

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



Українське релігієзнавство

№19

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***,

доктор філософ. н. ***М.Закович***,

доктор істор. н. ***О.Крижанівський***,

доктор філософ. н. ***В.Лубський***,

доктор істор. н. ***В.Пащенко***,

доктор філософ. н. ***О.Погорілий***

доктор істор. н. ***О.Уткін***,

доктор соціолог. н. ***М.Чурилов***

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 № 15 від 2 жовтня 2001 р.

І ФІЛОСОФІЯ ТА ІСТОРИОСОФІЯ РЕЛІГІЇ

*С.Пхиденко** (м. Київ)

РАЦІОНАЛЬНІ ЗАСАДИ ТЕОЛОГІЇ АВГУСТИНА

Аврелій Августин (354–430 рр.) – один із чотирьох докторів католицької церкви – відомий як найяскравіший представник західної патристики, один із найбільш визнаних творців вчення про роль і значення церкви.

Історичні рамки життя й діяльності Августина визначаються періодом між (1) перемогою християнства, перетворенням його в державну релігію Римської імперії і (2) нашествям варварів і падінням Риму. Заслуга Августина в тому, що саме він розробив теологію церкви. Його вчення залишалося авторитетним навіть і після Реформації, чимало його положень було запозичено в доктрини таких протестантських богословів, як Лютер і Кальвін. Тому Августин залишається авторитетом не тільки для католицької церкви. Більше того, відомо, що в XVI – XVII ст.ст. під час богословських спорів його противниками, як не дивно, були саме католики, а захисниками – протестанти і янсеністи. Що це, парадокс історії чи широкі можливості Августинової теології?

Характерна особливість філософських поглядів Августина чи не вперше в історії ще молодого християнства полягає в тому, що він прагне співставити і підігнати свої теоретичні позиції під Святе Письмо. На думку Б.Рассела, цього не можна сказати навіть про Орігена – першого систематизатора християнської догматики. У нього християнство і платонізм існують паралельно. В той же час, наприклад, книга одинадцята “Сповіді” Августина, будучи найбільш філософською, є зразком підлаштунку його філософії під доктрину християнської віри.

* Пхиденко С.С.- кандидат філософських наук, доцент кафедри філософії Волинського державного університету імені Лесі Українки, народний депутат України, секретар комітету Верховної Ради з питань культури й духовності.

Роль і значення Аврелія Августина для християнства тяжко переоцінити. На думку історика–протестанта Г.Кампенхаузена, “Августин – єдиний із батьків церкви, який зберіг вплив до сьогоднішнього дня. Язичники і християни, філософи і теологи незалежно від напрямку чи конфесії, до яких вони належать, відчують нездоланне прагнення до того, щоб вивчати його праці, сперечатися з його поглядами” [Цит. за: Кюнг Г. Великие христианские мыслители.- СПб., 2000.- С. 116]. А ось оцінка батька церкви сучасним католицьким теологом і філософом Г.Кюнгом: “Августин більше ніж будь–який інший мислитель вплинув на західну теологію й віру; він став творцем середньовічної парадигми” [Там само.- С. 116].

У Августина є чимало спільного з Орігеном – першим систематизатором християнської догматики. Обидва – талановиті й віддані християнству. Оріген і Августин не допускали навіть і гадки, що теологія й філософія можуть існувати порізно, виключати одна одну. Основою їхнього вчення про Бога був неоплатонізм. Але історія розділила їх в часі майже на сто років. Якщо Оріген за духом своєї епохи був еллін, то Августин – римлянин, латинянин. Він навіть з огидою ставився до грецької мови і не знав її.

На плечах Августина стояв також відомий представник католицької теології Фома Аквінський. Спільність поглядів і ролей, які зіграли ці два чи не найвидатніші фундатори католицизму дає можливість робити порівняльний аналіз їхніх концепцій. Навіть відстань між ними у 800 років не усуває такої можливості. Зв’язок двох видатних постатей настільки тісний, що можна стверджувати: якби не було Августина, то навряд чи зміг би появитися Фома. Ніхто не здійснив такий сильний вплив на теологію усього Середньовіччя, як Августин. За визначенням сучасного католицького теолога Генріха Фріза, Августин є “найвеличніший теолог християнського Заходу. Можна сказати, що у змістовному й методичному плані всі філософські й теологічні розробки аж до схоластики XIII століття визначалися його поглядами” [Fries H. Augustinus // Klassiker der Theologie.- Munchen, 1981.- S. 126]. І навіть, якщо взяти до уваги той факт, що Фома Аквінський за допомогою логічного методу Арістотеля суттєво змінив обличчя теології, вплив Августина залишається – у розподілі знання й віри, філософії й теології, природи й благодаті.

І все ж таки католицька церква не сприймає ці дві велетенські фігури як рівнозначні. Як філософ у теології більше прославився Фома. Але якщо відповідати на питання: “Хто заклав міцні підвалини не просто християнської, а католицької віри?”, то відповідь буде на

користь Августина. Його західно–християнська парадигма була тільки модифікована Фомою, але залишалася стійкою й непорушною у своїй суті аж до появи протестантизму. Залежність Фоми від теології Августина вдало підкреслює Ганс Кюнг: “Фома Аквінський, звичайно, в деяких деталях виправив, модифікував, а іноді й зігнував Августина, але все ж таки на рівні істин віри він за традицією був значною мірою зв’язаний з пануючою августинівською теологією. Якщо скористатися його власним розподілом, то, як філософ, Фома, звичайно ж, не був августиніанцем, але як теолог – цілком і повністю був” [Кюнг Г. Названа праця.- С. 190-191].

Заперечувати Кюнгу в цілому майже неможливо. Дійсно, Фома, як філософ, стояв вище від Августина. Останній, за великим рахунком, філософом дійсно не був. Августин відомий як політичний, судейський ритор, а згодом – єпископ. Не володіючи грецькою мовою, він не мав можливостей читати філософські праці греків в оригіналі. З філософією, власне, Августин знайомиться з праці Цицерона, а потім шляхом оволодіння, як “слухач”, курсу філософії маніхейців, а згодом – скептиків Афінської академії. Навряд чи читав Августин в оригіналі праці неоплатоників Плотіна, Прокла, Порфирія. Він знайомий з ними у перекладі на латину. Та й, за словами самого Августина, книги платоників зробили його мудрішим, але порожнім [Сповідь.- Кн. 7, част. XX.- С. 123]. Проте вся його концепція є органічним поєднанням християнської теології й неоплатонічної філософії.

Все це не виключає того, що Августин, сам по собі, був філософом-самородком. Він блискуче володів не тільки словом, а й думкою, його мисленню притаманні висококласні філософські спекуляції. Блискучим прикладом цього є філософська інтерпретація людини, часу, свободи волі, проблем мислення, аналіз вад таких течій, як маніхейці, скептики тощо.

Щодо вищенаведеної цитати Г.Кюнга, то виникає лише деяке заперечення щодо того, що Фома, як філософ, не був августиніанцем. Загалом дійсно, не був, якщо взяти до уваги висоту філософських рівнів і освіт. Різнилися вони і за філософським підґрунтям. Августин бачив себе лише як послідовника платонізму і неоплатонізму. Фома Аквінський ґрунтувався на вченні Арістотеля. Однак, на наш погляд, докорінно протиставляти характер філософії обох мислителів, особливо за ознакою відношення філософії до теології, не слід. В цьому плані Августин і Фома більше подібні, ніж відмінні. Концепція діалектичної єдності віри й розуму першого тісно вписується у філософсько–теологічну концепцію Фоми Аквінського. Можна вести мову про рівень обґрунтованості й вирішення даної проблеми, значні

відмінності в деталях, однак той факт, що саме Августин найліпше з усіх отців церкви поставив питання, (та й значною мірою розв'язав його) про необхідність раціональних підходів до теології, дійсно мав місце. А хіба не про те сперечався Фома? Саме прагнення обох мислителів обґрунтувати вчення про Бога за допомогою розуму ріднить їх. Спорідненим є й кінцевий результат застосування раціонального мислення до вирішення проблем теології. Тут в обох випадках розум підпорядковувався вірі.

Перш ніж перейти безпосередньо до з'ясування раціональних засад філософії й теології Августина необхідно зупинитись на спірній, на наш погляд, проблемі: чого більше в нього – раціоналізму чи волюнтаризму? Проблема не є надуманою. В історії філософії й теології вкоренилася думка про те, що Августин більше уваги приділив аналізу проблеми волі, ніж розуму. Звідси робиться висновок про те, що він, а не хто–небудь інший, є основоположником теологічного волюнтаризму. Так сучасний філософ і теолог Е.Корет пише: “У християнському світі примат волі й любові особливо підкреслює Августин. У схоластиці Середньовіччя це призводить до контроверзів між інтелектуалізмом (Арістотель, Фома Аквінський і його школа) і волюнтаризмом (який тягнеться від Августина...)”. [Корет Е. Основи метафізики.- К., 1998.- С. 158].

В такому ж категоричному тоні висловлюється і Владислав Татаркевич. В його інтерпретації, Августин вважав, що “людську природу становить не розум, а діяльна воля” [Татаркевич В. Історія філософії: Т. 1: Антична і середньовічна філософія.- Львів, 1997.- С. 243]. На думку В.Татаркевича, “Августин заклав підвалини під нову християнську філософію. Він порвав із класичною настановою греків, з її об'єктивізмом та інтелектуалізмом; його настанова була інтроспективна, а воля мала для нього першість перед розумом” [Так само.- С. 246].

