що в цей час у Криму розпочалась боротьба лідерів різноманітних політичних течій, діючих у партії більшовиків та в кримському уряді, з питань формування майбутньої моделі управління півостровом. Це відволікало їх від вирішення різноманітних проблем, в тому числі і від реалізації Декрету про відокремлення церкви від держави [Див: Гарчев П.И. С.М. Киров - організатор Крымской республики // Культура народов Причерноморья.- 1998.-№ 4.-С. 51-61].

Перші кроки, пов'язані з реалізацією цього Декрету кримський уряд починає вживати лише в лютому 1921 року . 10 лютого цього року в газеті «Красный Крым» було опубліковане рішення про створення Особливої Міжвідомчої комісії, до складу якої входили представники Наркомюсту, НКВС, Наркомосвіти, Наркомфіну та РСКІ [Красный Крым.- 1922.- № 33].

17 лютого відділ управління Кримревкому запросив від місцевих відділень ревкомів інформацію про наявність на їх територіях монастирів та релігійних об'єднань. Окремо були запрошені відомості про наявність у монастирях Криму монахів та послушниць. [Державний архів Автономної республіки Крим (далі – ДААРК) – Ф.Р. 663.- Оп. 10.- Спр. 22.- Арк. 8].

20 квітня 1921 року, за підписом голови Кримревкому Гавена, був виданий наказ № 349 про впровадження у життя Декрету про відокремлення церкви від держави. У наказі підкреслювалось, що віднині

всі конфесії Криму рівні перед законом, а тому вони повинні були пройти реєстрацію в органах державної влади.

В наказі також відзначалось, що всім відділам управлінь Окрвиконкомів у місячний термін після опублікування в пресі положень Декрету потрібно було провести реєстрацію церков та молитовних будинків усіх віросповідань, а також храмів та молитовних будинків, що належали приватним релігійним громадам, які утворилися як до, так і після видання Декрету.

Представники всіх конфесій у 7-ми тижневий термін після опублікування наказу були зобов'язані подати до Окрвиконкомів такі документи:

1. У 3-х примірниках – опис рухомого та нерухомого майна та капіталів.

2. У 3-х примірниках – окремий інвентарний опис майна, призначеного для богослужіння.

3. Печатки, штампи та бланки.

Особам, які виявили бажання взяти в користування храм та майно, призначене для богослужіння, потрібно було подати в Окрвиконком заяву, підписану 20 громадянами [ДААРК.- Ф.Р. 663.- Оп. 10.- Спр. 222.- Арк. 20].

В інструктивному листі, розісланому органами влади в усі окружні виконавчі комітети, пропонувалось провести роботу по інвентаризації матеріальних цінностей релігійних громад.

За реєстрацію громад та передачу віруючим у користування приміщень та майна, поряд з видатками, органами влади з віруючих стягалось додаткове мито: з об'єднань до 50 осіб – 3 карбованці золотом; з об'єднань до тисячі осіб – 5 карбованців золотом і з об'єднань понад тисячу чоловік – 10 карбованців [ДААРК.- Ф.Р. 663.- Оп. 10.- Спр. 221.- Арк. 41-42].

У відповідності з наказом у Криму створювалась Міжвідомча комісія, в завдання якої входило вирішення питань про відокремлення церкви від держави. До складу комісії були включені представники відділу юстиції, фінвідділу, народівити та Криммузею. Комісія працювала при відділі юстиції Кримревкому.

Однак це був вкрай невдалий експеримент з боку Кримревкому, бо декілька місяців ця комісія існувала лише на папері, не провівши жодного засідання. Перша спроба проведення засідання комісії була вжита лише 10 вересня 1921 року. Однак із-за відсутності ряду представників її засідання було зірване. Байдуже відношення державних службовців, що входили до складу комісії, до виконання своїх

зобов'язань, свідчить про те, що релігійне питання в цей час ще не було актуальним для вищих органів державної влади Криму.

14 вересня 1921 року під головуванням заступника відділу юстиції Н.Скрипчука відбулось перше засідання комісії, на якому було прийнято рішення про активізацію роботи та проведення чергового засідання, яке мало відбутися 16 вересня 1921 року. На засідання планувалось запросити представників усіх конфесій, діючих у Криму, для їхнього знайомства із законодавством та роз'яснення дій релігійних організацій з реєстрації богослужбових будинків та церковного майна.

Засідання відбулось 17 жовтня 1921 року. На ньому були присутні: представник Кримревкому Ануфрієв; представник відділу юстиції Клепацький; фінвідділу Визанцева; відділу народної освіти Кейлін та Криммузею Полканов. Представники більшості конфесій на засідання не з'явилися. Комісія, порушуючи на той час інструкції, прийняла рішення про передачу віруючим будов та церковного майна на умовах натуральної оплати, в першу чергу зерном, а не безкоштовно, як це регламентувало чинне законодавство того періоду. [ДААРК.- Ф.Р. 663.- Оп. 10 - Спр. 12.- Арк. 4].

На засіданні комісії було розглянуто питання «Про вилучення лишків з церков», а також питання «Про реалізацію майна ліквідованих монастирів та домашніх церков». Таким чином, ми можемо констатувати, що питання про вилучення цінностей з церков у Криму було поставлене на 4 місяця раніше аналогічного Декрету, прийнятого ВЦВК у лютому 1922 року.

Міжвідомча комісія працювала вкрай неефективно, її засідання проводились заради рапорту перед керівництвом кожного з наркоматів, які делегували своїх представників до її складу. До того ж, засідання комісії часто зривались із-за відсутності значної частини її членів.

На одному із засідань Міжвідомчої комісії, у доповіді представника НКВС Г.Доценка відзначалось, що Декрет про відокремлення церкви від держави у Криму практично ще не зреалізований, а «вжиті у цьому напрямку кроки були незначними та формальними» [ДААРК.- Ф.Р. 663.- Оп. 10.- Спр. 12.- Арк. 7].

Комісія доручила окружним виконавчим комітетам інформувати населення за допомогою наклеювання оголошень про роботу з реєстрації у Криму всіх діючих релігійних об'єднань.

На засіданні комісії Наркомату юстиції було доручено розробити бланк договору, згідно якого майно можна було б передавати релігійним об'єднанням. Усі договори треба було реєструвати у трьох примірниках, один з яких обов'язково повинен був передаватися до комісії.

На засіданні комісії було відзначено, що при виселенні із свого приміщення Таврійської духовної консисторії та заселенні туди управління Наркомату зв'язку була знищена значна частина архівних документів духовної консисторії. Певна частина документів була загублена при їхній передачі до центрального архіву ЗАГСу. Згодом це призвело до того, що багато громадян Криму не змогли отримати відповідних довідок та документів, які підтверджували б їх цивільні права. На засіданні комісії представник Наркомату робітничо-селянської інспекції Литвин повідомив про те, що всі церковні землі та монастирські угіддя націоналізовані і знаходяться у віданні Наркомзему Криму, а в колишніх монастирях створені радгоспи та сільгоспартілі.

16 лютого 1922 року був затверджений зразок договору про передачу в користування віруючим церков, молитовних будинків та інших культових споруд. За основу був взятий типовий договір, розроблений у Москві, який було опубліковано у "Зібранні Законів за 1918 рік" [ДААРК.- Ф.Р. 663.- Оп. 10.- Спр. 12.- Арк. 8].

8 жовтня 1921 року ВЦВК та РНК РРФСР прийняли Декрет про утворення Кримської АРСР.

11 листопада 1921 року на першому Всекримському Установчому з'їзді робітничих, селянських, червоноармійських та червонофлотських депутатів був обраний КримЦВК, у складі якого було утворено Комісаріат внутрішніх справ (НКВС). У структурі НКВС формувалася церковний підвідділ, якому доручалась робота з реєстрації релігійних об'єднань, утворених громадянами Криму.

У зв'язку з вкрай низькою ефективністю роботи Міжвідомчої комісії, Наркомат внутрішніх справ Криму звернувся до Президії Раднаркому з листом, у якому підкреслювалось, що згідно з положенням про НКВС РРФСР та Кримської АРСР робота з відокремлення церкви від держави була доручена на місцях відділам Управління під безпосереднім керівництвом церковного підвідділу НКВС. У листі відзначалось, що Міжвідомча комісія вносить «паралелізм у цю роботу» та діє вкрай неефективно. Наркомат внутрішніх справ Криму запропонував Президії Раднаркому розпустити цю комісію.

21 березня 1922 року рішенням Президії РНК Кримської АРСР Міжвідомча комісія було ліквідовано, а її функції передавались НКВС. РНК Криму постановила: «Покласти на НКВС керівництво та спостереження за проведенням в життя Декрету про відокремлення церкви від держави та об'єднання заходів усіх відомств, направлених на ідейну або організаційну боротьбу з релігійними забобонами трудящих» [ДААРК.- Ф.Р. 663.- Оп. 10.- Спр. 12.- Арк. 15].

Функції Міжвідомчої комісії повністю передавались церковному підвідділу адміністративного відділу НКВС Криму. При відділах Окрвиконкомів створювались церковні столи, які керували питаннями взаємовідносин з конфесіями Криму. Таким чином, у березні 1922 року, в структурі карного органу, яким у ці роки був Народний комісаріат внутрішніх справ, з'явилась ще одна структура, якій доручалось вирішення питань діяльності релігійних організацій півострова.

До 1 лютого 1922 року церковний підвідділ НКВС Криму очолював А.Поплавський. Слід відзначити, що в 1922 році для цього підвідділу НКВС була характерна надмірна плинність кадрів керівників: з 1 лютого по 8 липня 1922 року підвідділ очолював Г.Доценко; з 8 липня по 8 вересня – І.Єленев; з 8 вересня по 13 вересня – Н.Тонконогов і з 13 вересня по 3 грудня – А. Сівих [ДААРК.- Ф.Р. 663.-Оп. 10.- Спр. 221.- Арк. 44; Там само.- Спр. 11.- Арк. 38].

У січні 1924 року замість НКВС Кримської АРСР було створено ЦАУ –Центральне Адміністративне управління при Раді Народних комісарів Криму. До складу ЦАУ був включений і церковний стіл, якому, спільно з органами державної влади на місцях, доручалось вирішення питань взаємодії держави та церкви, передачі церковного майна тощо.

У 1921 році у всіх Окружних виконавчих комітетах Криму були створені паралельні структури: церковні підвідділи та місцеві Міжвідомчі комісії. У Севастополі церковний підвідділ відділу Управління Севокрвиконкому почав свою роботу 9 червня 1921 року. Ним проводилась робота з реєстрації релігійних організацій та укладення з ними договорів. Ця робота церковним підвідділом велась досить швидко та ефективно. Всього в 1921 році церковним підвідділом Севокрвиконкому було зареєстровано 25 православних храмів, 4 іудейські синагоги, караїмська кенаса, лютеранська церква, католицький костел та 24 мусульманських мечеті [ДААРК.- Ф.Р. 663.- Он. 10.- Спр. 154.- Арк. 7].

У цей же час у Севастополі паралельно із церковним підвідділом діяла і комісія з відокремлення церкви від держави, до якої входило: 2 особи від Окружкому, 1 - від комсомольських організацій міста, 1 - від міськНКа, по одній особі від РКІ та фінвідділу; по дві особи від Севахріса, профспілок та райкому партії, а також - по одній особі від православних, іудейських, мусульманських, католицьких та євангелічних релігійних громад [Державний архів міста Севастополя (*дали* – ДАМС) - Ф.Р. 79.- Оп. 1.- Спр. 4.- Арк. 16].

17 серпня 1921 року у Севастополі відбулось чергове засідання комісії, на якому вона була перейменована у «Комісію яз релігійних справ». На засіданні відзначалось, що «місцеве населення відрізняється

різнорідністю релігійних вірувань, сект, толків та особливою зашкарублістю, створює умови, що вимагають суто обережного підходу до роботи всіх радянських установ» [ДАМС.- Ф.Р. 79.- Оп. 1.- Спр. 4.- Арк. 8].

У Феодосійському Окрвиконкомі робота з відокремлення церкви від держави велась комісією при уїзному бюро юстиції, а з 13 вересня 1922 року вона перейшла до ведення Отуправа Феодосійського Окрвиконкому.

У 1921 році на території Феодосійського Окрвиконкому церковним підвідділом була проведена значна робота з реєстрації релігійних громад та передачі їм на підставі договорів у користування культових будинків та майна. Про виконання цієї роботи свідчать наступні дані: всього було зареєстровано 31 православну, 41 мусульманську та 2 іудейські громади, а також - 33 храми інших громад. Договори були укладені з 25 православними, 6 мусульманськими, 2 іудейськими та 26 громадами інших конфесій. [ДААРК.- Ф.Р. 663.- Оп. 10.- Спр. 153.- Арк. 18].

У Ялтинському окрузі до початку 1922 року діяло 13 православних парафій; 20 мусульманських мечетей; два римокатолицьких костели та по одному лютеранському та іудейському храму [ДААРК.- Ф.Р. 663.- Оп. 10.- Спр. 155.- Арк. 4-5].

При реєстрації релігійних громад за оформлення юридичних документів стягалось мито. За пропозицією церковного підвідділу НКВС Криму за укладення договорів з віруючих стягалось мито у розмірі 50 тис. карбованців. Мита стягались й за інші нормативні та фінансові операції. Так, за візу на реалізацію вина релігійним громадам, мито складало 2 тис. карбованців.

Керівництво церковного підвідділу розробило у 1921 році шляхи поповнення державної скарбниці не тільки за рахунок реєстрації документів релігійних громад, а й за реалізацію вина для релігійних організацій. Був складений кошторис «прибутковості» від продажу вина, в якому говорилося: «Тільки для православних релігійних об'єднань потреба вина досягає біля 12 тис. пляшок у рік, що дає прибуток у 24 млн. карбованців за рік. Враховуючи те, що в Криму діє біля 400 храмів, виходить 60 тис. на один храм, або від 1 тис. до 3 тис. карбованців з кожного віруючого на рік» [ДААРК.- Ф.Р. 663.- Оп. 10.- Спр. 22.- Арк. 62].

На основі постанов Кримревкому Єпархіальній Раді у 1921 році було відпущено 250 цеберок церковного вина. На це вино був нарахований акциз у розмірі 15 карбованців за кожен пляшку. Це призвело до того, що вартість вина значно зросла. Єпархіальна Рада

прийняла рішення про відмову від його закупки. В Кримревком було направлено рішення Таврійської Єпархіальної Ради з проханням про зняття акцизного збору. Однак це питання не було вирішене позитивно [ДААРК.- Ф.Р. 663.- Оп. 10.- Спр. 22.- Арк. 64].

18 травня 1920 року, коли Крим ще був останнім осередком опору Білої армії, в якому активну роль грало православне духовенство на чолі з Таврійським архієпископом Димитрієм (Абашідзе) та Севастопольським єпископом Веніаміном (Федченко), народний комісар РРСФР Курський направив в усі губернії повідомлення, в якому мова йшла про те, що у Православній церкві почався активний процес перетворення духовних консисторій в Єпархіальні Ради, Генеральні консисторії і т.д. Нарком юстиції рекомендував припинити діяльність цих церковних установ, як незаконних [ДААРК.- Ф.Р. 663.- Оп. 10.- Спр. 222.- Арк. 2].

18 вересня 1920 року колегія НКВС РРСФР направила в усі губвиконкоми лист-роз'яснення наступного змісту:

«1. Усі документи, що видаються служителями релігійних культів, вважаються документами приватного характеру...

2. Стягнення духовенством будь-яких примусових зборів категорично забороняється, збори можуть бути тільки добровільними.

3. Єпархіальні Ради підлягають негайному закриттю, як незаконно діючі...» [ДААРК.- Ф.Р. 663.- Оп. 10.- Спр. 22.- Арк. 14]

Прийняття цих та інших інструкцій й постанов центральних органів державної влади було пов'язане з поглибленням політики конфронтації та протистояння керівництва церкви на чолі з Патріархом Тихоном, з одного боку, та урядом більшовиків начолі з Леніним, з іншого.

У 1921 році Таврійський архієпископ Димитрій приймає рішення про добровільну відставку з посади керуючого єпархіального ієрея та виходить на покой до Топловського жіночого монастиря. Згодом він стає схиархієпископом Києво-Печерської лаври з ім'ям Антоній. Новим главою Таврійської єпархії у 1921 році був призначений архієпископ Никодим (Кротков).

Таким чином, ми можемо зробити висновки, що у перші місяці після завоювання Криму Червоною армією, органи Радянської влади досить пасивно відносилися до реалізації на півострові Декрету про відокремлення церкви від держави. Цю роботу вони розпочали лише у 1921 році.

ІСИХАЗМ У ДУХОВНІЙ КУЛЬТУРІ КИЇВСЬКОЇ ТА МОСКОВСЬКОЇ РУСИ

Для Візантії XIV століття стало часом її останнього піднесення в культурі, який одержав назву "палеологівського ренесансу". Його основний зміст склали "ісихастські суперечки", що тривали протягом тридцяти років та приймали часто гострі політичні форми. Головними персонами цієї дискусії були, з одного боку, калабрійський чернець Варлаам, що прибув з Італії, де одержав латинську освіту, а з іншого боку, солунський митрополит Григорій Палама, який виступив від імені афонських ченців. Послідовники Палами одержали назву "паламітів". Варлаам і Палама були представниками двох протилежних напрямків у візантійській культурі XIV ст. – "антикізуючого" та монастирсько-церковного (ісихастського).

Варлаам, як активний прихильник унії двох церков, розпочав критику східного християнства. У 1341 році він зробив заяву про "фаворське світло", яка приголомшила всю Візантію: "Це світло по істоті своїй нижче нашої думки. Думки наші не підлягають зовнішньому почуттю, не можуть бути видимими, тоді як світло це було бачимо тілесними очима ... як щось речовинне, що існує в просторі...". Тим самим Варлаам стверджував, що "фаворське світло", яке бачили учні Христа, зовсім не було прямою дією Божою, але мало чуттєве походження. Цим самим він поставив під сумнів саму можливість містичного богопізнання.

Насамперед, розбіжності між Варлаамом і Паламою яскраво виявилися в сфері онтологічних проблем. Обидва визнавали існування Божественної Сутності. Проте якщо Варлаам заперечував існування Божественних Дій (Енергій), то Палама повністю опирався на патристичне богослов'я, стверджуючи його антиномічний характер. Він помітно доповнив вчення "отців церкви", роблячи акцент на божественних діях, невіддільних від божественної сутності. Сутність, дійсно, непізнавана, але, завдяки енергіям, людині доступне містичне богопізнання на висотах "розумної" молитви. У 1351 р. церковний Собор офіційно затвердив богослов'я Палами. Тим самим, паламізм одержав повну перемогу над варлаамізмом.

* Жиртуєва Н.С. – аспірантка Севастопольського державного технічного університету.

Тільки подібним антиномічним вченням візантійському християнству вдалося витлумачити, не впадаючи в пантеїзм, вихід Бога із своєї трансцендентної сутності, акти божественної творчості, втілення Логосу. В західному християнстві, яке обмежувало Бога рамками його непізнаваної сутності, навпаки, відбувалося постійне балансування на грані між теїзмом і пантеїзмом. Це породжувало суперечливі вчення таких містиків як Микола Кузанський або Мейстер Екхарт. Пантеїзм також став філософською основою Італійського Ренесансу та Північного Відродження.

Як і "отці церкви", Палама не заперечував заняття "зовнішньою філософією". На думку богослова, взагалі то добре прилучитися в молодості до світської науки і словесності, але витончуватися в них до зрілого віку смішно й шкідливо для душі: "Я, говорю, не позбавляю ченців словесного наукового знання, а кличу їх до перевищуючого слово благу..., тому що невідступна молитва до Бога нескінченно вище наукових вправ" [Палама Г. Триади в захисту священно-безмолвствующих.- М., 1995.- С. 8, 147-148]. Вищим авторитетом для Палами були не філософські твори, а Святе Письмо та Святий Переказ, до яких він постійно звертається і цитує на сторінках своїх "Триад".

Помітно відрізняється також антропологія Палами від антропології західноєвропейського гуманізму. Візантійський містик підкреслював, що людина більше всіх інших істот створена за образом та подобою Святої Трійці. Вона також має непізнавану сутність, що складає ядро її особистості, та енергії, завдяки яким здійснюється її життя і творчість. Богослов підкреслював соборне начало у людстві: "Ми усі один одному брати, тому що владика і творець у нас один і він став нашим загальним батьком" [Памятники византийской литературы. IX-XIV вв. - М., 1969. - С. 368].

Основою антропології Палами стала проблема творчості. Тільки у творчості людина може реалізувати свої божественні дари, розкрити свою сутність і стати богоподібною істотою. Проте, на думку містика, здійснити цей подвиг самореалізації самій людині не під силу. Істинна творчість можлива тільки внаслідок "синергії", союзу людини і Бога, в якому людині надається божественна благодать та сила.

Вищою формою творчості, як вважав богослов, є аскетика, за допомогою якої тіло повинне готуватися до майбутнього блаженства: "Якщо тіло покликане разом із душею брати участь у невимовних благах майбутнього життя, воно, безсумнівно, повинно бути причетним йому, в міру можливого, вже і тепер". Метою аскетички

ставало не умертвіння, а "обожнення" плоті, злиття з Богом та споглядання подвижником нетварного ("фаворського") світла.

Таким чином, антропология Палами є розвитком ідей візантійського раннього ісихазму (протоісихазму), в основі якого було закладено прагнення до удосконалення людини й досягнення нею богоподібності.

Навпаки, у західноєвропейському християнстві визнавалося лише існування божественної сутності, що привело до створення "христоцентричного" богослов'я. Італійський гуманізм абсолютизував людину такою, якою вона була в дійсності - з усіма її недоліками і пристрастями.

Проте Палама не обмежувався проповіддю індивідуального порятунку. Він відзначав: "Треба не тільки рятуватися від світу, але рятувати сам цей світ". Візантійський містик став творцем "політичного ісихазму". Паламіти із самого початку заявили про себе як партія громадянського миру, мета якої полягала в тому, щоб не допустити громадянську війну в імперії.

Поруч із Григорієм Паламою візантійський ісихазм XIV ст. був представлений також вченням другого містика - Григорія Синаїта. Він відновив практику духовної молитви на Афоні на початку сторіччя, багато в чому готуючи підґрунтя для діяльності Палами. Але, на відміну від солунського митрополита, Синаїт заперечував необхідність використання "зовнішньої філософії" у богопізнанні. Він, насамперед, істотно доповнив теорію "обожнення" плоті, звернувшись до її психологічної сторони. Містик приділив особливу увагу самоспостереженню та аналізу помислів душі. Керуючись платонівським поділом душі на три частини, Синаїт стверджував, що кожній із них притаманні свої гріхи. На його думку, особливу групу гріхів утворюють уявні: "прилог", сполучення, пристрасть, боріння. Викорінювання цих гріхів складає життєве завдання людини, тому що вона народжується з любові до чуттєвого світу, випереджуючи усі наші діяння.

Таким чином, Григорій Синаїт, на відміну від Григорія Палами, став у XIV ст. систематизатором аскетичної традиції візантійської церкви. У своєму вченні він спирався на ідеї представників аскетичного протоісихазму - І.Сиріна, І.Лествичника, Симеона Нового Богослова. Отже, в пізньому ісихазмі XIV ст. (неоісихазмі) існували два напрямки – паламізм та синаїтство, які мали ряд істотних відмінностей.

Під впливом "ісихастських суперечок" опинилася не тільки візантійська культура. Вчення Палами і Синаїта знайшло поширення

також у Болгарії та Сербії, звідки вони прийшли на Русь за часів "другого південнослов'янського впливу". Ідеї візантійського ісихазму відбилися в ідеології "нестяжательства", засновниками якого були Сергій Радонежський та Ніл Сорський.

У XIV ст. за умов, коли загальне моральне падіння торкнулося і церкви, для того, щоб спасти її від внутрішнього розпаду, необхідна була реформа чернецтва. Кіновія (як спосіб спільножительства) після смерті Феодосія Печерського практично перестала існувати. Найбільш поширеною і простою формою вважалося осібне життя, за якого монастирі були не братерством, а товариством ченців, що мали приватне майно й були об'єднані тільки сусідством, загальним храмом та, іноді, загальним духівником.

Ініціатива чернечої реформи належала митрополиту Олексію, але початок її фактично був закладений Сергієм Радонежським. Саме в Троїцькому монастирі, заснованому Сергієм, почалося відродження кіновії. Перебудова життя відбувалася на основі одного з двох візантійських статутів - Студийського або Єрусалимського. Монастирська реформа на Русі була одним із заходів у глобальному задумі патріарха Філофея по створенню національної держави, яка об'єднала б всіх православних від Візантії до Русі та Литви. Другим кроком патріарха стало призначення нового глави єдиної російсько-литовської церкви - болгарина Кипріяна Цамблака. І Філофей і Кипріян були представниками візантійського "політичного ісихазму".

Троїце-Сергієва Лавра стала першим центром поширення ідей ісихазму в Московській Русі. Безперечно, Сергій у своїй реформі спирався на досвід Феодосія Печерського. Їх об'єднало прагнення наблизитися до морального ідеалу, уподібнитися Христу, що знайшло своє вираження в милосерді, готовності допомагати всім нужденним. Обидва святих взяли за правило вчити не словом, а справою. Автор життя підкреслює, що Сергій "мала же некаа словесы глаголаше, наказая братию, множайшаа же паче делесы сам образ бываше братии", "бе рука его простерта к требующим, яко река многоводна и тиха струями" [Памятники литературы Древней Руси. XIV - середина XV вв. - М., 1981. - С. 332, 368]. Так само, як Феодосій, Сергій прагнув свою діяльність підпорядкувати ідеї Св.Трійці.

Проте між двома святими існували суттєві розходження. Сергій любив "чистоту тілесну і духовну", утримуючись від крайнього аскетизму. Якщо Феодосій охоче приймав від дарувальників села, то Сергій, "пребываше в великом безименстве и нищете, никоего же притяжания имеа, ни сея, ни имени". Тому Сергія можна вважати першим "нестяжателем" та гармонійним виразником московсько-

руського ідеалу святості. Отже, святий не був послідовником певної містико-аскетичної традиції. Можна стверджувати, що у формуванні його світогляду в однаковій мірі брали участь як Візантія, так і Давня Русь.

Вивчення візантійських неісихастів розпочалося в Московській Русі приблизно з XV ст. Особливо широку популярність одержали твори Григорія Синаїта, що знайшло відображення у творах Ніла Сорського – головного ідеолога "нестяжательства" або "заволзького напрямку". Ніл став першим з давніх святих, хто написав про своє духовне життя і залишивши тим у творах повне і точне описання "управління духовним шляхом". Його "Статут" – це систематичний трактат з православної аскетички. Твори Ніла створювалися під впливом ідей візантійських містиків, зокрема Ніла Синайського, Єфрема Сиріна, Симеона Нового Богослова, але насамперед – Григорія Синаїта.

Сорського можна вважати першим московсько-руським високоосвіченим містиком. Він не просто вивчав візантійську традицію, але сміливо її переосмислював та доповнював. На відміну від Синаїта, Сорський припускав можливість використання розуму як знаряддя дослідження Святого Переказу. Він суттєво збагатив психологічну теорію Синаїта. В своєму "Статуті" Ніл проаналізував людські пристрасті, виділив п'ять основних етапів в процесі їх зародження ("прилог", "сполучення", "складення", "полонення" і, власне, "пристрасть"), вчив тому, як треба творити "розумну молитву".

Ідейними супротивниками "нестяжателів" були "йосифляни" начолі з Йосипом Волоцьким. Дискусія між "нестяжателями" та "йосифлянами" розпочалася із-за проблеми монастирського землеволодіння. В XV-XVI ст. їх ріст не був припинений і церква перетворилася в багатого землевласника, що влаштовувало основну частину духовенства. Тільки Ніл Сорський та його послідовники виступили з критикою церкви, відстоюючи принципи нестягання, закладені Сергієм Радонежським. Аскеза убогості була улюбленою формою аскези Ніла. Сорський також критикував храмову розкіш, прагнення до накопичення: "І нам судини златі і срібні не личить мати, також як і інше зайве". Але, на відміну від Феодосія Печерського, Сорський не вважав чернецтво єдиним шляхом порятунку, тому не дотримувався практики крайнього аскетизму. З його точки зору, кращою формою для підтримки "високого життя" є скит - поселення двох-трьох ченців у відокремленому місці. І в цьому він також опирався на візантійську традицію, закладену ще Макарієм Великим.

Загалом "нестяжательство" було оригінальною школою споглядання. Психологічна теорія Сорського, а також його вчення про життя в скиту, "розумну молитву" та "благодатні сльози" були тим новим, що він привніс в московсько-руську містичну практику.