Проблема волі в творчості Аврелія Августина дійсно посідає чільне місце. З метою її детального розгляду він пише спеціальну працю. В інших своїх творах Августин також чимало приділяє уваги волі. Однак, і це надзвичайно важливо, батько церкви не менше, якщо не більше, говорить і про розум як найістотнішу ознаку людської душі, про роль і значення раціонального мислення не лише в науці, а й у теології. Такий підхід позбавляє нас бажання однозначно заносити Августина до розряду антиінтелектуалістів. Навіть побіжне знайомство з його основними працями засвідчує, що вони написані на високому інтелектуальному рівні з широким застосуванням раціонального мислення. Навряд чи можна винести переваги

волютаризму з “Сповіді”. Навпаки, тут є чимало раціоналізму. Чого варта лише раціональна інтерпретація часу. Саме з неї Августин прагне вивести темпоральний доказ буття Бога: якщо є час в усіх його вимірах, то мусить бути і творець часу. А щодо співвідношення волі й розуму, то “Сповідь” завершується, навпаки, зверхністю розуму над волею: “... В душі людини, з одного боку, є думка, що наказує, а з іншого – послух, що підпорядковується”. А далі ще більш конкретно: “Спонука до дії підпорядковується розумінню, щоб одержати від нього кращий напрям виконання”.

Блискучим зразком форми раціональної теології Августина є його твір “Сповідь”. Навіть не досить глибоке знайомство з працею справляє враження в читача, що вона написана належним стилем людини, яка володіє раціональним мисленням і риторикою. За формою викладу така сповідь є релігійною, біографічною й філософською. Найбільше приваблює остання. Філософська сповідь Августина є різновидом рефлексивного роздуму з викладом особистої позиції. Особливості такої сповіді можна сильніше підкреслити, коли провести порівняльний аналіз із своєрідною сповіддю Боеція. Його передсмертний твір “Втіха філософією” є саме таким. По-перше, він не є релігійно-церковна і навіть майже не біографічна сповідь. На відміну від Августина, де критерієм істинного й доброго виступає лише Бог, Боецій веде діалог з філософією. Вона для нього – богиня істини, добра, прекрасного й святого.

У центрі “Сповіді” Августина поставлена людина з усіма її вадами й характерними рисами, яка відчуває нагальну потребу в установленні надійних зв’язків з трансцендентним. Проблема людини персоналізована й повернута до конкретної особистості – Августина. Характерна особливість такої сповіді в тому, що вона тісно прив’язана до актуальної на той час проблеми вже перемігшого, але майже незбагненого розумом християнства IV–V століть – проблеми раціональної інтерпретації Святого Письма, основні догмати якого були прийняті нещодавно шляхом соборних конвенцій. Вони вимагали логічного з’ясування.

Проблема ускладнювалась тим, що за буквою догмату і священного тексту скривалось таємниче, сокровенне й сакральне. Дев’ятирічне дотримання позицій маніхейців навчило, а згодом і відбило в Августина бажання бачити у Святому Письму текст буквальний. Такий підхід породжував цілу низку суперечностей і непорозумінь. Пригадаймо, що однією з причин навернення Августина було саме знайомство з єпископом Амвросієм, який повчав, що “Буква вбиває, а дух животворить”. Саме він “відкрив символічне значення

там, де, здавалося б, буква вчить безглуздої науки” [Августин святий. Сповідь.- Кн. 6. Част. IV.- С. 88–89]. Вже під впливом проповідей Амвросія Августина, який почав шукати істину, але ще сумнівався, зрозумів: щоб **знати** біблійні історії, треба спочатку в них **повірити**. Більше того, що чим більше хочеш знати, то більше слід вірити, а особливо – “чого не можна зрозуміти, в те треба вірити” [Там само]. Маніхейці, на думку Августина, навпаки “висміювали віру, зухвало обіцяючи знання”. [Там само]. Згодом Августин зрозумів основну християнську істину: “Якщо ми не можемо збагнути правди чистим розумом, то наше безсилля потребує підтримки Святого Письма” [Там само.- С. 90]. З того часу, за словами Августина, він почав вірити.

Отже, саме із пошуків складних відношень між вірою й розумом розпочиналося становлення Августина і як філософа, і як теолога. Вирішенням цієї непростой проблеми також завершувалося його життя. Спочатку він намагався тісно поєднати знання й віру, згодом віддавав перевагу то знанням, то особливо вірі, розуміючи під нею не лише релігійне значення.

Разом з тим, цей твір не є релігійно–церковною сповіддю у повному розумінні, не зважаючи на те, що в ньому йдеться суцього про пошуки віри в Бога, надзвичайно часто цитується текст Святого Письма. Це не таїнство сповіді, де існує певний чин, строго регламентована послідовність дій того, хто спокутує і отримує таємне, незбагненне для розуму відпущення гріхів. Августин не лише обґрунтовує, зміцнює в собі віру, він і повчає вірі. Його сповідь є і самопізнанням, і експериментом над собою, і агітацією за віру.

Характеризуючи сповідь Августина, В.Курбатов пише: “Філософська сповідь – це не спокута в гріхах, а щирий діалог з самим собою, а за допомогою цього – й діалог з читачем, діалог філософа й не-філософа” [Курбатов В.И. История философии.- Ростов–на–Дону. 1997.- С. 131]. Отже, діалог як форма мислення і розмірковування. Ще Сократ, а згодом Платон, повчали, що єдино можливою формою логічного мислення є діалог, бо лише він здатний забезпечити повне і всебічне розкриття істини. Такою особливістю діалогу користується Аврелій Августин.

Але слід відзначити, що діалог як форма мислення в Августина менш за все подібний до сократо-платонівського. По–перше, це не світська і навіть не філософська розмова двох учасників бесіди, а сповідальний діалог. Кожна людина під час сповіді щиросердечно “вивертає” свою душу, інакше сповіді не вийде. Здійснити такий психологічний акт самоочищення можна лише інтимно–сокровенно, шляхом монологу.

Отже, діалог Августина – це скоріше монолог, прикрашений риторикою. За формальною ознакою це є односторонній діалог, як це не парадоксально звучить. Августин, сповідаючись, кається, розкриває свою душу, вопрошає, радиться і стверджує силою свого розуму. Він задає питання за питанням, питає поради і сам же собі відповідає. Це, строго кажучи, монологічна форма мислення. Але це, перш за все, сповідь у своїх гріхах перед Богом, творцем всього сущого. Що відповідає Бог Августинові, ми не чуємо. Це, власне, й визначає одноособну розмову.

Детальний аналіз тексту “Сповіді” дає підставу зробити висновок, що такий діалог–монолог є блискучий художньо–філософсько–теологічний прийом, який давав більше можливостей Августинові розгортати, співставляти, шліфувати й обґрунтовувати думки. Така сповідь є також особливою формою філософсько–теологічної творчості. Діалог Сократа з софістом не підходив. У Сократа стикалася думка з думкою і за законами логіки таке зіткнення з необхідністю народжувало третю думку, яка й мусила бути істинною.

В Августина його думка стикається не з думкою рівноправного опонента. Адже філософ–теолог був негідним перечити Богові, та й Вседержитель і Всеправитель на цей рахунок нічого не запитує й не стверджує. Тому й відсутня бесіда, існує лише сповідь. В той же час має місце діалог, не як форма спілкування самого з собою, видимого й невидимого Я, а як своєрідна розмова філософа з Богом, як своєрідна філософсько–теологічна форма утвердження, обґрунтування й оприлюднення думки.

Бог у “Сповіді” як учасник діалогу присутній. Його роль специфічна. Від нього, як від гігантського гранітного моноліту, відрекошечують думки Августина. На ньому, як на наждачному камені, філософ відточує струмені своїх філософсько–теологічних іскрометів. Бог, з яким розмовляє Августин, представлений не особисто. Він не сперечається, не перебиває судження спокутуючого, не висловлює свої власні. Він присутній у сповіді у вигляді майстерно і ненав’язливо вкраплених в контекст цитат і принципових положень Святого Письма, яке для Августина, що вже увірував, набуло вигляду абсолютної і незаперечної істини, про яку вже не сперечаються, а лише користуються нею. Таких посилок у “Сповіді” налічується близько 950. Вони є непорушні й наріжні камені фундаменту філософської сповіді Августина. Навколо них обертаються риторика й логіка викладу думок. З одного боку, тісна прив’язка до Святого Письма обмежувала його свободу творчості, а з іншого – слугувала

еталоном філософських релігійних суджень, відгранювала їх, надавала їм більшої істинності, скріпленої вірою, яка так довго обминала Августина.