Навпаки, Йосип Волоцький вважав, що "надобно церковные вещи строити, священные иконы и священные сосуды и книги, и ризы, и братство кормити... и нищим и странным и мимоходящим давати и кормити". Безсумнівно, соціальний момент усвідомлюється Волоцьким сильніше, ніж нестяжателями, але збагачення церкви не сприяло зберіганню в ній містичного духу. Так, із чотирнадцяти глав "Статуту" Йосипа дев'ять були присвячені влаштуванню чернечого побуту. У монастирі Волоцького кіновію вдавалося зберігати не завдяки особистому бажанню ченців, а шляхом суворої дисципліни і дотримання букви статуту, що посилювалося постійними посланнями ігумена на гнів Божий. Таким чином, "Статуту" Волоцького і Сорського істотно відрізняються один від одного. Життя Йосипа замовчують містичний бік життя ігумена, акцентуючи увагу на його суспільній діяльності.

Твори Волоцького загалом мають старозавітну орієнтацію, де вище євангельської любові і свободи ставляться старозавітний Закон, Статут і Організація. Подібна позиція сприяла опісля, по-перше, формуванню ідеології російського самодержавства, а, по-друге – догматизації Російського православ'я. Проте, віддавши перевагу Старому Завіту, Йосипові прийшлося переглядати основи євангельської моралі, щоб не порушувати догмат богосиновства і з'ясувати очевидне протиріччя між Богом Старого і Нового Завіту. Волоцький створив нову христологію, проголошуючи свою славнозвісну максиму: "Не усе, що створив Христос, личить творити нам, і чого не створив Христос, не творити нам". Фактично Йосип відмовився від головного постулату євангельської моралі - ідеї наслідування Христу, порушуючи тим самим зв'язок із патристичним вченням. Від доктрини Волоцького один крок був до теорії "двох істин" Івана Грозного, який об'явив себе "земним богом".

Йосип також був творцем "вчення про підступництво Боже", відповідно до якого Бог діє не тільки благом, але й хитрістю, щоб запобігти підступництву злих сил. Так, Волоцький виправдовував свою позицію щодо еретиків, яку доводив у праці "Просвітитель". Він посилався тут на досвід боротьби з еретиками візантійських царів з тим, щоб довести московському цареві необхідність нещівної боротьби з ними.

Таким чином, візантійський неосихазм XIV ст., представлений богослов'ям Григорія Палами та Григорія Синаїта, був синтезом ідей офіційного (поміркованого) та аскетичного напрямків, що зробило його впливовим релігійним вченням та ідеологією візантійської церкви XIV ст. Тим самим неосихазм подолав однобічну містичну спрямованість, заявивши про себе як "політичний ісихазм". Ісихазм, звертаючись до людини і стверджуючи необхідність її вдосконалення, містив у собі потужне гуманістичне начало. При цьому допускалося не тільки містичне злиття з Божеством, а й єднання подвижника із всім світом, що ставало реалізацією ідеї Св. Трійці. Ісихазм був різновидом християнського неоплатонізму і мав безпосередній зв'язок з ідеями античності, переробленими в епоху патристики.

Московський ісихазм (або "нестяжательство") є дальшим розвитком ідей візантійського та киеворуського ісихазму. Засновником "московського ісихазму" був Сергій Радонежський, який відродив аскетичну школу, закладену Феодосієм Печерським. Проте своє теоретичне оформлення "нестяжательство" одержало лише у творчості Ніла Сорського. "Нестяжательство" загалом було оригінальною школою споглядання. "Нестяжателі" прагнули проводити в життя ідею Св. Трійці як єдності людини з Богом і "тварним" світом. Отже, візантійський ісихазм мав значний вплив на вчення Сорського як у своїй аскетичній, так і в патристичній традиції. Неосихазм був сприйнятий тут, насамперед, у формі вчення Григорія Синаїта. Складна догматика та "фавористика" Григорія Палами не знайшла в Москві поширення. Це з'ясовується відсутністю високоосвіченої богословської еліти в Московському царстві.

"Нестяжательство" не змогло перемагти, тому що не було підтримано основною частиною духівництва, проте воно вплинуло на культуру Московської Русі XIV-XV ст. Вчення Йосипа Волоцького відійшло від традиції візантійського та киеворуського ісихазму. Воно орієнтувалося на Старий Завіт і закладало основи секуляризації в московській культурі. Перемога йосифлянства стала причиною розриву з традицією ісихазму та утвердження раціоналізму в середньовічній московсько-руській культурі.

Таким чином, "ісихазм" як феномен духовного життя може бути розглядатися як у вузькому, так і в більш широкому смислі цього слова. Ісихазм як мистецтво "розумної" молитви, спрямованої на містичне богопізнання, був витворений візантійськими аскетами Антонієм Великим, Ісааком Сиріним, Іоаном Лествичником, Симеоном Новим Богословом, Григорієм Синаїтом. Проте ісихазм у більш широкому смислі цього слова, як вчення про перетворювання

("обожнення") людини, був створений одночасно представниками патристичного та аскетичного напрямків у візантійській культурі IV-XIV ст. Усвідомлений в такий спосіб ісихазм містив у собі потужне гуманістичне начало, звертаючись до людини і стверджуючи необхідність її вдосконалювання. При цьому допускалося не тільки містичне злиття з Божеством, а й також єднання подвижника із всім світом, що ставало реалізацією ідеї Св. Трійці. Ісихазм був різновидом християнського неоплатонізму і мав безпосередній зв'язок з ідеями античності, переробленими в епоху патристики.

Києворуський ісихазм розвивався насамперед під впливом ідей аскетичного візантійського протоісихазму і був спрямований на практичне досягнення "обожнення" плоті. Засновником давньоруського ісихазму може вважатися Феодосій Печерський, який творчо переосмислив ідеї візантійського протоісихазму, пристосовуючи його до давньоруської дійсності. Він вважав чернецтво єдиним шляхом порятунку, тому дотримувався суворої аскетичної практики. Проте Феодосій став творцем ідеалу діяльної святості, тим самим стверджуючи в києворуській культурі ідею Св. Трійці. Ісихазм, як вчення візантійських отців церкви про "обожнення плоті", мав значний вплив на світогляд Кирила Туровського, який намагався синтезувати ідеї патристики із києворуською духовною традицією, а також виробити моральні орієнтири самовдосконалення людини. Отже, для києворуського ісихазму була характерна моральна спрямованість. Проте він не мав значного впливу на культуру і церкву Київської Русі, що пояснюється міцною усталеністю язичницьких традицій.

Розвиток візантійської та давньоруської культури відбувався відповідно до загальних закономірностей культурно-історичного процесу. На першому етапі у Візантії IV-XII ст. та в Київській Русі відбулося становлення двох основних напрямків - офіційного (поміркованого) й аскетичного. Культура цього періоду відрізнялася діалогічністю і прагненням до синтезу християнської та язичницької традицій. Проте на другому етапі від офіційного богослов'я відокремився "антикізуючий" (проязичницький) напрямок, який був наслідком усталеності язичницької традиції в культурі Візантії і Русі XII-XV ст. Культура східнохристиянського світу набула на цьому етапі риси дуалізму, що знайшло своє вираження в протистоянні аскетичного та "антикізуючого" напрямків.

СПЕЦИФІКА ІСЛАМУ В КРИМУ У XV - ПЕРШІЙ ПОЛОВИНІ XVIII СТОЛІТТЯХ

Сьогодні багато вітчизняних дослідників намагаються знайти і донести до широких верств населення дійсну історію релігійного життя і формування культурних традицій народів Криму.

Багатотисячолітній процес змішання народів, що наповнювали півострів із Середземномор'я, Іранського плоскогір'я, Малої і Середньої Азії, Кавказу, Сибіру і Західної Європи, неминуче вів до зникнення старих і виникнення нових етнічних груп. Так на підрунті обживших раніше Крим народів, а пізніше тюркомовних та татаро-монгольських племен, що переселилися до Криму в середньовіччі, сформувалася кримськотатарська народність. Шляхом метисації та асиміляції виникли етнічні групи кримчаків, караїмів, греків-урумів.

Перша хвиля монголо-татар прийшла на Кримський півострів у 1223 р. Протягом XIII століття майже весь Крим, за винятком гірської і прибережної частин, був зайнятий різноплем'яною Ордою тюркомовних народів. Розпочався тривалий процес тюркизації населення півострова. Мовою міжнаціонального спілкування для всіх народів Криму стала кримськотатарська мова.

Після розпаду Золотої Орди в 1428 р. утворилося Кримське ханство з династією Гирейів із роду Чингисидів на чолі. До ханства входив сам Кримський півострів, землі Північного Причорномор'я і Кубані. Іслам, запроваджений на півострові в XIII-XIV століттях сприяв зміцненню державності і сміливо входив у свідомість, побут і традиції кримськотатарського народу, що знаходився на етапі свого формування. Проте вже в 1475 р. турки окупували всю гірську частину Криму, Кафу, Гезлеве, Мангуп і Чембало. Кримське Ханство стало васалом Османської Імперії. Султан був не тільки сюзереном, але і верховним главою мусульман Криму. Поступово йшов процес формування феодальних відносин, зміцнення влади родової знаті (беїв-карачеїв).

Проблема взаємозв'язку світської і духовної влади в мусульманському середньовічному суспільстві трактується неоднозначно. На відміну від традиційного мусульманського розуміння держави як релігійно-політичного об'єднання, для тюркських народів було характерно сприйняття держави як чисто політичної спільності.

* Бойцова О.С. – аспірантка Севастопольського державного технічного університету.

Тому вони вважали природним право правителя, який одержав свою владу від Аллаха, видавати закони, що ґрунтувалися на звичаях народу і визначалися потребами держави.

У ісламі не було догматизованої офіційної церковної структури і інституту рукоположення. Проте фактично в ісламі склалася своя церковна ієрархія і склався цілий шар духівництва. З утворенням феодальних держав в кожній з них виникло цілком самостійне внутрішнє управління релігійними справами.

Процес ісламізації Кримського півострова завершився в XV сторіччі. Мусульманське духівництво в Криму було дуже численним. Місцева релігійна влада і відповідні організації розділилися на 3 гілки:

1) шар власне служителів культу, діяльність яких була пов'язана з мечетями;

2) прошарок законодавців і відповідні релігійно-судові установи, відповідальні за праворегулювання;

3) шар духівництва, зайнятий справою релігійного просвітництва.

З розвитком культу святих з'явився ще один прошарок - людей, що обслуговують святі місця. Самостійне місце в структурі релігійних організацій займали суфійські громади, що функціонували незалежно від офіційної релігійної влади.

На чолі місцевого мусульманського духівництва стояв муфтії, як вища духовна особа після халіфа - турецького султана. Світську ж владу тримали у своїх руках намісники султана - Кримські хани з династії Гиреїв. У інскрипціях Кримських ханів згадувалися такі представники духівництва: мударриси (вчителі богослов'я), кадїї (судді), шейхи (голови мусульманських духовних братств), муедзини (служителі мечетей, які виголошували заклик на молитву). Судячи з ханських підтвердних ярликів, обсяг конкретних пільг служителям культу поступово збільшувався, тобто роль мусульманського духівництва в житті кримського суспільства постійно посилювалася [Смирнов В.Д. Татарско-ханские ярлики из коллекции Таврической ученой архивной комиссии.- Симферополь, 1917.- С. 3-7].

Важливим джерелом існування для мусульманського духівництва в Криму були вакфи - форма невідчужуваної власності, яка призначалася державою або окремою особою на релігійні або добродійні цілі. Вакуф міг складатися з рухомого чи нерухомого майна, прибуток із якого йшов на утримання релігійних, добродійних і навчальних установ. У Криму існували як духовні, так і приватні види вакфів: ебнай-вакуф (успадковувався по чоловічій лінії); евляд-вакуф (успадковувався і по чоловічій, і по жіночій лініях); ебнай-вакуф биоктен-биок (надавав право спадкування старшому в роді по чоловічій статі); евляд-вакуф

биюктен-биюк (зберігав право спадкування за старшим у роді, але без вказування на стать) і бейлик (переходив до старшого в роді тільки по чоловічій лінії). Існував особливий вид змішаного вакуфа: його фундатор у заповіті вказував, що при припиненні нащадків по чоловічій статі вакуф повинний був перейти до жіночої лінії. Якщо родове спадкоємництво взагалі припинялося, приватний вакуф ставав духовним [Абдулаева 3.3. Частные вакуфные землевладения в Таврической губернии. //Культура народов Причерноморья.- 1997. - № 2.- С. 89-91].

Найбільш численним було мусульманське духівництво, яке обслуговувало мечеті і навчальні заклади, що існували при них - мектебе (початкові школи) і медресе (школи вищого ступеня). Всього в Криму до середини XVIII сторіччя було побудовано 1531 мечеть, 35 мектебе, 25 медресе. У Бахчисараї, як резиденції ханів, було побудовано 29 мечетей, 3 медресе, 8 мектебе; в Ак-Мечеті (Сімферополь) - 7 мечетей, 3 мектебе і 1 медресе; у Гезлеві (Євпаторія) - 21 мечеть, 7 мектебе; у Карасу-Базарі (Білогірськ) - 17 мечетей, 3 мектебе [Таврические губернские ведомости.- 1884.- № 119].

Кримськотатарські мечеті споруджувалися, зазвичай, однією добродійною особою або цілими громадами на тій підставі, що не існує вище блага, аніж побудувати будівлю для звеличення Аллаха. Окремі будівники храмів користувалися в татар великою пошаною і називалися «баніями». Банійством надзвичайно дорожили і намагалися не дозволяти кому-небудь другому ремонтувати мечеть, побудовану предками. У Криму будувалися мечеті двох типів: парафіяльні і соборні.

Цікаві відомості про мусульманське духівництво і кількість керованих ними мечетей і медресе надав російському уряду в 1783 р. Мехмет-бей Ширинський. Так, наприклад, при соборній мечеті в Кафі Буюк-джами існувало таке духівництво: один хатиб, два мулли, чотири муедзини. Про Бахчисарайську ханську мечеть повідомляється, що при ній знаходилися: один хатиб, два мулли, шість муедзинів і один мутефеллі (староста при мечеті). Крім того, при цій мечеті існувала обслуга із тридцятьох повсякденних читців Корана, десятьох читців Корана у святкові дні, двох бібліотекарів і вчителі богослов'я.