Ця обставина була властива для усієї патристики і, можливо, найбільше для Августина. Сприймаючи догмати, та й навіть будь-які положення Письма як абсолютно істинні (бо Бог не може бути неістинним), Августин вибудовує такий логічний механізм: із загальних принципів положень, які наперед вважаються істинними, можна легко виводити істини меншого порядку, які мають прикладний характер. Тобто, істина вже задана як великий, основний засновок у структурі умовиводу у вигляді біблійного тексту. Але це є істина самого Бога. Августин радить логічним шляхом виводити з нього конкретні істини для людини на всі випадки життя. Цим механізмом він користується не лише в “Сповіді”, а й в інших творах. В такий спосіб представники патристики і особливо Августин, заклали надійний фундамент під логічний механізм усієї середньовічної дедукції, доведеної схоластами до вершин чисто технічного мислення.

Значимість філософських міркувань у “Сповіді”, написаної вже єпископом, а не просто Августином, полягає в самотності, свіжості й оригінальності власної думки. Філософський запас міцності за його плечима був, очевидно, незначний: маніхейці, відомі як єретична секта в християнстві й сумнівні як серйозна філософська школа, та скептики Афінівської академії. До великої філософії, як засвідчує “Сповідь”, Августин майже не дійшов. Арістотеля він згадує лише двічі, та й то недоречно: десь біля 20 років юному Августину випадково потрапила до рук книжка Арістотеля “Десять категорій”. Насправді ця книга відома не як праця Арістотеля, а як латинський текст Вікторина з його коментарями. Вона була, особливо у ранньому середньовіччі, одним із головних підручників з логіки. Як пише Августин, він, “прочитавши її сам, зрозумів її” [Августин святий. Сповідь.- Кн. IV. Част. XVI.- С. 63]. Яку користь зіграло перше ознайомлення з Арістотелем? “Навіщо ж здалося мені те все?” – така була пізніша оцінка. “Я виніс з того хіба що шкоду, бо думав, що тих десять категорій охоплюють все, що тільки існує” [Там само].

По одному разу, і то побіжно, згадує автор “Сповіді” таких античних філософів як Анаксимен, Епікур та Сенека, двічі – Ціцерона, твори якого випадково потрапили йому до рук. Це була праця “Гортензій”. Її значення Августин оцінив як “заохочення до філософії”. Він пише, що ця книжка повністю змінила його почування. Вона зародила потяг до мудрості.

Що цікаво, у “Сповіді” Августин зовсім не згадує жодного з апологетів церкви, або представників патристики, і навіть своїх сучасників. Лише один раз, між іншим, згадується Афанасій Олександрійський. Найбільше, хто йому до вподоби – це поет Вергілій. Згодом у “Царстві Божому” він назве його “Великим поетом і найславнішим із усіх”.

Чи випадковою є така обставина? З одного боку, сам Августин пише: “А що вже я раніше читав багато творів різних філософів і докладно запам’ятав їхні системи...” (Кн. V. Част. III.- С. 67). З іншого – не володіючи грецькою, він не міг читати в оригіналі твори грецьких філософів. В той же час, праці Августина: “Град Божий”, “Проти академіків”, “Про порядок”, “Сповідь” та інші, свідчать про його високу філософську культуру. У “Сповіді” Августин говорить, що всі науки він опанував самотужки, без великих зусиль і допомоги вчителів, завдяки своїй кмітливості й наполегливості.

Слід припустити, що Августин до свого єпископського служіння дійсно був недостатньо обізнаним із справжньою філософською спадщиною, а згодом взагалі мусив її наздоганяти. Така думка може бути цілком слушною, адже вся плодотворна творчість теолога припадала саме на другий період його життя – період 35-літнього єпископського служіння.

Із всього того можна зробити один висновок: Августин був непересічною особистістю не лише в теології, а й у філософії. Саме він зіграв найбільшу роль у філософському обґрунтуванні християнської віри, інтеграції античної культури в християнство. Він органічно поєднував у собі теолога й філософа. До вершин його творчості тривалий час протягом усього середньовіччя ніхто не зміг піднятись. Часто в його творчому процесі теологія затемняла філософію, проте було нерідко й навпаки. Однак “Августин не зжив до кінця, та й не міг зжити в собі філософа, тому що прийшов до християнства не тільки шляхом страждань душі, а й шляхом пошуку розуму” [Уколова В.И. Античное наследие и культура раннего средневековья.- М., 1989.- С. 159].

Аврелія Августина цікавили проблеми не лише широкого філософського плану – співвідношення теології й філософської культури перехідного періоду, премудрі хитросплетіння християнського віровчення, з яких він вибирався здебільшого за допомогою розуму, а не віри. Як справжній філософ, Августин порушував питання або давав відповіді на вже поставлені, зокрема такі як: що таке знання і як воно співвідноситься з вірою; що є істина й

істинність; що таке пізнання й розуміння на рівні чуттєвому й раціональному?

Теолог вмів застосовувати закони й категорії логіки, користувався всілякими силлогізмами. У своїх логічних доказах Августин використовує логіку Арістотеля, особливо закон виключеного третього. Всупереч твердженням скептиків, що людина з її розумом нічого не може знати достовірно, Августин вважає, що про те чи інше положення ми знаємо, що воно істинне чи хибне, третього бути не може. А це вже істина. Я знаю, твердить Августин, точно, що світ або один, або не один, якщо він не один, то кількість світів або кінечне, або безкінечне. На його думку, таке судження так достовірне, що жоден скептик не зможе довести його хибність. Августин, здійснюючи логічні докази, посилається також на закон суперечності, повну індукцію, дихотомію та правила імплікації.

Характерно, що Августин використовує з логіки не тільки винайдене до нього, а й здійснює пошук сам. Він порушував і такі проблеми логіки та гносеології, які стали актуальними пізніше, залишилися актуальними і в нас час. Так, задовго до Декарта Августин чітко поставив і намагався обґрунтувати як логічно непорушний принцип “*cogito ergo sum*” – “Я мислю, отже існую”. Водночас він обґрунтовує принцип сумніву. Що цікаво, Августин застосовує цей принцип в кількох варіантах: в широкому розумінні, як закономірність людської екзистенції; як гносеологічний принцип і, нарешті, як принцип, який сягає від сумніву до оманливості. Перший з них формулюється за допомогою формули: “Ніхто не може сумніватися, що він живе, пам’ятає, бажає..., адже, коли він сумнівається, то живе”... В праці “Про істинну релігію” Августин обмежує цей широкий принцип гносеологічними рамками: “Всякий, хто усвідомлює себе в стані сумніву, усвідомлює дещо істинне..., отже переконаний в істинному”. Ще більш чітко формулює він принцип гносеологічного сумніву і надає йому в праці “Про град Божий” чіткого афористичного вигляду: *Si fallor sum* (“Якщо я обманююсь, то вже існую”). Бо той, хто не існує, не може, звичайно, й обманюватись.

З метою обґрунтувати принцип сумніву Августин вдається до силлогізму як форми мислення. Однак прагнення абсолютизувати формальну бездоганність мислення, що сумнівається, призводить до логічних парадоксів. Друга причина його невдачі криється в тому, що безмежне бажання Августина застосувати логічне доведення віри привело його до неспроможності з’ясувати раціональним мисленням те, що за своєю природою є ірраціональним.

Сучасні прихильники феноменології і неопозитивізму можуть відшукати в спадщині Августина чимало того, що вони вважають надбанням ХХ століття – проблеми інтенціональності, верифікації, співвідношення логічного і семантичного, парадоксу як форми логічного мислення тощо.

Однією з найголовніших проблем філософії для Августина є проблема істини. В цілому ряді своїх праць, зокрема “Проти академіків”, “Про істинну релігію”, “Про порядок”, “Сповідь”, “Про град Божий” та інших, богослов ставить і розв’язує питання: “Що є істина?” Характерно те, що Августин – єпископ більше схиляється до філософської, а не теологічної манери відповіді на це питання. Йому притаманний гносеологічний оптимізм. Так в праці “Проти академіків” Августин, критикуючи вчення представників Афінівської академії, пише: “Їм видається вірогідним, що істину знайти неможливо, а мені здається вірогідним, що знайти можна” [Антологія мирової філософії.- Т. 1, Ч. 2.- М., 1969.- С. 592]. В пошуках філософської істини Августинові допомогла діалектика (логіка). З неї він дізнався, за його словами, “набагато більше, ніж з будь-якої іншої частини філософії” [Там само.- С. 593].

Для Августина суттєвою проблемою гносеології є співвідношення чуттєвого й раціонального та його ролі в досягненні істини. Скептики, ігноруючи значення відчуттів, доводили неможливість пізнання предметного світу. Августин спростовує таку точку зору і стверджує, що реальним світом можна назвати лише той, який даний людині у її відчуттях. Відчуття, на його думку, не бувають істинними чи хибними. Таким може бути розум, який спирається на них. В дискусії з скептиками він цілком реабілітує чуттєве пізнання. Відчуття можуть дати рівно стільки, скільки вони спроможні. За Августином, вони здатні лише фіксувати дійсність, визначати характер і результат дії на них предметів природи. Саме в цьому й полягає “істинність” відчуттів. “Я не знаю нічого за що міг би докоряти відчуттям”, – говорить Августин. На його думку, почуття самі по собі знань не забезпечують. Вони лише сприяють у справі їхнього надбання, є необхідним етапом на шляху до них. Насправді все те, що ми знаємо, стверджує Августин, “знаємо розумом, тому ніяке почуття не є знання” [Августин. О количестве души // Антологія мирової філософії.- Т. 1, Ч. 2.- С. 597].