На утримання муфтія, духівництва і мечетей ханська скарбниця щорічно відпускала 6371 крб. 85 копійок, на утримання медресе - 12 крб. Духівництво соборних мечетей одержувало платню значно більшу, аніж духівництво звичайних парафіяльних мечетей. Так, наприклад, на утримання Ханської Бахчисарайської мечеті відпускалося 468 крб. у рік, іншій Бахчисарайській мечеті, так званій мечеті Крим-гірей Хана, - 97 крб. 30 копійок, а Судакської ще менше -35 крб. Інші прибутки духівництва, як у містах, так і в селах, одержувало від прибутків вакуфів

або за рахунок прихожан [Памятная книга Таврической губернии, изданная Таврическим губернским статистическим комитетом. /Под ред. К.В. Ханатского.- Симферополь, 1867.- С. 20-25].

Все, що пов'язувалося з мектебе і конфесійною освітою у мусульман, носило священний характер. Утримувалися мектебе, зазвичай, на засоби мусульманської громади. Посади вчителів мектебе виконували не тільки представники місцевого мусульманського духівництва, але і члени їхніх сімей. Так, учениць могла виховувати дружина, дочка мулли і т.д. Також могли викладати в мектебе люди, що здійснили паломництво до святих місць - хаджи, також сохти (студенти медресе), а також достатньо освічені члени місцевої мусульманської громади. Часто приміщення для мектебе виділяли при мечеті або при будинку мулли, вони були не пристосовані для навчальних занять і не задовольняли своєму призначенню. Головною метою навчання було читання Корана арабською мовою. Хоча система навчання багато в чому потребувала вдосконалення і реформування, давні мектебе зіграли важливу роль в історичній етнопедагогіці кримськотатарського народу.

Духівництво обиралося на свої посади народом, як і імами, мулли обиралися громадою того села, куди запрошувалися. При відсутності духовенства навіть мирянин міг бути обраний у муфтії і духівники.

Всі представники духівництва у кримських татар носили відмінне від мирян убрання, що складається з каука (довгий сукняний балахон) і чалми. У муфтія комір балахона обшивався золотом і повинний був бути зеленого кольору. Кади-ескер одягався так само, але без золотої обшивки. Кадії вдягалися в малиново-червоний балахон і чалму, на плечах - червоний шарф. Хатипи і мулли могли вдягатися в мирський костюм або в костюм духівництва того кольору, що давався йому за походженням. У татар існують два кольори, яким вони надають особливе значення: червоний і зелений, які належать нащадкам Мухаммеда від його дочки Фатими.

У випадку відсутності мулли його обов'язок виконував муедзин, а якщо не було і його, то кожний знаючий напам'ять установлені для намазу молитви, мав право зайняти місце на меграбе і керувати молільниками.

Хан і Кади-аскер призначали кадіїв в основні райони Криму, що називалися кадїликами. Проте в чотирьох кадїликах (Кафе, Судаку, Мангупі й Ени-кале) кадїів призначав турецький султан. Дворянство мало свої особливі суди, рішення яких затверджувалися кади-аскером і муфтієм. Окремі суди мали мусульманське духівництво і іновірці. З розвитком міст з'являлися особливі міські судді шегер-кади, що призначалися також кади-аскером. Питання внутрішнього управління,

оголошення війни, набору війська вирішувалися в державній раді – дивані [Смирнов В.Д. Крымское ханство до XVIII в.- СПб, 1887.- С 8-20].

Судочинство в Криму проводилося за правилами шариату. У своїй структурі шариат охоплює, крім власне правових норм, питання релігійної обрядності, культу і моральні норми, яким надається ранг закону. Шариат найбільш чітко відбив у собі всі сторони соціально-економічних, політичних і ідейних підвалин розвинутого феодального суспільства. Шариат містить у собі багато релігійно-культових, обрядових і моральних вимог, підіймаючи їх до рангу закону з установленням суворого контролю за їх виконанням і визначенням мір покарань за їх невиконання, що є властивим тільки ісламу. Таким чином, у Криму, на відміну від Османської Імперії, існував поділ світської і духовної гілок влади [Мейер М.С. О соотношении светской и духовной власти в Османской политической системе в XVI-XVIII вв. //Ислам в истории народов Востока.- М., 1981.- С.51-62].

Під впливом ідей і норм ісламу формувалася національна культура кримських татар, їх побутові і народні традиції, мова, спосіб життя, система освіти та виховання дітей, розквітли мистецтво, писемність, архітектура. Мусульманська цивілізація Криму відрізнялася високим ступенем віротерпимості. Наприклад, християнський Успенський собор біля Бахчисараю, що був опорою православної церкви в Криму, до початку турецького протекторату користувався не тільки матеріальною підтримкою правителів ханства, але і просто авторитетом серед багатих татар. У тарханних ханських ярликах згадуються фінансові пільги, надані караїмським громадам. У Кафі в дотурецький період існувало 17 католицьких храмів і 2 монастирі з латинськими школами при них, грецькі храми і монастирі, вірменські, російські церкви, єврейські і караїмські молитовні будинки. Хаджи-Дивлет Гирей жертвував чималі гроші на християнські монастирі, ставив свічки перед ликом Успенської Божої матері перед походами на степовиків-кочівників. У 1428 р. у Партениті була споруджена православна церква повністю за кошти Кримського ханства.

Важливими подіями в релігійному житті кримських татар були свята Рамазан-байрам і Курбан-байрам. Крім звичайних свят кримські татари відзначали чотири священних вечори, два з яких називали арифами, а інші - намазами. В пам'ять про пророків відзначали Ашер. Кожне правове і сімейство готувало великий казан шорби з пшениці, квасолі і сушених фруктів, що їли разом із бідняками і із сохтами (семінарстами), які одержали від муфтія дозвіл обходити домівки мусульман і співати священні іляхи (гімни на честь Мухаммеда і Якуп-пейгамбера - Івана Хрестителя) [Кондараки В.Х. В пам'ять столетия

Крыма. Этнография Тавриды. В 2-х т.- М., 1883.- Т. 2. - С.112-170].

В мусульманських релігійних обрядах Криму затвердилося декілька різновидів музики: азан - заклик до молитви, читання речитативом Корану (таджвид) і дикр (зикр) - вид культових екстатичних співів, що використовувалися суфіями. Крім них існували й інші види релігійних пісень: читання на розспів духовних віршів класичної поезії; музичні розповіді на релігійні сюжети. До них відносилися і мелодійна декламація іншад під акомпанемент ребаба (струнний інструмент); деякі обрядові жанри, що пов'язані з релігійною стороною національного ритуалу. До числа останніх відносилися і іляхи, що одержали широке поширення в Криму. Іляхи існували і у деяких мусульман Кавказу, зокрема осетин. За рубежем вони мали достатньо широке поширення (Туреччина, Іран). Кожний народ виконував іляхи на рідній мові з використанням деяких арабських слів-термінів і релігійних оборотів промови, узвичаєних і відомих у мусульманському світі.

Іляхи в перекладі з арабської мови означали божественні. Судячи з їх змісту і призначення, іляхи могли класифікуватися як релігійні пісні-гімни. На відміну від інших пісень іляхи містили в собі певні риси місіонерства. У них були закладені традиції духовного перетворення людини. Іляхи постійно нагадували людям про їхню відповідальність перед образом Всевишнього, змальовуючи муки, що могли їх очікувати в потойбічному житті. Всі вони були побудовані у формі звернень: до Аллаха, до Землі, до Людини, до Світу, тим, хто пішов із цього життя і до тим, кому належить звідси піти, до рідних і близьких, котрих розділила смерть, до друзів. Існували іляхи повчального й оповідального характеру, де особливе місце приділялося пророку Мухаммеду.

Широко були поширені в кримських татар мевлюди (від арабського - дитя), що у багатьох мусульман виконувалися зазвичай на місяць рамазан (місяць народження Мухаммеда). У Криму мевлюди, що супроводжуються язичницькими ритуалами, були невід'ємною частиною молитовних процесій. Мевлюд містив автобіографічні дані Мухаммеда і його сім'ї і виконувався у кожного народу своєю національною мовою.

Крім того, у народі були поширені іляхи, що виконуються одною особою й в інший час (поза мевлюдом). Їх інтонаційна орнаментика більш складна, а метроритмика вільна (мабуть, цим і було викликано їх сольне виконання). Мелодичні типи іляхів могли переходити з одних текстів в інші. Чіткий, одномірний ритм іляхів був викликаний перебиранням релігійних чоток під час їх виконання. Деякі іляхи в подібних випадках виконуються і сьогодні.

Більш стійко зберігалися в народі іляхи, що виконуються при обмиванні небіжчика, так звані «Су селячи» (водяна милість). У

залежності від районів Криму вони мали різні варіанти виконання. Обряд відспівування небіжчика був своєрідним оплакуванням того, хто пішов з життя. Вони містили прохання до всевишнього про милосердя, відпущення гріхів, а також бажання уникнути випробувань і подяку усім, хто прийшов провести його в останню дорогу [Там само].

Іслам суворо забороняв голосити над необмитим тілом небіжчика, тому в побуті кримських татар цей обряд знайшов дещо іншу форму: виконання пісень іляхів відбувалося не перед небіжчиком, а в сусідній кімнаті. Згодом у ряді районів іляхи стали виконуватися безпосередньо перед покійниками. Незважаючи на те, що пророк Мухаммед заборонив спів і плач над покійниками, у Криму, крім «Су селячи», що входила в обов'язкову процедуру поховального обряду, виконувалися пісні-голосіння ще до обмивання. Цей ритуал у ряді місць півострова (особливо на Південному узбережжі Криму) стійко зберігався.

Іляхи використовувалися і у весільному обряді. Так, існували іляхи, що виконуються під час фарбування червоною хною волосся, долонь, нігтів рук і ніг, ступнів нареченої, а також у ритуалі голення нареченого. Особливі іляхи співалися, коли проводжали нареченого в кімнату нареченої.

У кримських татар були поширені й інші види іляхів, зокрема, що виконуються воїнами при бойових походах і під час проводів синів-воїнів на битву. Виконувані селянами, вони містили побажання і нагадування про те, за що вони йдуть битися. Сьогодні збереглися тільки ті іляхи, що використовувалися у весільних і поминальних обрядах. Подальше дослідження і розкриття специфіки жанру іляхів допоможе краще пізнати звичаї і традиції кримських татар.

Особливе місце в мусульманській традиції Криму займав культ святих, тому в різних районах Криму з'являлися святі місця (азиси) і цілий штат служителів, що доглядали за ними. Азис, як правило, носив назву тієї місцевості або тих особливих чудес, що приписувалися святому. Над Азисом читали сури Корана, молитви з проханнями до святого, здійснювали неодноразовий обхід навколо могили, ритуальне обмивання, брали землю, що вважалася цілющою, освячували дитяче намисто від зурочення і т.д. При деяких Азисах існували медресе й оселі дервішів - теккіє, служителі яких доглядали за могилою. Іноді на гроші тих, хто зцілилися, споруджувалися величні дюрбе (мавзолеї).

Таким відомим святилищем є Уч-Азис (трьох святих) біля Бахчисараю. У передмісті Бахчисараю ушановували Азис Аджидер-мелек-султана, який за легендою служив воїном у Мухаммеда і був посланий їм у Крим проповідувати Коран. Йому належала власноручно написана Мухаммедом молитва проти всяких хвороб, яку він продавав

хворим. За свідченням В.Х. Кондаракі наприкінці ХІХ сторіччя ця молитва належала місцевому шейху, який продовжував торгувати нею вже під назвою «Золота молитва» [Там само].

Одним з таких святих місць був Кирк-Азис, що знаходився недалеко від села Каясти (північніше селища Зуя). За сказанням там були поховані сорок мучеників, що загинули на війні. Кримські християни також ушановували цю святиню і вказували на легенду про сорок юнаків, що загинули за проповідь святого писання. Инкерман-Азис знаходився на плато біля стін стародавньої фортеці Каламита в межах сучасного Севастополя. Паломництво до цього Азису, як правило, відбувалося у вересні, проте багато правовірних відвідували його цілий рік.

Кримське ханство в середні віки було впливовою силою Східної Європи. Проте, знаходячись між Османською і Російською імперіями і виступаючи буфером у їхніх сутичках, Кримське ханство відставало економічно і до кінця ХVІІІ сторіччя було не здатне стримувати просування Росії, яка шукала вихід до Чорного моря. З 1783 року розпочався новий період історії Криму в складі Російської імперії. Іслам варто назвати одним із чинників, які сприяли збереженню етнічної самобутності кримськотатарського народу.

Для того щоб зберегти свою самобутність, зміцнити самосвідомість етносу, кримськотатарському народу було необхідно об'єднатися навколо єдиного духовного стрижня. Саме іслам став основою формування нових ідеалів, традицій і культури кримських татар.



НОВІ РЕЛІГІЙНІ РУХИ

*В.Соловійов** (м. Харків)

ВИДИ КЛАСИФІКАЦІЇ НОВИХ РЕЛІГІЙНИХ РУХІВ

Огляд сучасних публікацій з питань нових релігійних рухів (НРР) викликає у дослідника почуття невизначеності. Яку б статтю чи науковий огляд ми не взяли, скрізь зустрічаємо діаметрально протилежні судження з приводу одного й того ж явища, яке навіть не визначене. Виникає питання: чи існує взагалі методологічна програма дослідження даного феномена? Чи можливий всебічний аналіз цього явища, зокрема побудова задовільної класифікації? Тут можна згадати слова відомого дослідника М. Мюллера про те, що в основі всякої справжньої науки лежить класифікація, і якщо нам не вдасться класифікувати релігійні вірування, доведеться зробити висновок, що наукове вивчення релігії неможливе.

Тим більше це стосується НРР - явища ще не вивченого до кінця. “Це одна зі складних тем..., - пише А. Дворкін. - При такій плінності й еkleктизмі дуже важко створити працюючу класифікацію” [Дворкін. А. Введение в сектоведение.- Н. Новгород, 1998. - С. 20-24].

У спеціальній літературі, присвяченій опису НРР, можна зустріти різні прийоми їх групування та, відповідно, різні категорії, що так чи інакше відображають наукові погляди авторів, які їх застосовують. Але важко знайти в науковій літературі теоретично обґрунтовану і логічно витриману систему класифікації релігійних явищ. Така система, однак, необхідна, причому не тільки для суто формального розбиття фактичного матеріалу на групи для зручності опису. Ні, справжня наукова класифікація повинна дати більше – вона має підвести дослідника до розуміння самої сутності та походження тих явищ, які він вивчає. А для цього класифікація повинна спиратися на систему таких понять, що відображають суттєві риси досліджуваного явища.