Якщо у справі розуміння положень Святого Письма, вважає Августин, конче необхідна віра, то у справах наукових – без відчуттів і розуму не обійтись. У “Сповіді” він описує причину свого остаточного розриву з маніхейцями. Нею стало не що інше, як бездоказова

інтерпретація останніми астрономічних явищ. "... Там, – пише Августин, – силували мене "вірити"; однак ця віра ніяк не узгоджувалась з методичним рахунком, що підтверджував би досвід моїх очей" [Августин Святий. Сповідь.- С. 69].

Пошуки Августином філософських засад істини не були для нього самоціллю. Зрештою вони були потрібні йому для обґрунтування істинності християнської віри. Теолог, на відміну від Тертулліана, шукав гармонії віри й розуму. Ідеальний випадок в релігійній вірі Августин вбачає тоді, коли вона досягає розумового пізнання Бога. Августин чітко розрізняє віру наукову й релігійну. В науці не віра контролює розум, а навпаки, розум є важливішим. У релігії ж важливішим є віра. Співвідношення віри й розуму в Августина не було однозначним в усі періоди його діяльності. Зрештою гору в нього взяв фідейзм.

Причини такого підходу є як суб'єктивними, так і об'єктивними. Августин–єпископ мусив обійти Августина–філософа, цього вимагали інтереси церкви. З іншого боку, існують нездоланні труднощі у поєднанні, взаємодоповненні віри й розуму. Осягнути раціональним те, що є ірраціональне за своєю природою, фактично неможливо. Легше в науковому пошуку розум доповнити вірою. Зовсім інша справа віру в надприродну істоту доповнити чи підтримати розумом. За великим рахунком, цю трудність розуміє й Августин. Афоризмів на тему віра – розум у нього є кілька. Як ілюстрацію вище наведеної думки, варто навести й такий: "Отже, що я розумію, тому й вірю; але не все у що я вірю, те й розумію. Все, що я розумію, те я знаю; але не все те знаю, у що вірю. Я знаю, як корисно вірити багато в що, чого я не знаю" [Августин. Об учителе // Антологія мирової філософії. Т.1, Ч. 2.– С. 597].

Попри всілякі неоднозначності у вирішенні проблеми раціоналізації теології, Августин досяг у цій справі чималих результатів. Він категорично відкинув концепцію Тертулліана про протирозумність віри. Стараннями Августина на весь період середньовіччя у теології була міцно вкорінена концепція доповнення її розумом. Після нього, аж до Фоми Аквінського, Августин залишався найбільшим авторитетом не тільки в теології, а й у філософії. Основною формою її розвитку згодом стала схоластика, однак проблема раціоналізації теології, започаткована Августином, століттями не сходила з повістки денної філософії й теології.

ЖІНОЧІ БОЖЕСТВА В РЕЛІГІЯХ АВРААМІСТИЧНОЇ ТРАДИЦІЇ

Не викликає заперечень в сучасній науці той факт, що жінка була обоженна раніше за чоловіка, а священні книги релігій авраамістичної традиції фіксують наступну стадію розвитку суспільства: перехід до нового способу ведення господарства та панування чоловіка в усіх сферах життя. Іудейство та мусульманство не визнавали культу богинь і завжди боролись з цим. Для іудеїв Ягве (чи Яхве) був одночасно і покровителем жінок. В іудаїзмі жінка не бере активної участі в релігійному житті. Це тут непотрібно, бо ж її життєдіяльність сама собою є релігійністю. Функції жінки в сім'ї тотожні релігійному служінню. Кожна жінка-іудейка є Богинею. Як Бог, творить вона людину і їй непотрібна заступниця перед зовнішнім світом. Чоловік має молитись за неї, адже вона самим своїм еством є провідницею волі Божої. Життя жінки циклічне, що відповідає божественним ритмам. Народження дітей праматерями залежало від Бога, бо ж він посилав дітей. Згідно з іудейським віровченням, жінка має прямий зв'язок з Богом, а чоловік лише молить Бога про допомогу. Іудейство проникнуто вірою в єдиного Бога, охоронця обраного народу від зовнішніх ворогів. Він дарував останньому всю свою любов і допомогу. Бог Воїн-Саваоф відділяє своїх від чужих і однаково турбується як про жінок, так і чоловіків. Жінкам не потрібна якась своя покровителька, бо ж в них є покровитель. Ягве-Саваоф – чоловік. Хоч у нього і немає певного матеріального образу, але все ж у його діях таки переважають чоловічі риси. Г.Честертон писав, що "якщо б для Бога Ізраїлю вибирали матеріальний символ, то це був би фалічний символ" [Честертон Г. Избранное.- М.,1991.- С. 148]. Дійсно, це Бог давав життя народу, його долю. Він брав участь безпосередньо у його розмноженні, адже всі іудейські праматері, за Біблією, були безплідними (Сара, Лея, Ребекка, Рахіль), а потомством їх наділив Господь. Поява потомства залежала в першу чергу від Бога як чоловічого начала, а потім вже від власного чоловіка як господаря. Саме Бог чудесним способом послав цим жінкам дітей. Благодать Божа передається через кров, підтвердженням цього є обрізання. Основне завдання жінки-іудейки родити дітей і виховувати їх в дусі Закону. В реалізації цього завдання жінці потрібна не стільки Богиня-Мати, скільки дієвий вплив Бога-Чоловіка, захисника, законодавця.

* Недзельська Н.І.- старший викладач Херсонського державного педагогічного університету.

Подібний погляд на роль і місце жінки в релігійному і суспільному житті був і у арабів. В ісламі Аллах виконує ті ж функції, що й Ягве. Однак у виникненні й розповсюдженні ісламу взяли активну участь жінки, особливо родички і дружини Мухаммеда. Перша дружина Мухаммеда Хадіджа, багата вдова, з якою він одружився у 24-річному віці, стала йому помічницею в релігійних справах, схвально ставилась до його діяльності. Важливу роль в поширенні ісламу відіграла третя дружина пророка – Айша (особливо після смерті Мухаммеда), а також дочка Фатіма і внучка Зейнаб. Для зміцнення позицій ісламу Мухаммед використовував одруження з жінками, які могли принести вигідний союз або примирити ворогуючі сторони. Політичним був шлюб дочки пророка Рукаїї з Османом. Після її смерті дружиною йому стала інша дочка пророка – Умм-Кульсум. Для зміцнення рядів своїх соратників Мухаммед одружився з дочкою Абу Бекра – Айшою, а кузен Алі став зятем. Надійний політичний союз Мухаммед забезпечив собі, взявши дружиною Марію - дочку єгипетського короля, Софію - дочку впливового іудея. На той час іудеї, що жили поруч з арабами ворогували з ними. Уей шлюб забезпечував стабільність і мир в тилу Мухаммеда. Дружина Зейнаб - знак дружби з королем Абссінії.

Культу жінок, які оточували Мухаммеда, сприяло також те, що традиційно до прийняття ісламу араби поклонялись жіночим божествам. Це знайшло своє відображення і в Корані. Три богині доісламського періоду згадуються в Корані – ал-Лат, ал-Уззу й Манат [Коран 53:19, 20]. Деякий час Мухаммед навіть думав дозволити поклонятись їм як дочкам Аллаха, але згодом різко засудив поклоніння богиням як язичництво, використавши при цьому звичну для арабського світу аргументацію: богині не можуть бути дочками Аллаха, бо хіба б він не міг мати сина, а задовольнився б дочками? Коран свідчить, що люди неохоче розлучались зі своїми божествами. Саме це сприяло культу жінок з оточення пророка. Але в цілому культ святих жінок, за винятком одиничних випадків (Фатіма, Зейнаб, причиною чого була трагедія дому Алі) не набув в ісламі такого широкого розвитку, як це мало місце в християнстві.

Відсутність жіночих божеств в іудаїзмі та ісламі можна з'ясувати становищем жінки в скотарських племенах. Жінка відіграє меншу роль в скотарському господарстві, ніж чоловік. Тут вона залежить від нього. Його Бог є водночас і її захисником. Бог захищає чоловіка і все, що йому належить, в тому числі й жінку. В землеробів важливе місце займає предмет праці – земля. Від її родючості значною мірою залежить життя людей. Як із землі виходить паросток, так і з жінки - нове життя. Земля породжує хліб, жінка - дітей. Земля обожнюється у землеробів, обожнюється в них і жінка, її здатність народжувати. Магічне мислення

переносить на жінку ставлення до землі. Через оргаїстичні культури відбувається спроба вплинути на землю: подібне викликати подібним. Залишки цього ми спостерігаємо і в християнстві. У скотарів земля годує, а не породжує багатство, бо ж народжують тварини. Для хорошого приплоду важливим є продуктивний самець. Якщо земля погано годує, скотарі переходять на нове місце. Звідси й за аналогією з'явилась можливість покинути дружину, розлучитись з нею, якщо вона не виконує свої функції. То ж не дивно, що іудаїзм та іслам визнають можливість розлучення, а християнство різко засуджує його. Основне завдання жінки в іудаїзмі та ісламі – народжувати та виховувати дітей. Їй навіть молитись в храмі не обов'язково, щоб не переривати більш важливу справу її життя.