* Соловійов В.Г. – викладач Харківського Державного Аерокосмічного Університету імені М.Є.Жуковського.

В цілому розглядаючи більшість досліджень з класифікації НРР, на нашу думку, слід звернути увагу також на особливості методологічних позицій їхніх авторів. Тобто, для того, щоб відповісти на питання про задовільність тієї чи іншої класифікації, слід спершу звернути увагу на процес мислення самого дослідника, який підходить до вирішення даної проблеми з певними застереженнями. [Соловьев В.Г. Методологические вопросы классификации новых религиозных движений // Вісник Харківського університету.- №456.- Х., 2000.- С. 293-296]. Саме відмінності у способах мислення створюють різні форми класифікації. Тому керівною для нас тут є логіка.

З формальної логіки витікає, що процедура побудови класифікації ототожнюється у різних авторів з двома різними процесами – поділом поняття чи “сортуванням речей”. З чим же конкретно треба працювати: з об’ємом (змістом) поняття чи з реальними об’єктами? У першому випадку ми будемо начебто обмежені вже наявним у нас знанням і поділ будемо здійснювати на підставі тих чи інших зафіксованих у змісті понять ознак цих об’єктів (але поняття НРР так досі ще ніде не визначене). У другому випадку обмежень начебто немає.

Але для поділу, що входить до складу сортування немає власних підстав ні відносно того, що має складати підставу поділу, ні стосовно відносин членів поділу. Справа пізнання може тому полягати тут лише в тому, щоб, з одного боку, упорядкувати знайдене в емпіричному матеріалі особливого, а з іншого – через порівняння знайти його загальні визначення. Ці визначення тоді визнаються підставами поділу, які можуть бути також різноманітні, як можуть мати місце різноманітні поділи відповідно цим підставам.

Для цього перша вимога полягає в тому, щоб предмет дослідження розглядався у формі загального поняття. Саме загальне має розподілятися на особливості. Притаманний поняттю рух від загального до особливого є основою систематичного пізнання. Тому якщо взяти нові релігійні рухи як предмет дослідження і прослідкувати, те, і як вони у своєму розвитку проходять ступені свого визначення до свого поняття, то тоді ми отримасмо особливу, проміжну групу класифікацій. Ті ступені, які пройде досліджуваний об’єкт, і є окремими підставами поділу і можливими його характеристиками. За формою це:

1. *якість, кількість, міра* – категорії логіки буття;
2. *сутність, явище, дійсність* – категорії логіки сутності.

Крім розуміння того, що являє собою класифікація, необхідно ще торкнутися ряду правил, що висуваються до неї як до логічного продукту. В формальній логіці розрізняють правильний і неправильний поділ.

Поділ є правильним, якщо він задовольняє таким п'яти вимогам, що називаються в теорії поняття також правилами поділу:

1. Поділ повинен відбуватися за однією підставою. Ця вимога не виключає того, що підстава поділу може являти собою сполучення двох або навіть більшу кількість різних підстав. При порушенні цієї підстави говорять, що поділ суперечливий або просто, що “поділ відбувається не за однією підставою” або відбувається змішування підстав”.

2. Одержані при поділі поняття мають бути попарно несумісні. Помилка, пов'язана з порушенням (2), полягає в тому, що “члени поділу не виключають одне одного”.

3. Члени поділу, як класи, повинні вичерпувати обсяг вихідного поняття, тобто їх об'єднання має бути рівне цьому обсягу.

4. Жоден з членів поділу не може бути порожнім класом. Умови (3) та (4) об'єднуються у вигляді однієї вимоги – пропорційності поділу (відсутність рівності між обсягом поняття, що поділяється, і сукупністю членів поділу). При цьому у випадку порушення (3) непропорційність полягає в тому, що поділ виявляється “занадто вузьким”, а недотримання (4) означає, що поділ “занадто широкий” (тобто в його склад включаються класи предметів, які відсутні у змісті поняття, що поділяється).

5. Поділ має бути безперервним, тобто всі його члени є найближчими видами вихідного поняття, що виділяються за обраною підставою. Порушення цієї умови характеризується як “стрибок у поділі”. Зрозуміло, наведені правила є формальними наслідками різних поділів, але в свою чергу вони нам можуть допомогти для логічної оцінки існуючих класифікацій – як засіб наукової рефлексії. Тому як правило, в науковій літературі оцінка тієї чи іншої класифікації по суті завжди доповнюється оцінкою її відповідності формально-логічним вимогам, дотримання яких розглядається як обов'язкова вимога її правильності.

Тепер розглянемо множину класифікацій НРР, об'єднані в групи по тій підставі, що використовувалася для їхньої побудови:

Категорія якості. Якість є в першу чергу тотожна з буттям визначеність, так що дещо перестає бути тим, що воно є, коли воно губить свою якість.

Це – найперша категорія, через яку може бути визначений і представлений будь-який НРР. Більшість релігійних груп дуже часто користуються таким представленням себе. Тут ця категорія отримала тотожне найменування “шляху”, тобто те чи інше релігійне новоутворення розглядає себе як один із шляхів пізнання Бога. Прикладами можуть бути праці А.Ровнера, І.Калінаускаса, Г.Гурджієва, Д.Форчун, А.Бейлі, А.Сидорського та інших.

Так більшість езотеричних шкіл поділяє думку, що всі релігії стикаються між собою на рівні езотеричних вчень, які існують всередині кожної з них. Для прикладу часто згадують, що в ісламі є суфізм, в іудаїзмі – каббала, в християнстві – ісихазм. При цьому, зазначається, що дослідник знайде в цих “внутрішніх” вченнях більше подібностей, ніж відмінностей, у той же час як у “зовнішніх” релігіях подібності можна перерахувати на пальцях. Все це, на їх думку, свідчить про існування певної “Примордиальної традиції” – довічної та єдиної істини, від якої беруть початок “внутрішні релігійні вчення”. “Зовнішні” вчення є похідними від “внутрішніх” вчень. Але в кожній новій похідній традиції виступає у все більше й більше перекрученому вигляді. На цій основі лідери цих рухів висувають певну типологію шляхів для пізнання істинної традиції. У Г.Гурджиева – шлях факіра, шлях монаха, шлях йоги і синтетичний єдиний шлях [Успенский. Четвертый путь.]; в йогичній школі А.Сидорського існує такий поділ: релігійні, магічні, бойові і власне йогичні [Сидорський А. Йога восьми кругов.- К., 1996.- С. 49-58]; у школі Калінаускаса – шляхи впливу, шляхи медитативні, шляхи хитрої людини і шляхи трансформації [Калиунаскас И.Н. Духовное сообщество.- К., 1992.- С. 71-122]. У А.Ровнера – метод Марфи, хатха-йога, шлях віри, шлях інтелекту або шлях Марії, шлях стародавніх утаємничувачів, описаних у О.П. Блаватської, метод “звільнення від пилу”, метод “бокового зору” і метод собаки або хитрої людини.[Ровнер А. Третья культура.- СПб., 1996.- С. 38-47]. Не слід думати, що такі типології зустрічаються в езотеричних школах. Наприклад, товариство “Свідомість Крішні” визначає себе як особливий різновид бхакті-йоги, “Біле Братство” Айванхова – “сурья йога”, послідовники О.Реріх – “Агні-йога” тощо.

Таким чином, визначаючи себе, багато послідовників таких рухів змогли виробити на цьому рівні спільний погляд, що дозволяє представників різних груп розуміти одне одного. Але проблема виникає на рівні академічного релігієзнавства. По-перше, немає відповідності такої типології науковій. По-друге, неорелігійні утворення, що виникають, самі себе визначають, набуваючи тієї чи іншої форми, а академічне релігієзнавство без ретельної рефлексії використовує такі безпосередні уявлення НРР для створення своїх власних узагальнених класифікаційних схем, які, крім формального розбиття, більше нічого собою не являють. Тут присутня плеяда відомих вчених-дослідників феномена НРР. Так, П.Гуревич виділяє такі типи: євангелічні вчення, східні культури, окультизм і сцієнтологічні (наукоподібні) погляди [Гуревич П.С. Нетрадиционные религии на Западе и восточные религиозные культуры.- М., 1985.- С. 5-6]; В.Миловидов – неохристиянство

і неоорієнталізм [Миловидов В.Ф. Новые религиозно-мистические культы // Молодежь, религия, атеизм.- М., 1984.- С. 153]; Л.Митрохін – новітні варіанти християнства, групи, що йдуть зі сходу, групи, що практикують духовні вправи, психотерапевтичні сеанси і процедури [Митрохін Л.Н. Религия “Нового века”.- М., 1985.- С. 7-8]; Л.Філіпович – неохристиянські релігії, групи східного типу, езотеричні об’єднання, неоязичництво, сайєнтологічні рухи [Філіпович Л. Неорелігії в Україні у контексті свободи віровизнання // Українська правнична фундація.- К., 1996.- С. 60-63]; В.Єленський – неоорієнталістичні, синтетичні, неоязичницькі, християнські групи західного походження, сцієнтичні, теософські, психотерапевтичні культури, замкнені корпорації (деструктивні чи тоталітарні секти) [Єленський В.Є., Перебрєнесюк В.П. Релігія. Церква. Молодь.- К., 1996.- С. 119-120]. Використовуючи подібні поділи в науковій, довідковій, навчальній літературі, академічне релігієзнавство припустилося, на наш погляд, помилки. Так:

1. З формально-логічної точки зору в ряді класифікацій здійснено неправильний поділ, особливо в останній схемі (дивись вище наведені правила поділу) – порушення єдиної підстави поділу, можливий перетин об’ємів видових груп тощо.

2. Подібні класифікації за своїм смислом не є закінченими – виникнення якогось найновішого різновиду релігії буде примушувати дослідника вводити або новий видовий клас, або відносити його до невідповідного (тобто межі визначені емпірично);

3. Подивимось на зміст видових класів, що підлягають поділу. Вони наповнені абстрактними, узагальненими назвами. По-перше, послідовники О.Блаватської, Д.Андрєєва – це не рухи з конкретними назвами. По-друге, коли описують неохристиянські групи, то іноді при переліку називають до 50 рухів, а ось коли описують усі інші групи, то ледве називають у сумі 30 рухів. По-третє, якщо є нехристиянські групи, чому тоді немає неісламських, неіудейських тощо);

4. Побудовані класифікації незадовільні, оскільки за самоназвою руху може ховатися зовсім інший зміст.

Критикує цей же підхід і вже згадуваний нами А.Дворкін за неповноту охоплення усіх НРР, за відсутність чіткості категорій, що згадуються і т.д. Він зокрема пише: “Більшою частиною секти оцінюються відповідно до того, за що вони себе самі видають, але не за своєю справжньою суттю” [Дворкин А. Введение в сектоведение.- С. 22]. Звичайно, для аналізу сутності цих рухів він пропонує використовувати православне вчення, але це вже інше - питання методології дослідження, що вибирається”.

Сама по собі система класифікації релігій за самоназвою застосовується вже давно. Так, Н.Смелзер при дослідженні питань, пов'язаних із соціологією релігії, рекомендував кращий спосіб класифікації релігій – класифікація за назвою [Смелзер Н. Социология.- М., 1994.- С. 463]. Але, тут само він писав: “Чи можна охарактеризувати християнство і вчення Харе Крішни, вживаючи однакові терміни?” Далі, розвиваючи його думку, зауважимо, а чи можна класифікувати однаковим чином релігійні форми, що стали традиціями, і нові релігійні рухи та який між ними існує взаємозв'язок?

Слід з цього приводу навести висловлювання відомого логіка Дж.С.Мілля: “Класифікування речей... невіддільне від акту називання чи надання речам загальних імен. Всіляка назва, що означає якусь властивість, цим розділяє всі речі на два класи: ті, що мають цю властивість і ті, які не мають її... Відносно цього роду класифікації нам нічого додати до сказаного вище. Але та класифікація, яку нам ще треба розглянути як певний особливий духовний процес, повністю відмінна від цієї. У першій групування предметів і розподіл їх за класами являють лише випадковий наслідок вживання назв, наданих з певною іншою метою: просто для позначення тих чи інших якостей цих предметів. У другій групування і розподіл предметів складає головну мету, а назва є другорядною метою і не керує першим, більш важливим процесом, а свідомо стає у підпорядковане йому положення” [Милль Дж. С. Система логики силлогистической и индуктивной.- М., 1914.- С. 644].

Все наведене вище дуже суттєве – якщо підстава не відповідає необхідним вимогам, вона має змінитися і набути нової форми визначення.

Категорія кількості. Кількість є зовнішня щодо буття, байдужа для нього визначеність. Це наступна категорія, через яку може бути визначений будь-який НРР. Сама по собі категорія кількості має три модифікації.

Відповідно до першої досліджуваній предмет є “чистою кількістю”. При описі НРР це – зовнішні характеристики щодо якості, тобто використана характеристика є визначення, покладене як мінливе та байдуже, так що, незважаючи на її зміну, на збільшення протягу чи напруження, представлений предмет не перестає бути самим собою. Так, у радянській науковій літературі тільки в 70-х роках намітився відхід від класифікації християнського сектантства за географічним принципом. Сектантство поставало у двох видах – західне і східне. Цей спосіб піддавався критиці, зокрема в працях А.Клібанова, як поділ, що має характер “невизначеності” [Методологические принципы классификации христианского сектантства в СССР // Научный атеизм. Вопросы

методології и соціології. Пермь.- 1975.- С. 21-37]. Тут ми бачимо використання такої характеристики, яка сама по собі байдужа до якості.

Відповідно до другої модифікації досліджуваній предмет розглядається, як “визначена кількість”. Визначена кількість знаходить свій розвиток і визначеність у числі. Такий спосіб представлення ми зустрічаємо найчастіше у соціологічній літературі при описі кількісних характеристик рухів: у таблицях, де рубриками служить, з одного боку перелік самих НРР, з іншого – їх кількість, кількість їх членів тощо. На основі саме цього багато науковців й роблять свої висновки.

У відповідності з третьою модифікацією категорії кількості, будь-яке неорелігійне новоутворення може бути представлене як “ступінь”. Це також одна з найбільш уживаних визначеностей. Так, в науці багато еволюційних схем, розроблених антропологами або вченими інших спеціальностей, ранжирують релігії відповідно до їх місця на шкалі розвитку від найпростіших до найбільш раціоналізованих. Зокрема, у соціології розроблено ряд систематичних способів і один з них – система еволюції від примітивних до сучасних віровчень. Так, у американських вчених використовується теорія Роберта Беллаха. Він класифікував релігії минулого і сучасності, виділяючи п'ять категорій: примітивну, архаїчну, історичну, ранньомодерну та модерну. Ці категорії не пов'язані з “прогресом”. Беллах не вважає, що складніші релігії досконаліші ніж прості. Вони лише описують перехід від простих форм релігії до більш складних. Автор враховує самотність кожної релігії; не обов'язково всі вони повинні проходити у своєму розвитку однакові етапи; у деяких релігій можуть бути риси, притаманні двом або декільком стадіям. Крім того, не завжди на основі простих віровчень формуються складніші. Іноді спостерігається й повернення до ранніх стадій чи відсутність будь-якого розвитку [Смелзер Н. Соціологія.- М., 1994.- С. 463-466].

Говорячи про недоліки класифікаційних схем, де підставою поділу виступає категорія кількості, слід відзначити, що вони виходять із положення: кількість завжди зовнішня щодо якості. Це примушує поряд з таким поділом вводити додаткові уточнення, наприклад, додаткові категорії, що належать до інших схем. Так, вищеназваний автор представив класифікацію релігій у вигляді таблиці, де рядки є вищеописаними категоріями Беллаха, стовпці мають такі найменування, що покликані уточнити ці категорії: “система символів”, “релігійна дія”, “релігійна організація”, “соціальне значення”. Загалом уся таблиця являє собою виключно кількісну характеристику релігій.

Категорія міри. Міра – наступна категорія, через яку може бути представлений і визначений НРР. Міра – це визначена кількість, з якою пов’язане певне буття чи певна якість.

Так, вже згадуваний нами І.Калінаускас, що є засновником руху “Вогняна квітка”, відділяє це своє новоутворення (називаючи його, “духовне товариство” – стародавня “духовна традиція”) від можливих його підробок – інших НРР (“духовний притулок”). Для цього він вводить три критерії – три певні кількісні характеристики, що служать тут мірою розділу. Це критерій порівняння складностей запропонованих моделей життя, мотиваційний критерій (у духовній традиції, на його погляд, не може бути мотивації самовдосконалення) і знання, в якій формі може бути представлений живий носій традиції [Калінаускас І.Н. Духовное сообщество. Традиции, пути, убежища.- К., 1992.-С. 5-23]. На цьому прикладі ми бачимо витриману форму категорії міри. Проте за своїм змістом розглянуті критерії незадовільні. Чи може в ролі критерія відмінності традиції від НРР служити складність моделі життя чи знання про живого носія такого руху? В такому випадку “Аум Синрікьо” і “Церква Муна” також вже перетворюються на “духовну традицію”, пропонуючи більш складну модель і знання про істинного вчителя – Сьоко Асахара чи справжнього отця – Муна. Тому всі критерії, подібні до тих, які висувують І.Калінаускас, Сьоко Асахара (в одній з його робіт сформульовано, критерії “істинної релігії”), “Церква Муна”, “Сахаджа – йога” та інші, є опосередкованими, суб’єктивними та незадовільними. Наслідком цього є застосування в цих рухах нормативних класифікацій – метод, що склався в апологетичному релігієзнавстві – на підставі власних ознак поділяти всі рухи на істинні та хибні.

Протестантський дослідник Дж.Макдауелл також за формою подає відмінності християнської релігійної традиції від того, що він називає культурами, на підставі певних характеристик: положення лідера; додаткові писання; переробки Біблії; відтворення пророцтв, знамень і чудес – зовнішні несуттєві ознаки та ставлення до Бога (Трійці); уявлення про божественність та воскресіння Ісуса; тлумачення біблійного тексту – вже більш суттєві відмінності [Макдауелл Дж. Обманщики.- М., 1995.- С. 15-25]. Це дуже цікаве дослідження, оскільки дійсно чи можна називати релігійну організацію християнською, якщо основні положення християнства вона відкидає або так модернізує, що перед нами виникає щось інше. Тому слід звернути увагу на такі праці, щоб визначити суттєві риси цього явища.

Прикладом вироблення формальних критеріїв у конкретно науковому релігієзнавстві можуть послужити узагальнення НРР у Л.Митрохіна, А.Хвиля-Олінтера, А.Єгорцева, Ю.Тихонравова [Див.: Тихонравов Ю.В. Судебное религиоведение.- М., 1998.- С. 235-239]. Однак там вони представлені як ознаки потенційно небезпечної релігійної групи. Проте НРР не обов'язково повинен мати небезпечний характер. Звідси виходять, що подібні характеристики не відображають повноту цього явища.

Слід сказати, що більшість схем опису НРР зупиняються на вище наведених категоріях – якість, кількість і, особливо, міра. Вони практично не рефлектують у сутність цього явища і, відповідно, не використовують для представлення розвинутіші категорії. Але якщо дослідники в ході класифікації не використовують категорії, що відносяться до сутності даного явища, то, природно, ми не маємо класифікації НРР, яка відображала б суттєві риси цих груп.

Обсяг статті не дозволяє розглянути всі категорії, які можуть слугувати формою визначення і в свою чергу класифікації НРР. В ролі останньої тут буде форма визначення за поняттям. І звідси класифікація як поділ цього поняття. Форма представлення у вигляді поняття дозволяє розуміти будь-яке явище як живе, таке, що розвивається, а також дозволяє прослідкувати одночасно як зовнішню, так і внутрішню динаміку.

Необхідність такого підходу ми зустрічаємо також у Е.Дюркгейма. Він пише, що кращий засіб представлення соціальних явищ – це виявлення їхнього загального поняття, зокрема коли об'єкт перетворюється в суб'єкт. Тоді класифікація є поділ поняття або те, як саме себе явище поширило в категоріальний ряд [Дюркгейм Е. Яким чином категорії виражають соціальні явища // Лубський В.І. Історія світової релігієзнавчої думки. Хрестоматія. - К. 1999. - С. 211-216].

Але такі описи зустрічаються дуже рідко. Так, наприклад, Є.Г. Балагушкін в своїх працях розробляє структурний підхід до опису НРР. Він намагається удосконалити теорії М.Вебера, Е.Трельча, Ч.Глока схеми “церква-секта”. Для цього він дає визначення понять “церква”, “секта”, “культ”, “богошукацтво”. І вже на цій основі будує власну класифікацію НРР як “урізаних” (відсутні структури інституціонального рівня і “добудовані”) [Вопросы научного атеизма. Вып. 39.- М., 1989.- С. 64-85, а також “Нетрадиционные религии” в посткоммунистической России // Вопросы философии.- 1996. - №2 – С. 10-13].

Це, безперечно, дуже цікавий спосіб розгляду НРР. Його позитивна риса – можливість прослідкувати еволюцію неорелігійних

груп. Недолік – цей процес однобічний. Він враховує тільки еволюцію структурну, а описані ним можливі моделі носять узагальнений характер, де будь-який НРР за його словами може належати одразу до декількох типологічних груп. З іншого боку, сам такий спосіб необхідний і він присутній, коли ми класифікуємо будь-який релігійний рух за поняттям релігії.

Використання філософського методу, на наш погляд, здатне вирішити релігійні протиріччя в апологетичному і конкретно науковому підходах й служити методологічною програмою вивчення НРР. Філософським може бути тільки таке дослідження, яке не вводить поняття довільним чином. Іншими словами, тільки такий ступінь розвитку предмету може вважатися як необхідний, який є наслідком розкриття протиріччя попереднього ступеня. В цьому сутність логічного розвитку понять, у цьому сутність філософського методу.

Філософське релігієзнавство, на відміну від богословського, користується достовірністю не одкровення, а логіки. На відміну від конкретно наукового, воно розглядає предмети із середини. Тому коли виникає нове поняття – “нові релігійні рухи”, - одразу ж з’являється необхідність пов’язати його з попередніми, щоб розрізнити. В цьому відношенні правий Є.Балагушкін, коли, прагнучи визначити поняття НРР, пише, що ні час виникнення цих рухів (як ми це зустрічаємо у А. Баркер), ні змістовна новизна не служать моментами визначення цього поняття. Тільки розкривши їхнє відношення до “старих”, традиційних релігій, можна визначити обсяг нового поняття [Балагушкін Е.Г. Новые религии как социокультурный и идеологический феномен // Общественные науки.- 1996.- №5.- С. 96-97].

Тому поняття “новий релігійний рух” пов’язане з двома попередніми поняттями – поняттям релігії та поняттям визначеної релігії. Власне, очевидний тут смисл міститься в тому, що релігія як така береться як рід, а визначені релігії - як види. Моменти, що складають поняття релігії, задають форму існування поняття визначеної релігії, а так само й рухів, що знаходяться в стадії становлення. Визначена релігія, що зуміла реалізувати себе історично, соціально, політично і т. д. для релігієзнавства одержала термінологічне позначення - традиційна релігія.

Особливістю сучасної ситуації є те, що традиційні релігії у своєму розвитку вичерпали за формою можливий обсяг поняття релігії. У зв’язку з цим будь-який новий різновид релігії у своїй структурі так чи інакше відображає одну з форм традиційних, що і є основою для їхнього аналізу в релігієзнавстві. Наукове релігієзнавство

повинне будувати свій аналіз не на основі подібного змісту у вченнях НРР і традиційних релігій, що зустрічається, а на з'ясуванні подоби їхніх власних понять. Тому для класифікації нових релігійних рухів ми б запропонували наступну схему.

По-перше, згідно поняття релігії кожний новий релігійний рух за своєю формою, відображаючи одну з традиційних, є або природним, або класичним, або духовним релігійним утворенням (відповідно до філософської рефлексії). І тут ми чинимо таким же способом як і апологетичне релігієзнавство. Тільки підставою для аналізу служить не та чи інша особлива позиція (вчення), а загальний метод релігієзнавства, визначений філософією релігії.

По-друге, нове поняття диференціюється за своїм змістом, що має своє специфічне втілення, а відповідно – й поле діяльності. Тут можна було б також виявити три типи, але поки що приблизно. Перший пов'язаний із явищами відновлення в традиційних релігіях, коли релігійний рух настільки себе модернізує, що стає важко говорити про їхню подібність. Для них характерним є безпосереднє запозичення релігійної символіки, термінології з історичних релігій із наступним наданням їм свого змісту. Особливістю їх є функціонування в колі традицій і визначення себе через відношення до них. Поява другого типу пов'язана з тим, що активна апологетична діяльність традиційних релігій, їхня деяка консервативність, прогрес у науці, явище “світської держави”, а також інші причини призвели до необхідності зсуву релігії у світську область. Звідси і назва західними журналістами - “дивні культу”. Особливістю їх усіх є прагнення прийняти науковий вигляд, реєстрація як не релігійних. Третій тип пов'язаний із тривалим бажанням створити єдине, синтетичне вчення, універсальну всеохоплюючу релігію. Тут характерна наявність ознак першого і другого типу одночасно. Їхньою особливістю є прагнення до загальності. Тільки аналіз дає можливість побачити, що ця універсальна релігія побудована на особливому - одній з існуючих традиційних релігій.

Закінчуючи статтю, варто сказати, що класифікації, побудовані на основі поділу досліджуваного поняття, спричиняють за собою суттєву перебудову початкових класифікацій, коли безпосередня (категорія із буття) й опосередкована (категорія із сутності) підстава виявляються закономірно пов'язаними одна з одною. Це в свою чергу дає можливість простежити, як досліджуване явище у своєму становленні проходить можливі стадії розвитку.

ЕТИЧНІ ПРОБЛЕМИ РЕЛІГІЄЗНАВЧОЇ ЕКСПЕРТИЗИ І НОВІ РЕЛІГІЙНІ РУХИ

У розвитку будь-якої науки рано чи пізно настає такий етап, коли вона свої абстрактні теоретичні положення повинна продовжити на конкретному матеріалі. Тут метод науки досягає такої органічної єдності з предметом, що можна говорити про неї як про історично завершену науку. У понятті "експертизи" (лат. *expertus* – дослідний, спробний), як застосуванні спеціальних знань до якогось факту, входить ця досягнута наукою тотожність. Гуманітарні науки нічим не відрізняються від природних. Лише легка відмінність в терміні натякає на відмінність форми відношення. Науки про дух, таким чином, в результаті є науки, що здійснюють *експертизу* (психіатричну, кримінологічну, історичну, економічну, мистецтвознавчу, аналітичну тощо), науки про природу - це науки, що здійснюють *експеримент*.

Проте іноді потреба в такому одиничному пізнанні випереджає можливість конкретної науки. Остання може ще повністю не завершила свій момент загальності, не продумала свою методологічну частину. Краще б за все не квапити тут, інакше, як говориться, "не наламати б дрів". Це особливо стосується гуманітарних наук взагалі і релігієзнавства зокрема. Наукам про природу тому простіше приступати до експериментальної частини, що їх перехід до цієї самої конкретної частини наукового пізнання (експерименту) зумовлений простотою предмета. І наслідки не так видні. Гегель якось помітив, що «чим слабше думка, тим менше інколи помітно, в чому саме полягає її слабкість, і тим важче аналізувати її. Бо думку вважають тим більше слабою, чим більш чистою і пустою є абстракція, яку вона вважає суттю»! [Гегель Г.В.Ф. Феноменологія духа.- СПб., 1992.- С. 182]

Якщо в теоретичному плані для релігієзнавства зараз головне питання: «в якому значенні можлива релігієзнавча експертиза?», то, враховуючи специфіку потреб, що викликають її, крайню делікатність предмету "застосування", потрібно під особливим кутом розглянути *методологічні* принципи цієї науки. Їх треба розглянути так, нібито їх застосуємо до нас самих. Розглянути так - це значить розглянути *етично*.

* Качурова С.В. – доцент Національної юридичної академії України імені Ярослава Мудрого (м. Харків).

Думка про природу може вважати себе вільною від подібної проблематики, тому що вона можлива тільки щодо чогось конкретного, чогось, що є в собі і для себе. У цьому значенні етична неточність щодо неї припустима. Інша справа - науки про дух. В ній потрібна чітка обережність. Тут досвід в традиційному значенні неможливий. Тут загальне не *ззовні*, а з *нього самого* приступає до особливого. Духовне є світ одиничного. У цю сферу останнє не привноситься, а формується з нього самого.