Християнство не виносить на перший план дітородну функцію. В ранньому християнстві захист дітей був реакцією на негуманне ставлення греко-римського суспільства, поширену практику вбивства та підкидання дітей. Дітонародження через есхатологічний характер раннього християнства не стало метою життя християнки. Діти – це зайвий клопіт. Особливості римської традиції щодо регулювання дітонародження пояснюють і акцент на образі Діви Марії в Західній Церкві і Матері Божої - в східній, зокрема в українському православ'ї, носіями якого були переважно землероби. Пізніше час від часу церква акцентувала увагу на дітонародженні, але здебільшого під впливом соціальних процесів, що відбувались в суспільстві, зокрема в період демографічних криз чи падіння моралі. Так, наприклад, в ХХ ст. це пов'язане з поширенням практики переривання вагітності, дозволеною офіційно в деяких державах, що розглядається християнськими церквами як дітовбивство.

У скотарів іудеїв та арабів ставлення до народження дітей було кращим, зокрема до хлопчиків. Діти в них - це символ багатства, як приплід тварин. При високій смертності висока народжуваність була позитивним явищем і сприймалась суспільством схвально. До того ж, при жіночому перенаселенні завжди можна було відрегулювати цей процес. Вбивство дівчаток, яке згадується в Корані, є тому свідченням. Полігінія теж вирішує ряд проблем. Мухаммеду потрібні були воїни для боротьби за віру, адже постійні війни призводили до втрати чоловічого населення. Це також стало причиною появи в Корані заохочення дітонародження, зведення його в ранг справи служіння Аллаху.

Ставлення до дітонародження можна пояснити, виходячи також з наявності рабства. Греки й римляни мали розвинуте рабство. Вони історично рано скористались рабською робочою силою. Дітей стало їм вже не вигідно використовувати як робочу силу. Це вимагало великих затрат. Простіше було використати рабську силу. В іудеїв же , на

противагу грекам чи римлянам, народження дітей було віднесене до богоугодної справи. Історія єврейського народу свідчить, що швидке розмноження, відновлення кількості "богообраного" народу було часто необхідним для збереження нації, її виживання. Це виявилось і в роки рабства євреїв у єгиптян, і у Вавилоні, і в пізніші часи.

З усіх авраамістичних релігій лише християнство має розвинутий культ жінки - Діви Марії, Богородиці, культ Матері Божої. Становлення цього культу відбулося не відразу з виникненням християнства. В ранньому християнстві в боротьбі з орґаїстичними культурами увагу на образі Марії прагнули не акцентувати. В Євангеліях мало говориться про матір Ісуса Христа, є лише декілька згадок. В Євангеліях від Матвія та від Марка про Марію сказано лише як про жінку, що народила Божого Сина. В усьому іншому ж вона зрівняна з послідовниками Ісуса. Вивершить її те, лише якщо вона піде за Сином, чинитиме волю Його Отця. За цієї умови вона стане близькою йому, як і всі інші християни. В Євангелії від Матвія є розповідь про те, як Йосип дізнався, що Марія вагітна від Духа Святого. В наступному вірші згадує Матвій про Марію як Матір Ісуса, коли прийшли поклонитись новонародженому волхви. Потім Марія з Йосипом втікають до Єгипту, а з часом повертаються в землю Ізраїлеву. Лише одна згадка тут появи про неї, коли Син почав проповідувати в Капернаумі. Підчас страти Ісуса було багато жінок, які спостерігали за всім здаля. Були серед них і жінки, які прийшли з Галілеї, але про присутність матері Ісуса тут при цьому не згадується. Не згадується Марія і серед багатьох людей, які йшли за Ісусом, і в Євангелії від Марка. Про неї говориться лише один раз, коли Ісуса холодно приймають у Назареті, питаючи: "Хіба ж Він не тесля, син Маріїн?" [Мк. 6:3]

Більше згадок про Марію є у Євангелії від Луки. На відміну від Марка і Матвія, Лука виділяє її серед жінок, багато про неї розповідає, змальовує Марію як Богородицю, що в Бога благодать знайшла, як благословенну між жонами. Лука передає розмову з Ангелом, який розповів про народження божественного сина. Марія, будучи переконаною Ангелом, відповіла: "Я ж Господня раба: нехай буде мені згідно з словом твоїм" [Лк. 1:38]. У Луки є також розповідь про чудесне зачаття Єлизавети, зустріч Марії та Єлизавети. Ще до народження Ісуса Єлизавета знає, що до неї "прийшла мати мого Господа" [Лк. 1:43] Лука також наводить гімн Марії Господу, детально розповідає про народження Іоанна Предтечі, Ісуса Христа, обрізання Ісуса, наводить слова праведника Семена звернені до Марії: "Ось призначений Цей багатьом на падіння й уставання в Ізраїлі, і на знак сперечання, - і меч душу прошиє самій же тобі, - щоб відкрились думки сердець багатьох!" [Лк. 2:34-35]. Але при страті і похованні Ісуса Марія знову не згадується.

В Євангелії від Івана є лише три згадки про Богородицю. Перша - це розповідь про весілля в Канні Галілейській, де був Ісус і його мати і де, на думку Івана, Ісус зробив перше чудо - перетворив воду на вино. Мати, будучи переконаною в можливостях свого сина, коли інші сумніваються, наказує: "Зробіть усе, що Він вам скаже!" [Ів. 2:5] Наступна - про те, що Ісус з матір'ю та учнями відправились до Капернауму. Остання згадка про Марію в Євангелії від Івана пов'язана зі стратою Сина. Тільки у Івана є згадка про її присутність в останні хвилини життя Ісуса: "Під хрестом же Ісуса стояли - Його мати і сестра Його матері, Марія Клеопова і Марія Магдалина" [Ів. 19:25]. В останні хвилини свого земного життя Ісус турбується про матір: "Як побачив Ісус матір та учня, що стояв тут, якого він любив, то каже до матері: "Оце, жоно, твій син!" Потім каже до учня: "Оце мати твоя!" Із тієї години той учень взяв її до себе" [Ів. 19:26-27].

Зовсім інакше змальована Марія в Об'явленні Івана Богослова. Тут Марія, Єва, Жінка зображені більш поетично, ніж реалістично, з ознаками надприродними, божественними: зодягнена в Сонце, а під ногами її Місяць, а на голові її - вінок з дванадцяти зір. Вона змальована тут як Цариця Небесна, а християнський світ названий "остатком насіння її" [Об. 12:17].

Становлення культу Діви Марії відбувалося в період Вселенських Соборів і пов'язане із особливостями релігій Риму. З одного боку, римська релігія схематична, з великою кількістю різного роду покровителів, а з іншого – вона ввібрала в себе культу поневолених народів. Популярними стали східні богині. В цю пору Бог немислимий був без богині. Так, довкола Ісиди склався цілий культ з релігійними містеріями та ієрархією жерців. Вона оспівувалась як богиня небес і світобудови, як охоронниця від різних бід. Греки порівнювали її з Герою, Деметрою, Іо, Гекатою, Афродітою, Це богиня-мати, що вигодовує дитя. Писали про неї Сенека, Плутарх, стоїки. "Калігула звів шанування Ісиди до державної релігії, але вона отримала поширення тільки у вищих верствах суспільства" [Вардиман Е. Жінщина в древнем мире. М., 1990.- С. 98-99]. Жінки з низів звертались до інших релігій, що теж прийшли зі Сходу - до іудаїзму, християнства" [Там само.- С. 99]. Християнство більше захопило жінок, ніж чоловіків. "Жінок-прозеліток - як називали новонавернених - було більше, ніж чоловіків" [Там само.- С. 99]. Первісне християнство проголосило рівність чоловіка та жінки, адже для багатьох чоловіків шлях до християнства проклали жінки. В цей час наголос ставився на Жінці-спасительці, покровительці, захисниці, посередниці між людьми та Богом. Синтезом Риму та іудаїзму стала Марія - Мати Божа.

Ісус, як син Бога, теж виступав покровителем жінок. Більше того, його милість до нужденних, нещасних грішних жінок була безмежна (прощення перелюбодійки, розмова з самаритянкою і т. д.). Поруч з Ісусом завжди було багато жінок. Серед них: Марія Магдалина, Марія і Марта - сестри Лазаря та багато інших. Багатьом з них він допоміг у житті. До жінок звертав свої проповіді в синагогах Павло, але його ставлення до жінок було більш строгим. Він походив з іншої місцевості, ніж Ісус. Павло народився й виріс в іудейській громаді Тарсу - столиці Кілікії. Тут був поширений культ Артеміди, містерії якої до певної міри мали риси моральної розбещеності, властивої для Малої Азії, зокрема, Вавилону, де жінки у всіх відношеннях мали свободу. Навіть гетери тут допускались до дій для посвячених. Подібні до оргії свята Артеміди, для апостола Павла в його посланнях став негативним зразком культ всіх неіудеюк; апостол особливе підкреслював його привабливість для маси, посилено з ним борюся. Можливо заборона Павла жінкам проповідувати в церкві пов'язані з боротьбою проти шанування Богині - Матері язичників.