Але те, що нині відбувається в сфері взаємодії сучасної держави і різних типів релігійності, інакше як «гніздом взаємовиключаючих проблем» (І.Кант) не назвеш. Потреба в цій експериментальній частині релігієзнавчої науки досягла апогею, коли (а) на рівні загальної готовності до згасання релігійного процесу, (б) на фоні прийняття *науки* як єдиної форми істинності, (в) революційно заявили про себе **Нові Релігійні Рухи**. Звідусіль чути заклики до зовнішнього обмеження, а то й заборони цього явища. «Деякі сповідання маргінальних груп в цьому плані нагадують СНІД: в якому-небудь загубленому селі може таїтися вчення, яке може заразити півсвіту і привести до самих непередбачуваних наслідків. Своєрідний «епідеміологічний» контроль в сфері релігії необхідний...» [Тихонравов Ю.В. Судебное религиоведение.- М., 1998.- С. 213-214.]. Сказано сильно, хоч аналогію релігії із захворюванням можна було б дещо пом'якшити.

Нехай, наприклад, в якомусь маленькому сибірському селі виникає віровчення, кероване харизматичним лідером, що викликало своєю появою легкий шок як у місцевого православного священика, так і чиновника у справах релігії при облдержадміністрації, на столі у якого з'явилася заява з проханням зареєструвати нову релігійну групу. В наявності новий маленький острівець духовності. Так – інший, так – несхожий на звичні (так звані традиційні). Так що ж, «заморити» його економічними або юридичними санкціями?

Уявімо аналогічну ситуацію в мистецтві. Склалися різні напрями, школи. Естетика навчилася пізнавати й ідентифікувати будь-яке нове за приналежністю до них. І раптом якийсь художник подає твір, який естетична теорія не може віднести до жодної з відомих шкіл. Навіть знаходиться під питанням належність його до, власне, мистецтва. Так що ж, заборонити його виставляти?

Звичайно, в порівнянні релігії і мистецтва є кардинальна відмінність. Це – *обов'язкове соціальне продовження* релігії. Та потреба, про яку говорилося вище і яка виражає «соціальне замовлення на релігієзнавчу експертизу», просто чуйно реагує на

будь-які релігійні зміни, справедливо чекаючи від них змін суспільних. Раніше в своїх публікаціях ми вже відзначали специфіку взаємодії держави і релігії залежно від особливостей історичного етапу [Качурова С.В., На чийй стороні держава в спорі "старих" і "нових" релігій? // Проблеми законності, Республіканський міжвідомчий науковий збірник.- Випуск 38.- Харків, 1999.- С. 205].

У іншій праці нами розглядалася загальнометодологічна частина релігієзнавства в залежності від тієї ж визначеності [Качурова С.В. Три джерела сучасного релігієзнавства // Вісник Харківського Державного Університету №400/4: Наука і культура.- Харків, 1998 р.- С. 155]. Тепер необхідно обґрунтувати етичні моменти релігієзнавчої експертизи, орієнтуючись на ті ж два історично протилежних етапи методології релігієзнавства.

При застосуванні спеціальних знань для пізнання, ідентифікації і визначення слід зауважити, що не безпосередня християнська переконаність, яка рухала колись загопи хрестоносців штурмувати Єрусалим, а рефлексія, що почалася, є родоначальником релігієзнавства взагалі та експертної перевірки зокрема. Звичайно, до незалежної філософської рефлексії Спінози, Локка або Юма було ще далеко, проте іспанська «супрема» начолі з Т. Торквемадою ставила майже ті ж самі питання, що й члени московської комісії з оцінки діяльності «Білого Братства», товариства «Свідомості Крішні» і т.д. П'ять віків мало що змінили в змісті цих проблем. Все ті ж ставляться питання: «Чи це дійсно релігія?» (Питання визначення), «Якого типу?» (питання класифікації), «Яким є рівень соціальної небезпеки або безпеки тієї або іншої групи?». Останнє питання, так само як і п'ять віків тому, камуфлюється за шлейфом питань про спричинення фізичної, психічної, моральної, юридичної і т. п. шкоди. Все це залишилося тим же самим, за винятком одного - методологічного підходу, тобто того, як слід шукати відповіді на ці питання.

Будь-яка релігія містить в собі те, що об'єднує її з будь-якою іншою релігією і дозволяє визначати саме як релігію, а не як щось інше. Це - момент загальності. Але кожна з релігій містить в собі так само й момент відмінності від інших релігій. Це - момент особливості. Суттю ж її, мірою її розвинутості є момент одиничності, який визначається характером ідеалізованості (знятості) інших релігій, що знаходяться в ній.

Перші два моменти: відношення релігії до самої себе і відношення її до іншої релігії - суть абсолютні протилежності. У релігієзнавства, що має можливість оглянути їх обох, є можливість розробити метод експертної перевірки. Але оскільки його форма ще

абсолютно безпосередня, то релігієзнавство (тут ще воно - абстрактний розум) міркує так: або одне, або інше суть те, що визначає, загальне, абсолютне.

1. Ідея першої методології релігієзнавчої експертизи полягає в тому, щоб зробити визначаючим момент відношення релігії до самої себе. Більш детально це виражається в проведенні наступних методологічних процедур: (а) безумовному визнанні однієї релігії (це - *віра*) як безпосередньо загальної, (б) неприйняття будь-якої іншої як не-релігії взагалі і (в) підозра (і подальше викриття) цієї не-релігії, що переховується нібито під маскою релігії. Ця триступінчата процедура характеризує релігієзнавчу експертизу як *інквізицію* (від лат. inquisitio - розшук, розслідування).

Що можна було заперечити середньовічному схоластові - ідеологу такої експертизи? Те, що безпосереднє одиничне, тобто католицьке християнство, є лише тривіальне, абстрактно-загальне? Що думка цього теолога надзвичайно «слабка» в гегелівському значенні? Так, в той час мало хто покладався на думки, а попадися лекції з філософії релігії німецького філософа в руки відповідних осіб, то горіти б йому на багатті не тільки як лютеранинові. Самі дикі зовнішні обставини могли бути, були дійсно і можуть бути такими, що вирішують в застосуванні такої методології. У ній ставиться знак рівності між «істинною релігією», «релігією взагалі» і окремою релігією. Те, що західноєвропейське релігієзнавство представило найбільш рельєфно інквізиторську методологію, є наслідком особливих історичних обставин. Тут потрібно відзначити лише наступне: на базі *будь-якої* історичної релігії (іслам, буддизм, комунізм тощо) можна розгорнути саме *таку* методологію.

Як легко і просто, маючи універсальну метрику катехізису, викривати, наприклад, іслам, іудаїзм, чаклунство, що видає себе за християнство. Тільки на одному пункті методологія інквізиції ніби «зависає». Кожна історична релігія не тільки релігія взагалі. Вона ще має момент визначеності. Не просто вірую в «Бога Батька, Сина і Св. Духа» або в «Аллаха і в Магомета як пророка» і т.д., а й як *"вірую"*. Останнє складає суть релігійного культу. У самій релігії присутній момент розрізнованості. Одне й те ж положення Євангелія, певну суру Корану чи думку основоположників віруючі однієї й тієї ж релігії тлумачать по-різному. А оскільки момент визначеності в цій системі ігнорується, то звідси виникає, що *будь-хто* всередині однієї і тієї ж церкви може попасти під «розслідування» (інквізицію). Релігієзнавча експертиза, яка проведена на основі єдності релігії з самою собою, *сама* викриває цю релігію, всупереч тому, що її основне завдання -

зберегти й зміцнити релігію. Момент абстрактної загальності, ізольований від особливості, в реальності постає як по суті сама особливість, тобто *інша* релігія. Викриття чужих серед своїх з необхідністю закінчується викриттям своїх як чужих. Член однієї і тієї ж “супреми” за поняттям підозрює іншого. А якщо він ще й “свій”, то постає завдання зробити його “чужим”.

Таким чином, етично невірно і методологічно хибно розглядати релігію як предмет експертної перевірки з неї самої. Довірити вірі (безпосередньому моменту пізнання) всі три моменти експертизи - значить схвалити практику «аутодафе» (ісп. і португ. *auto da fe* - акт віри). Дана суперечність повинна бути дозволена. Релігієзнавство отримує новий досвід.

2. Не внаслідок економічних, етно-національних або політичних процесів (зовнішніх для релігії) виникає абсолютно нова модель взаємодії релігій, з одного боку, й експертна оцінка релігієзнавством релігії, з іншого. З самої релігії народжується ідея допустити (визнати) одну релігію нарівні з іншою. Тоді постає вірним досить парадоксальне твердження: для збереження себе самої як істинної релігії, цій релігії необхідна інша релігія.

Середньовічна католицька Європа реформує себе в першій відмові від інквізиції (протестантизм). Перша суперечність дозволена, але дозволена з точки зору особливого. За ним слідує більш глибока суперечність, яка привела не тільки до нового погляду на релігію, але й до нових форм її взаємодії із собою і з соціальною освітою. Справа в тому, що одна релігія, (а) таким чином визнавши іншу, (б) усвідомлює проте себе як істинну саме в порівнянні з тією іншою і, до того ж, (в) вона істинна не сама по собі (як за часів інквізиції), а тільки щодо тієї іншої, раніше визнаної.

Для того, щоб дозволити цю суперечність, перед якою стоять *всі* на даний момент історично існуючі релігії, що здійснили вже себе, всім їм треба домовитися визнати одна одну і як загальну і як особливу, визнати одна одну буквально “як істинних і як не зовсім істинних”. Мова йде про виникнення свого роду *конвенції* між всіма релігіями, що відбулися на цей момент (на момент чіткого усвідомлення цієї суперечності).

Реалізуватися ця конвенція може тільки при наявності якогось гаранта, який взагалі був би не замішаним в релігійних справах (або, принаймні, здавався б таким). Це абстрактно загальне, поставлене експертним розумом поза релігією повинне, за визначенням, акумулювати в собі всі особливі принципи членів конвенції. А коли так, то власну визначеність воно повинне прикрити будь-яким іншим

(нерелігійним) джерелом. Мова йде про виникнення ідеології *світської держави*, різноманіття видів якої визначається національними, прагматичними та іншими (нерелігійними) основами. На перших етапах це була ідеологія деїзму, потім лібералізму, демократизму та інших продуктів епохи Просвітництва й Великої Французької революції, епохи, що була найближчим результатом середньовічного релігійного процесу.

На зміну одному релігієзнавцю-експерту приходять інші, методологічна і етична концепція якого виражає зміни, що відбулися. Система конкордату, відокремлення церкви від держави і система національних церков [Феррарі З. Церква і держава в Західній Європі: італійська модель // Моделі церковно-державних відносин країн Західної Європи і США.- Київ, 1996.- С. 66] формально заявляє про рівне положення всіх релігій перед державою - з одного боку, і чітке розмежування віровчення й системи права їх - з іншою. Але насправді в цій формі йде досить чітка рефлексія світської державності і її власні релігійні джерела, які сформували її право. Давньоримська ідея поділу права на право богів (*fas*) і людське право (*ius*) тепер одержує несподіваний розвиток.

Тут релігієзнавча експертиза з "основного питання релігієзнавства: що первинне в релігії - відношення її до себе самої чи ж до іншої релігії?" робить ставку на інше. Не "розшук" в неістинному істинного (або навпаки), а ідентифікація, тобто знаходження ознак, що характеризують одну релігію на відміну від іншої – головне завдання світського *релігієзнавця-експерта*. Історичний підхід ставиться у сферу кута. Методологічна схема експертизи така:

А. Це - релігія (оскільки вона сама це стверджує, то нехай це й буде так). Вона точно така ж в принципі, як і будь-яка інша релігія (бо ж оскільки тепер усі вони є приватною справою громадян, то їх права однаково поважаються),

Б. Їх відмінність в їх визначеності, але така знаходиться не в них самих, а в іншому, в гарантові їх рівності - світській правовій державі (йде згадана вище рефлексія в протилежність).

В. Визначеність самого "гаранта" водночас так само не в ньому самому, а в цих *релігіях*, які називаються традиційними для даної держави. Звернемо особливу увагу на виникнення терміну "традиційна релігія". Він можливий тільки в умовах зазначеного вище дуалізму думок про релігію.

Що складає ідеологію світської держави? Рівні права, здоров'я, щастя і т.д. тобто ідеї, які жодна велика древня держава навіть ідеями не вважала. Таким чином, її ідеологія була б *ніщо*, якби було вилучено

духовний зміст її культової (хоч вона й віддає перевагу терміну "культурна") традиції. Це сучасна правосвідомість чудово розуміє і дбайливо відноситься до історичних релігійних цінностей і сучасних церков як їх живих легенд. Ці церкви тепер приречені бути свого роду музейними експонатами. Така доля. Релігієзнавець-експерт, представляючи цю правосвідомість, суть атеїст - не в значенні заперечення релігійності, а в значенні трансцендентності у відношенні до релігії. Він ніби назавжди прийняв роль екскурсовода. Цей тип духовності завжди обернений у минуле, він принципово *ретроспективний*. І якби не історико-географічна різниця релігійних традицій, численні сучасні світські держави давно злилися б в одну.

Отже, нема нічого сучасного в значенні істинного в існуючій соціальності. Істинне для неї тільки в минулому. *Вона завжди на-заході (феномен*, що так вразив колись О.Шпенглера). Але водночас соціальність діє, розводить історичне, класифікує релігійне, живить останнє економічно, підтримує його політично (проти нетрадиційної релігійності, про що трохи далі). Несподівана суперечність фіксує дану самосвідомість щодо самої себе. У якому ж значенні вона є істинною? - питання, що зводить з розуму сучасну духовність. Їй знову хочеться поглянути "в очі вічності", в майбутнє, знов бути історично зухвалою. Але зробити це неможливо, не поділившись відразу на два елементи протилежностей розставленої схеми "світської релігійності" (назвемо її так). З'являються віровчення, які однаково суперечать як традиційним релігійним ідеалам, так і ідеалам цивільного стану. Так, на Заході історії заявляють про себе Нові Релігійні Рухи (НРР або, як їх ще називають, "нетрадиційні релігії", "тоталітарні культури", "маргінальні групи" тощо). Відтак НРР постають в ролі свого роду "порушників конвенції". Порушників, які з необхідністю виникають як перша реакція на обмеженість перших двох форм релігієзнавчих експертиз.

Як же на цю появу реагує експертно-релігієзнавча схема №2, всередині традиції якої виникають НРР. Вона просто не розуміє ані їх суті, ані причин, що їх викликають. Свідченням цього є відмова від спроби визначення цих релігій [Нетрадиционные религии в посткоммунистической России (Круглый стол) // Вопр. философии.- 1996.- №12.- С. 7].