Ісус проповідував перед сільськими громадами й уникав міст. До Тиверіади - столиці Галілеї - він ніколи не ходив. Апостол Павло ж навпаки проповідував лише в містах. Ісус у всіх відношеннях був сільським, лише декілька днів перед смертю провів в місті. Умови життя визначили також ставлення Павла до іншої статі. Жінки, яких бачив у своїй юності Ісус, були переважно селянки з гір, горді, вільні, що працювали на полях разом з чоловіками. В Тарсі ж, навпаки, жінки, діти жили відгороджено від навколишнього світу [Вардиман Е. Женщина в древнем мире.- М., 1990.- С. 106].

Стикаючись з культурним світом тих чи інших народів, християнство не могло просто замінити собою цей світ. Воно мусило освоювати його, а відтак і засвоювати деякі його риси. Проповідь аскетизму в ранньому християнстві пояснюється перш за все очікуванням скорого приходу месії потребою відчувати себе вільним для служіння Богу та скорої участі у тяжких випробуваннях неминучої фінальної драми. З іншого боку, це було протиставленням культу тіла, розбещеності Риму як "вавилонської блудниці". Християнством заперечувалась тілесність як ознака смертності, нікчемності, слабості людини". Строгі морально-етичні принципи, висунуті християнством, не були святенницьким винаходом євнухів та старих дів. Вони були природною захисною реакцією суспільства того часу на надмірне захоплення сексуальними задоволеннями, статеву розбещеність і збоченість, що процвітали в Римській імперії. Повсюдне поширення фалічних культів та містерій, споконвічно спрямованих на освячення статі і статевих

відносин, призвело в цей період до своєї протилежності – вульгарного торжества плотських насолод" [Бычков В.В. Эстетика поздней античности II-III века.- М., 1981.- С. 65]. Коли християнська релігія стала державною, то на місце Артеміди та інших богинь прийшла Діва Марія. Жінки в римському суспільстві, на відміну від іудейок, були досить вільними. Особливо з приходом багатих жінок до християнських громад потреба в жіночому божестві зростає. Ставлення до жінки, жіночих культів, плотської любові, дітонародження тощо зумовлене саме цим.

З часом ранньохристиянський месіанізм перейшов від актуальної есхатології до неактуальної - до закликів довготерпіння. І тут образ матері-захисниці стає особливо важливим. В подальшому офіційне християнство взагалі виключило есхатологічний рубіж з яких би то не було реально-історичних земних параметрів і перетворило в ідеальний орієнтир для вдосконалення душі.

В європейській традиції нехтуванням плоті як джерелом зла йде ще від платонівського трактування тіла як темниці душі, тіла, що прив'язує людину до матеріального світу. Причиною ж, яка викликає плотські гріхи, тут є жінка. Власне, есхатологічний характер християнства перших віків його існування зумовлює саме таке ставлення до жінки, як до такої істоти, яка перед лицем скорого кінця світу провокує чоловіка множити гріх, народжуючи грішників. Відтак все, що пов'язане з відношенням між чоловіком та жінкою є гріховним, тож слід відмовитись від будь-яких зв'язків із протилежною статтю.

По-друге, плоть є храмом Божим, де перебуває душа. Тому відносини між чоловіком та жінкою, якщо вони будуть цнотливі й гармонійні, є позитивним чинником у духовному становленні особистості. В цій заміні велику роль відіграв образ Марії як певного зразка, ідеалу. Посилення впливу церкви на суспільство в епоху Середньовіччя призвело до зміцнення культу Діви Марії. Проблема жінки для цього часу вже другорядна. Любов ставала змінюється любов'ю людини до людини. В християнстві, на думку Б.Рассела, жіноче питання має два аспекти. З одного боку, жінка-спокусниця, джерело гріха, а з іншого - вона здатна до святості більше, ніж чоловік [Квинтэссенция. Философский альманах.- М., 1990.- С. 417]. Ці два типи жінок представлені Своєю та Дівою Марією.

В епоху Середньовіччя жінка - це спокуса для чоловіка й покарання його. З централізацією церкви, її одержавленням, закріпленням влади за чоловіками жінка стає уособленням Єви, спокусниці. Від Августина ця думка стає домінуючою в християнстві. Красива жінка - покарання чоловіку. Своєю красою, сексуальністю вона приваблює не лише свого чоловіка, а й багатьох інших. Вона пожадлива не тільки до

багатьох чоловіків, навіть і до самого диявола. У цей час виникає вчення про інкубе та сукубе. Ідеал Марії, Непорочної Діви - це чоловічий ідеал жінки для жінок, а не для чоловіків, бо ж вони користувалися послугами жінок. Проституція - явище поширене в усіх культурах. Поряд з незайманими жінками чоловіки для задоволення мали багато інших, від яких не вимагалось чистоти.

В епоху Відродження теж розглядали жінку як відьму, вірили в можливість спілкування її з дияволом і вважали вогнище нормою для неї. Навіть відомі гуманісти писали трактати про відьом і носили амулети проти них, наприклад, Марсіліо Фічіно - автор трактату "Відьма". В цей період Бога-Отця сприймали як саму силу, вічну, всюдисушу, як дію, священну каузальність, котра навряд чи може набути вловимих земних рис. На противагу Богу Діва Марія, Мати Божа - це реалізоване божественне, представниця грішних, але зберігша благодать. Протилежним до Марії є світ диявола. Паралельно з нею існують зло, відьми, Єва, хитрість, підступність. Діва Марія ж - святість, добро. Поруч з полум'ям любові до Марії, існують полум'я вогнищ спалованих відьом. Самі відьми були переконані, що вони - відьми. Все це знайшло, зокрема, своє відображення й в архітектурі готики. "Саме тому, що у вигляді Марії небесна любов знайшла для себе осереддя, земна любов стала родичкою диявола. Жінка - це гріх. Так відчували великі аскети. Диявол панує через жінку; відьма є поширювачкою гріха" [Шпенглер О. Закат Европы // Самосознание культуры XX века. - М., 1991. - С. 50].

В XIX ст. образ спокусниці Єви відійшов на другий план, акценти зміщуються знову в бік Марії. Жінка уявляється ніжним, граціозним створінням, контакт з грубим світом стає небезпечним. Її ідеали можуть бути зневажені при стиканні зі злом. Жінка - істота духовна. Це робить її вищою нездатною займатись політикою, розпоряджатись власним майном. Про жінку відтепер пишуть часто як про ангельську частину людства. За нею визнають переваги у всьому витонченому та вишуканому, на що лиш здатна людська істота. Відчувається прагнення зберегти за нею жіночість та привабливість. Хоч погані жінки існували, але, починаючи з вікторіанських часів, чоловіки вже не визнавали, що грішниця здатні їх спокусити.

Авраамістичні релігії в XX ст. прагнуть використати тенденцію зростання ролі жінок у всіх сферах суспільного життя, їх зростаючу соціальну активність в інтересах зміцнення своїх позицій в сучасному світі. З цією метою проповідують ідеї підвищення ролі жінки в релігії, навіть про можливість ліквідації монополії чоловіків на посади священнослужителів (протестантські церкви, реформістський іудаїзм). Відчувається залучення жінок до управління громадою, створення та

активізації діяльності різних жіночих релігійних організацій. Але іслам та іудаїзм й надалі наявність будь-якого культу жінки визнають за язичництво.

Протиріччя в християнському вченні про жінку зумовлене неоднорідністю того підґрунтя, на якому сформувалось християнство. Воно, як і будь-яка інша релігія, постійно відчувало на собі вплив соціально-політичних, культурних та інших чинників суспільного життя. З часом на перший план в цьому виходить вселенський, універсальний, космополітичний месіанізм, котрий звертається не до Богом обраного народу, а до всього людства, і мав важливе значення для поширення християнства. Він відкрив шлях до усвідомлення рівності людей як членів людського роду, зміцнив становище жінки в суспільстві та релігійному житті. Перемога цієї тенденції дала можливість подолати ізоляціонізм і перетворитись в релігію Середземномор'я, а пізніше - й усього світу. Проблема жіночих божеств відображає суперечливі погляди християнства в цілому. Виникнувши як секта в іудаїзмі, в питаннях ставлення до взаємин статей воно вибрало ідеї східних містичних вчень, досягнення грецької філософії від її початків до періоду еллінізму, а поширюючись в Римській імперії - зазнало впливу стоїцизму, неоплатонізму та римського права.

*С.Капранов** (м. Київ)

“ІСЕ МОНОГАТАРІ” ТА РЕЛІГІЙНІ УЯВЛЕННЯ ДОБИ ХЕЙАН

Вступні зауваження

“Ісе моногатарі” – визначна пам’ятка японської класичної літератури, датована приблизно кінцем IX – початком X століття. Автор цього твору невідомий, хоча найпоширеніша традиційна версія твердить, що це – один із провідних поетів доби Хейан (794–1192) Аріварано Наріхіра (825–880). “Ісе моногатарі” посідає важливе місце в класичній ієрархії текстів – глибоке знання його було обов’язковим для освіченої людини; крім того, цей твір містить у собі огляд життя хейанського аристократа, а відтак має характер “енциклопедичного” самоопису культури.

* Капранов С.В.- науковий співробітник Інституту сходознавства імені А. Кримського НАН України.

Хоча текст “Ісе моногатарі” на перший погляд (у межах західної дихотомії релігійного та секулярного) здається чисто секулярним, при детальнішому розгляді він виявляється тісно пов’язаним із сінто та буддизмом. Поза численними згадками про сінтоські¹ та буддистські храми, ченців та черниць, жерців, ворожбитів, богів та демонів тощо, можна виявити релігійні мотиви, глибоко закладені в самій структурі як тексту загалом, так і його окремих віршів та епізодів.