Головною темою обговорення стає "соціальна безпека". Але скільки не обговорюй проблему на рівні особливого, вона все одно приведе до загального. Скільки не встановлюючи соціальних, психологічних або економічних смислів поняття НРР, проблема визначення, класифікації та їх змістовної виповненості, на відміну від

релігій традиційних, нікуди не йде. Міркувати ж з точки зору загального атеїстичне релігієзнавство вже давно розучилося. Чого, наприклад, вартий критерій “міри насильства” для визначення соціально-припустимої релігії, що пропонується деякими сучасними авторами? [Тихонравов. Ю.В. Судебное религиоведение.- М., 1998.- С. 240].

Тоді “новітня інквізиція” (стара XI-XV ст.ст., нова XV-XVIII ст.ст.) розрубє одним ударом весь комплекс релігієзнавчих проблем НРР. Вона від імені науки оголошує “смугу осілости” для НРР. [О свободе совести и о религиозных объединениях. Федеральный закон Российской Федерации.- М.,1998.- Ст. 9]

Всі ці заходи тільки посилюють протистояння НРР релігіям традиційним, з одного боку, і публічній владі, - з іншого. Чим сильніше гоніння, тим сильніше опір. Дві обставини є причиною цьому. По-перше, це те, що факт існування НРР історично потребує відповідь на методологічному рівні і теологічного, і світського релігієзнавства. І, по-друге, тут ідея релігійного плюралізму починає суперечити собі самій. Історичному Торквемадеї не снилися ті форми обмеження *іншої* релігійності, які починає практикувати сучасна демократична держава, відрізняючи своїх і чужих, “рідні” й “іноземні” релігії [О порядке проведения государственной религиоведческой экспертизы. Постановление правительства Российской Федерации.- М. 1998].

Таким чином, невірно етично і хибно методологічно розглядати релігію як предмет експертної перевірки, покинувши ґрунт релігійного досвіду взагалі. Довірити психологічним, економічним і навіть соціальним цінностям всі три моменти експертизи, по суті, означає, практику «епідеміологічного контролю», яку вже почали проводити деякі держави щодо НРР.

Тільки релігієзнавча експертиза, вільна від однобічності обох розглянутих вище крайнощів як теологічної, так і світської практики, здатна *з'ясувати*, а відтак по-своєму виправдати всі три форми релігійності. Це тим більше важливо, що за своєю суттю НРР, будучи надламаними в собі, вже ніякої соціальної небезпеки являти не можуть. Ці рухи, ображені необ'єктивним відношенням до себе, коли традиційні релігії готові на компроміс одна з одною *проти* них [Федоров В. Предисловие к русскому изданию // Баркер. А. Новые религиозные движения.- СПб., 1997.- С. 28], волають до наукової етики, яка ґрунтується на ідеї істинної справедливості. Релігієзнавство, що вирішує основне питання не на користь моменту загальності і не на користь моменту особливості, а на користь моменту

конкретної в собі самій одиничності, складає нагальну потребу сучасності.

Третій варіант релігієзнавчої експертизи є продовженням третього варіанту релігієзнавства. Розглядати предмет в його розвитку з самого себе, через самого себе і для самого себе - суть методологічної позиції, яка сформувалася в традиції філософії релігії. Ще Кант, розкриваючи значення вищих форм людської духовності (мистецтва, релігії і філософії), заявив про допустимість у ставленні до них (тут методологія співпадає з етикою) особливої ліберальної (Гегель її називав "спекулятивною") форми пізнання. Можливо, що бажання допомогти становленню саме філософського релігієзнавства є свідченням того, що сучасна духовність не тільки шукає, але й вже приступила до формування своєї власної істотності.

РЕЛІГІЄЗНАВЧІ КОНФЕРЕНЦІЇ ТРАВНЯ

Травень нинішнього ювілейного року був відзначений, мабуть, рекордною кількістю наукових зібрань. Зокрема, в містах вже традиційної релігієзнавчої активності. У Львові та Тернополі відбулося три конференції міжнародна наукова конференція "Християнство – основа європейської цивілізації" (10-13 травня, Львів), науково-практична конференція "Християнство і особа" (18 травня, Тернопіль) та X Міжнародний круглий стіл "Історія релігій в Україні" (16-19 травня, Львів).

Першу з них організовано спільними зусиллями світських науковців і церковних діячів. Конференція мала на меті висвітлити початки християнства, його поширення, благодійний вплив на людину і суспільство, на поведінку, побут і мораль, національно-визвольний і державотворчий процес, культуру і мистецтво. Завершальним етапом конференції став аналіз сучасності і майбуття світу, зокрема Європи, України через призму християнства. Розглянуті також глобальні проблеми сучасності, "нової євангелізації".

Учасники конференції почули багато змістовних доповідей, в яких розглядалися різні аспекти складного процесу одухотворення європейської цивілізації "євангельською закваскою". Зокрема, це доповіді "Традиції, труднощі і перспективи християнського порозуміння (європейський і український досвід)" М.Гайковського, "Місце християнства серед релігій світу" С.Обірека, "Християнство – основа європейської культури" кардинала Поля Пупара, "Літургійний образ Ісуса Христа Східної і Західної традицій" П.Галадзи Відрадно, що як світські, так і церковні доповідачі не обминали проблем християнського розвитку нашої цивілізації, зупинялися на історичній

та сучасній ролі того чи іншого християнського чинника в долі України Особливо варто в цьому контексті відзначити виступи греко-католицьких дослідників, церковних і світських. Здається, що вони набувають більшої самодостатності, більшої впевненості у власних силах і в своїй перспективі, якщо піднімаються на рівень самостійних оцінок тих чи інших визначних явищ християнського життя, зокрема таких, як Берестейська Унія, оцінок з огляду на їх безвідносну корисність саме для України. Вони також не обходять і проблемні моменти розвитку власної Церкви Так, можна охарактеризувати зокрема доповіді "Берестейська церковна унія – важлива віха відновлення єдності Христової Церкви" І.Патрила, "Великий поділ християнства і його трагічні наслідки" І.Гречка. Від подальшого розвитку цієї тенденції виграла б як наука, так і сама Церква, а особливо тоді коли б її дослідники частіше бували на наукових зібраннях та польових дослідженнях поза західним регіоном України, оскільки в ширшому порівнянні з діяльністю інших Церков в Україні вони могли б адекватніше оцінити як складнощі еволюції, так і здобутки УГКЦ

Виступи учасників науково-практичної конференції "Християнство і особа", яка відбулася в Тернополі, організована Українською Асоціацією релігієзнавців, Тернопільською облдержадміністрацією. Тернопільською державною медичною академією ім. І.Я.Горбачевського, Відділенням релігієзнавства Інституту філософії імені Г.С.Сковороди НАН України та Кременецьким державним медичним училищем ім. А.Річинського, зосереджувалися навколо таких проблем, як "Християнські віросповідні чинники духовних засад нової людини", "Вплив вчення Христа на самореалізацію особи в умовах суспільного життя", "Шляхи удосконалення форм та методів виховання особистості людини і громадянина згідно морального ідеалу християнства". Цього разу на конференції виступало чимало представників протестантських Церков, що поживило дискусії, хоч і не завжди їх учасникам вдавалося зрозуміти один одного. Розширення конфесійної представницькості тепер по можливості варто було б доповнювати ширшим географічним представленням науковців, крім місцевих із Заходу України та київських. Відрадно, що організатори вже дбають про підготовку наступних конференційних заходів, планованих за сучасними формами проведення.

16-19 травня у Львові відбувся ювілейний X міжнародний круглий стіл "Історія релігій в Україні". Конференцію відкрила Урочиста Академія, де, крім організаторів, виступали представники

влади та церковні високодостойники. Теми секційних засідань були переважно вже традиційні: "Дохристиянський період та пережитки язичництва", "Християнство", "Сучасне релігійне становище", "Філософія і теологія християнства", "Східні релігії", "Мистецтво і релігія". Організація секцій несе в собі великий потенціал наукових надбань, який може реалізуватися ще плідніше, якщо б в їх рамках учасники спрямовувалися на розгляд конкретних, завчасно визначених тих чи інших актуальних проблем релігієзнавства. Такий підхід був би особливо бажаним в циклі Львівських круглих столів, які щорічно збирають спеціалістів не лише з християнства, але й дослідників інших релігій.

За наслідками конференцій "Християнство і особа" та "Історія релігій в Україні" були видрукувані наукові збірники. Нажаль, на жодній з конференцій не був представлений учасникам попередній проект заключних документів, а проведення конференцій стисло однієї за одною, маючи свої "плюси" (як то заїзд науковців відразу на всі), водночас не дозволив багатьом з них працювати всі дні на кожній та прийняти участь в підготовці підсумкових документів, якщо такі взагалі планувалися.

Взагалі хотілося б закликати всіх українських релігієзнавців, а в першу чергу членів УАР, брати активнішу участь в підготовці та проведенні конференцій. Попри відомі всім нам пов'язані з науковими відрядженнями складнощі, ми не можемо дозволити собі бути переважно "невиїзними". Адже без живого обміну думками та ознайомлення з релігійною ситуацією на місцях науковці ризикують замкнутися на регіональних (якщо не "парафіяльних") проблемах, або при дослідженні всеукраїнських релігійних явищ – залишитися без належного матеріалу і обмеженими можливостями порівняльного аналізу.

Організація конференцій при нинішньому фінансовому становищі наукових інституцій є, без перебільшення, великим подвижництвом, за яке його промотори заслуговують великої подяки й шанування. Хочеться побажати всім їм, зокрема М.Гайковському, В.Гаюку та А.Гудимі, великого натхнення, енергії та завзятості в подальшій праці, а також віднайдення засобів і потенцій проводити конференції у формі обговорення завчасно запропонованих в рамках певної теми проблем. Роботу секцій могли б спрямовувати два ведучі. Відтворення роздрукованих в збірках конференцій доповідей і повідомлень (на пленарних чи секційних засіданнях) та спонтанне їх дискутування, вже не кажучи про виголошення виступів з подальшим їх видруком, часто недоступним для учасників - звичні форми

проведення подібних заходів - вже не відповідають потребам часу та значно піднесеним фаховому рівню і практичній зацікавленості вітчизняних релігієзнавців.

Виклики завдань національного, духовного, культурного відродження й розвитку України, з одного боку, та виклики адекватного включення українців у загальнохристиянські, загальноєвропейські, світові процеси трансформації духовних, релігійних запитів людини межі II-III тисячоліть н.е. - з іншого, спонукають українських науковців до динамічніших форм праці. Відділення релігієзнавства Інституту філософії імені Г.С.Сковороди НАН України готове до співпраці з тими, хто береться за організацію релігієзнавчих конференцій і бере на себе функцію їх координації.

*Матеріал підготувала **О.Недавня***

V

SUMMARY

In the 14th issue of the Bulletin “Ukrainian Religious Studies” in the rubric “Philosophy and anthropology of religion” there are in particular the following papers: “The valuable potencies of religious faith in the context of scientific cognition” by M.Marchuk, “Motives of ethical destructivism and denying of religious values in existentialism problematics of the “Executed revival” pore” by A.Zaluzshna, “Some aspects of V.Solovyov’s idea of *Vseyednist’* and Modernity” by O.Romanovskyy, “Moral values of the Ukrainian people and Ceremonial Law of Church in poetic folklore XIX century” by H.Razumtseva, “The phenomenon of sacred and problem of comprehension of nature of religion” by V.Tokman.

In the rubric “History and Historiosophia of religion in Ukraine” there are published papers “Old Believers monasteries of Right-bank Ukraine in the maiden half XIX century” by Yu.Voloshyn, “State and Orthodox Church relationships in Crimea (1920-1921)” by Yu.Katunin, “*Hisihazm* in spiritual culture of Kyiv and Moscow Rus” by N.Zshyrtuyeva, “Specificity of Islam in Crimea in XV - maiden half XVIII centuries” by O.Boytsova.

In the rubric “New Religious Movements” there are published papers “Kinds of classification of New Religious Movements” by V.Solovyov, “Ethical problems of Religious Studies Expertise and New Spiritual Movements” by S.Kachurova.

In addition the Bulletin presents information on the Religious Studies conferences of May.



РЕДАКЦІЯ ПОВІДОМЛЯЄ

До відома авторів статей

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

Посилання в статті на використані джерела слід наводити прямо в тексті у квадратних дужках у відповідності з існуючим бібліографічним стандартом. (Список використаних джерел в кінці статті не подається.)

Приклад оформлення посилання:

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

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

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

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

Адреса редакції: 01001, Київ-1, вул. Трьохсвятительська, 4. Відділення релігієзнавства Інституту філософії імені Г.С.Сковороди НАН України; тел.: 229-48-12, 229-04-18

ЗМІСТ

I. ФІЛОСОФІЯ ТА АНТРОПОЛОГІЯ РЕЛІГІЇ

<i>Марчук М.</i> Ціннісні потенції релігійної віри у контексті наукового пізнання	3
<i>Залужна А.</i> Мотиви етичного деструктивізму та заперечення релігійних цінностей в екзистенційній проблематиці доби “розстріляного відродження”	11
<i>Романовський О.</i> Деякі аспекти ідеї всеєдності В.Соловйова і сьогодення	20
<i>Разумцева Г.</i> Моральні цінності українського народу та ритуальний закон Церкви в поетичному фольклорі ХІХ століття	25
<i>Токман В.</i> Феномен священного і проблема розуміння сутності релігії	35

II. ІСТОРІЯ ТА ІСТОРІОСОФІЯ РЕЛІГІЇ В УКРАЇНІ

<i>Волошин Ю.</i> Старообрядницькі монастирі правобережної України у першій половині ХІХ століття	44
<i>Катунін Ю.</i> Взаємовідносини держави та Православної церкви в Криму (1920-1921 рр.)	53
<i>Жиртуєва Н.</i> Ісихазм у духовній культурі Київської та Московської Русі	62
<i>Бойцова О.</i> Специфіка ісламу в Криму у ХV – першій половині ХVІІІ століттях	70

III. НОВІ РЕЛІГІЙНІ РУХИ

<i>Соловйов В.</i> Види класифікації нових релігійних рухів	78
<i>Качурова С.</i> Етичні проблеми релігієзнавчої експертизи і нові релігійні рухи	89

IV. ІНФОРМАЦІЇ

Релігієзнавчі конференції травня	98
--	----

V. SUMMARY	102
------------------	-----

РЕДАКЦІЯ ПОВІДОМЛЯЄ	103
---------------------------	-----