Спеціальні дослідження релігійного аспекту “Ісе моногатарі” в сучасній науці нам на сьогодні невідомі. Складається враження, що цей твір здавався надто далеким від релігійної проблематики, й тому не вартим серйозного аналізу в цій площині. Так, автор одного з перших перекладів твору іноземною мовою, видатний російський японіст М.Конрад [Конрад Н.И. Вокруг Исэ моногатари // Конрад Н.И. Японская литература.- М., 1974.- С. 196-205; Конрад Н.И. На путях к созданию романа (Исэ-моногатари и Ямато-моногатари) // Конрад Н.И. Японская литература в образцах и очерках.- М., 1991.- С. 173-192] практично не звернув уваги на цей аспект твору.

Ф.Фос у своєму фундаментальному дослідженні “Ісе моногатарі” [Vos F. A study of the Ise monogatari with the text according to the Den-Teikahippon and annotated translation.- ‘s-Gravenhage: Mouton, 1956.- Vol. 1-2] присвячує окрему главу китайським, корейським і буддистським впливам. Щодо останніх він зазначає: “Прямий вплив буддистських писань на “Ісе моногатарі” дуже маленький...” (жодного конкретного прикладу впливу – навіть “дуже маленького” - він не наводить). Але, веде далі вчений, буддизм значно вплинув на загальну атмосферу твору: “...свідомість марноти цього світу, скороминушності людського життя майже завжди бовванить на задньому плані”. Висновок нідерландського японіста звучить, на нашу думку, надто категорично: “...у загальній атмосфері твору менше сінтоського, ніж буддистського впливу” [Vos F. Op. cit.- Vol. 1.- P. 139–140].

Новий етап вивчення “Ісе моногатарі” знаменують праці Катаяірі Йоїчі [Katagiri Yōichi. Ise monogatari-no kenkyū.- Tōkyō: Meiji Shoin, 1969.- Vol. 1-2; Katagiri Yōichi (chōsha daihyō). Taketori monogatari, Ise monogatari.- Tōkyō: Shueisha, 1978.- 218 p.], в англомовному японознавстві – дослідження Роберта Боврінга [Bowring R. The Ise

¹ Ми вважаємо, що слід розрізняти *сінто* як **релігію** та *сінтоїзм* як **ідеологію**, вторинну щодо релігійного вчення. Відповідно ми вживаємо тут і нижче прикметник “сінтоський” у значенні “той, що стосується сінто як релігії”, на відміну від прикметника “сінтоїстський” - “той, що стосується ідеології сінтоїзму”.

monogatari: A Short Cultural History // Harvard Journal of Asiatic Studies.- 1992.- Vol. 52.- No. 2.- P. 401-480] та Сьюзен Блейклі Кляйн [Klein S.B. Allegories of Desire: Poetry and Eroticism in Ise Monogatari Zuinō // Monumenta Nipponica.- Spring 1997.- Vol. 52.- No.4.- P. 441-465; Klein S.B. Ise Monogatari Zuinō: an Annotated Translation // Monumenta Nipponica.- Spring 1998.- Vol. 53.- No.1.- P. 13-43]. Ці дослідники звернулися до коментарів, які тлумачили "Ісе моноґатарі" у річищі езотеричної поетики – на пряму, що переживав свій розквіт у період Камакура (1193–1338 pp.). Введення відомого шедевр до контексту традиції спонукає по-новому глянути на нього. Езотеричні коментарі розглядають "Ісе моноґатарі" як релігійний текст, як містичне одкровення. Постає питання, наскільки сам твір дає підстави для такого тлумачення. Ця стаття – перший крок у пошуках відповіді.

У нашому дослідженні ми користувалися сучасним стандартним виданням "Ісе моноґатарі" під редакцією Ісіді Дзьо:дзі [Ise monogatari // Ishida Jōji yakuchū.- Tōkyō, 1998]. Нумерацію данів (розділів) "Ісе моноґатарі" подано за цим виданням. Звертаємо увагу читачів на те, що у російському перекладі "Ісе моноґатарі" М.Й. Конрада [Исе моноґатарі. Перевод, статья и примечания Н.И.Конрада.- М., 1979] інша нумерація данів. Японські власні назви, терміни та ін. подаємо в українській транскрипції М. Федоришина [Федоришин М.С. Українська транскрипція японської мови.- Львів, 1994.- 27 с.]. Двокрапка після голосного позначає його подовження. Виключення складають назви та терміни, що вже увійшли до української мови, як-от Кіото (не Кьо:то:) чи сінто (не сінто:). Відмінювання японських власних назв подаємо згідно з загальними правилами відмінювання іноземних власних назв чинного правопису. Японські імена та прізвища подаємо за традицією: спочатку – прізвище, потім – ім'я.

Постановка проблеми

Передусім варто зробити кілька загальних зауважень щодо проблеми. Вона пов'язана з концепцією, релевантною в межах європейського світогляду, але недоречною в контексті культури Хейану. Це опозиція "релігійне ↔ секулярне", що коріниться в культурній парадигмі європейського середньовіччя. На нашу думку, доречнішими є опозиції "сакральне ↔ профанне" та "екзотеричне ↔ езотеричне", проте на перше місце слід поставити опозицію "сінто ↔ буддизм". У межах цієї статті ми обмежимося цими двома вченнями, бо нашим предметом є релігійні уявлення, а конфуціянство, даосизм і його японізована версія – *омьо:до:* у тогочасній Японії носили, на нашу думку, радше

філософський чи ідеологічний (конфуціанство) або ж оккультний (даосизм, *омьйо:до:*) характер.

Опозиція “релігійне ↔ секулярне” є цілком природною для світогляду, що ґрунтується на засадах трансценденталізму, як це було в провідній течії класичної західноєвропейської думки. Проте сумнівно, щоби така дихотомія була притаманна японцям доби Хейан, для якої був характерний синтез різних світоглядів, насамперед – сінтоського та буддистського. Обидва вчення, принаймні в тому вигляді, як їх було представлено в тогочасній Японії, є іманентистськими. Сінто (для доби Хейан цей термін стосується всіх тубільних японських релігійних і магічних вірувань) базується на (1) концепції породження світу Богам та (2) уявленні про божественність, притаманну тією чи іншою мірою феноменам цього світу. Звідси випливають гілозоїзм, анімізм і пантеїзм (чи, радше, панентеїзм) як суттєві риси сінтоського світогляду (детальніше про це див.: [Капранов С. Мітологія, поетика та семантика ландшафту в японській культурі // Людина в ландшафті ХХІ століття: Гуманізація географії. Проблеми постнекласичних методологій.- К., 1998.- С. 106- 108]). Буддизм магаяни, до якої належить переважна більшість японських буддистських шкіл, стверджує тотожність сансари (профанного світу страждань) і нірвани. Природа Будди іманентна всім живим істотам. Отже, де було місце для секулярного в культурі, що вбачала прояв божественності в усіх феноменах світу, передусім – у самому житті та природному довкіллі? Теоретично таке місце могло б створити конфуціанство, що обмежує релігійне у подвійний спосіб – заперечуючи все ірраціональне (магічне, містичне) як “забобони” й водночас інституціоналізуючи певні традиційні форми релігійності як самоцінний ритуал, тим самим – що дуже важливо – “очужуючи” релігійне. Але питання, наскільки цей аспект конфуціанства впливав на хейанську культуру, ще недостатньо досліджене.

Під час розгляду координат, придатних для опису й аналізу хейанської релігійності, передусім впадає в око опозиція “сінто ↔ буддизм”. Ці два поняття тісно пов’язані одне з одним: сам термін “сінто” виникає по появі буддизму в Японії як позначення сакрального виміру власне японської традиції (на протигагу універсальному “шляхові Будди”). Буддизм привніс також опозицію “монастирське ↔ мирське”, але це “мирське” не тотожне секулярному: воно не було позбавлене сакрального виміру, по-перше, оскільки язичницькі вірування, що відтоді дістали назву “сінто”, не були знищені, по-друге, в силу вищезгаданого постулату тотожності сансари та нірвани. О.Мещеряков вирізняє два основні типи особи в хейанській культурі: аристократичний – *homo sensibilis* та буддистський – “людина, що спасається” [Мещеряков А.Н.

Древняя Япония: буддизм и синтоизм (Проблемы синкретизма).- М., 1987.- С. 148–149]. Аристократична (мирська) культура, отже, була ближче до власне японської традиції, та, відповідно, до її сакрального виміру – сінто.

У межах обох традицій, однаке, слід зазначити диференціацію згідно з опозиціями “сакральне ↔ профанне” та “езотеричне ↔ екзотеричне. Остання була особливо актуальною в період Хейан, коли домінуючими школами буддизму стали езотеричні - сінгон і тендай.

Таким чином, наша задача в цій статті – аналіз “Ісе моногатарі” в координатах, заданих вищезазначеною системою опозицій.

Існує ще одна проблема, яку слід враховувати, коли йдеться про художню літературу, а саме: відмінність між дійсними віруваннями та суто художніми вигадками, у які ніхто не вірив. Є підстави вважати, що частина матеріалу, який сучасні дослідники схильні розглядати під досить широкою рубрикою “мітологічного”, не була у згаданий період об’єктом релігійної віри, тобто її не сприймали як дійсність. Так, Й.Тубелевич вважає, що легенди про *теннінів* (які лишили свій відбиток і в “Ісе моногатарі”) або про Ткалю й Волопаса для хейанців були просто вигадками [Tubielewicz J. Superstitions, magic and mantic practices in Heian period.- Warszawa, 1980]. Ми будемо, отже, розглядати лише ті елементи “Ісе моногатарі”, які можна віднести до актуальних у добу Хейан релігійних вірувань.

Подорож героя до Ісе

Перед детальним розглядом окремих місць у тексті згадаймо, що від архаїчних часів, задовго до доби Хейан, а також пізніше, принаймні – до доби Камакура, до поезії ставилися як до сакрального (а отже - езотеричного) знання та форми магії [Ермакова Л.М. Речи богов и песни людей.- М., 1995]. За традицією, що склалася в добу Хейан, кожен, хто мав намір оволодіти цим священним мистецтвом, мусив студіювати “Ісе моногатарі”. Це буде нашим вихідним пунктом для подальшого розгляду.

Сама назва твору відсилає до назви однієї з головних святинь сінто – Ісе дзінгу: (відомі й інші назви твору, які вживали в минулому, зокрема – “Дзайго га моногатарі”, тобто оповідь Арівару-но Наріхіри. Проте вже в найстаріших коментарях фігурує назва “Ісе моногатарі”). З цією святинею пов’язаний також один з епізодів твору, а саме – роман безіменного героя з *сайо*: – верховною жрицею храму Ісе. Усталеною є думка, що в основі цього епізоду лежить історія кохання між Арівару-но Наріхірою (якого традиційно вважали автором і прототипом героя “Ісе моногатарі”) та *сайо*: Ясуко Найсінно: (роки служби 859 - 876) [Saikū rekishi hakubutsukan. Sōgō annai.- Miya-ken Taki-gun, 1995.- P. 17, 37]. Про

важливість цієї події свідчить як розмір приділеного їй фрагменту, (дани 69-74 за нумерацією версії Ден-Тейка-хіппон), так і його центральне розташування. Деякі старовинні версії тексту розпочинаються з цієї події, що також свідчить про її важливе місце в сюжеті. У версії “Ден-Тейка-хіппон”, визнаній за основну, на початку йдеться про візит героя до іншого сінтоського святого місця – Касуги, де можна побачити зашифрований натяк на подальші події [Капранов С. Топоніми в “Ісе моногатарі” як проблема перекладу // Матеріали першої Всеукраїнської науково-практичної сходознавчої конференції.- К., 1998.- С. 108-111].

Сама подія варта особливої уваги в контексті нашої теми. *Сайо*: – цнотлива дівчина, принцеса імператорського роду, яку обирали шляхом дівінації на певний термін для служіння Богині Сонця – Амагерасу. Новообрана жриця переїздила до спеціального палацу, розташованого неподалік від Ісе дзінгу:, де весь час свого служіння вела життя, повне численних ритуальних обмежень, серед яких чи не головним був celibat.

Вчинок героя “Ісе моногатарі”, отже, був брутальним порушенням релігійних настанов. Коментатор XV ст. Іцідзьо: Канера (Дзенко:) у своєму “*Ісе моногатарі тукенсьо*:” зауважує з приводу вищезгаданого фрагменту: “Син Наріхіри на ім’я Морохіса (помер 880 р.) народився від цієї верховної жриці. Його всиновив Такасіна-но Мінео. Навіть у родоводах сказано, що члени клану Такасіна не відвідують храму Ісе. Причина полягає в тому, що вони – нащадки особи, яка порушила святість храму” [Цит. за: Vos F. Op. cit.- Vol. 1.- P. 43].

Прикметно, що в тексті ми не знаходимо навіть натяку на засудження героя. Водночас “Ісе моногатарі” не дає підстав підозрювати автора у вільнодумстві, атеїзмі чи аморальності. Навпаки, цей твір був своєрідним підручником витонченої поведінки, як справедливо зазначали і М.Конрад, і Ф.Фос. Більше того, його вважали навіть сакральним. Так, існує традиція, що “задум цього твору виник у найсвятішій присутності Великої Богині Ісе”, або що під час написання твору з’явився посланець Амагерасу [Vos F. Op. cit.- Vol. 1.- P. 68].

Самого Арівару-но Наріхіру було канонізовано як одного з Безсмертних поетів (япон. *касен*, де ієрогліф *сен* (кит. *сянь*) позначає даоського святого, що досягнув безсмертя). Це було не просто високою оцінкою його поетичного таланту – ікони Наріхіри використовували під час езотеричних обрядів [Klein, Susan Blakeley. *Allegories of Desire: Poetry and Eroticism in Ise Monogatari Zuinō* // *Monumenta Nipponica*.- Spring 1997.- Vol. 52.- No.4.- P. 441-465]. Йому було присвячено сінтоський храм Арівару-дзіндзя, споруджений у місці смерті поета [Katagiri Yōichi (choshu dayhū). *Taketori monogatari, Ise monogatari*.- Tōkyō: Shueisha, 1978.- P. 183]. Існує зображення Наріхіри як Бога поезії верхи на

священному олені [Katagiri Yōichi. Op. cit.- P.143]. На іншій картині, що композиційно аналогічна іконам Парінірвани Будди (один із поширених у буддизмі іконографічних сюжетів, що зображує тіло Будди, який щойно покинув земний світ, а також численні живі створіння – включно з богами, духами, людьми та тваринами, що оплакують втрату). Поета зображено як Будду, а оплакують його численні коханки, серед яких і небожителька (можливо, Богиня) [Katagiri Yōichi. Op. cit.- P. 26].

Цей останній сюжет перегукується з ранніми коментарями до “Ісе моногатарі”. Так, “*Ісе моногатарі цікенсьо:*”, автором якого традиційно вважають Мінамото-но Цуненобу (1016–1097), містить твердження, що Арівара-но Наріхіра – це втілення бодгісатви Каннон [Vos F. Op. cit.- Vol. 1.- P. 103]. Бодгісатва Каннон (санскр. Авалокітешвара) відомий як у жіночій, так і в чоловічій іпостасі. Найдавніший з коментарів, що збереглися – “*Ісе моногатарі дзуйно:*” [Klein S. B. Ise Monogatari Zuinō: an Annotated Translation // Monumenta Nipponica.- Spring 1998.- Vol. 53.- No.1.- P. 13-43], приписуваний Арівара-но Сіґехару (помер біля 910 р.), синові Наріхіри. Сучасні науковці відносять цей коментар до доби Камакура. Це – інтерпретація твору в дусі тантричного буддизму та *рьо:бу-сінто* (синкретичного вчення, що розглядало сінто та буддизм як два аспекти єдиної релігії). Він описує Наріхіру як езотеричного вчителя, засновника містичної традиції, яку можна простежити принаймні до XVIII ст. [Vos F. Op. cit.- Vol. 1.- P. 102]. Важливо, що згідно з цим вченням амурні пригоди поета постають як містична практика, заснована на єднанні чоловічого та жіночого первнів (навіть слово “*Ісе*” тут витлумачено як “*І-се*”, де “*і*” позначає жіночий, а “*се*” – чоловічий первень).

Враховуючи сказане, можна припустити, що роман Наріхіри з *сайо*: слід розуміти як ієрогамію – містичний шлюб. Якщо це так, то вчинок поета (як божественної істоти) не підсудний загальним релігійним нормам, і толерантне ставлення до нього зрозуміле. Хоча згадані коментарі та твори мистецтва є значно пізнішими за “Ісе моногатарі”, вони можуть відбивати давню традицію.

Теофанія та зустріч з демонами

Іншими цікавими для нас місцями є дан 117, де описано явлення Божества, та дан 6, де герой стикається з силами зла. У тексті їх розташовано симетрично, і навряд чи це випадково. Важливо також, що демони трапляються на шляху героя на початку твору, перед подорожжю до Ісе, а теофанія відбувається після неї. В такому разі роман зі жрицею можна розглядати як ритуал очищення від нечисті та прилучення до

божественного. Тут доречно згадати й притаманний сінто оптимістичний погляд на світобудову, яка розвивається від хаосу до космосу.

Структуру 6-го дану побудовано на системі опозицій: демони (*они*) незримо мешкають у клуні біля річки Акутагава, назва якої (дослівно “засмічена річка”) натякає на нечисть, скверну; їм протистоять Боги (*ками*), що проявляють себе у гromі (*камисае*) та дощі (очищувальні стихії). Інша опозиція нечистоті – білі перла (*сіратама*), за які коханка героя сприйняла краплі роси. Варто нагадати, що слово *тама* означає також і душу.

На той час як демони залишаються незрими й забирають коханку героя з цього світу (пожерши її), Бог у 117 дані особисто являється в цей світ, щоби обмінятися віршами з імператором. Ранні (езотеричні) коментарі стверджують, що то був Сумійосі-Даймьодзін, Пресвітлий Бог Сумійосі. Його вважали заступником поезії. Поетичний діалог між ним та принцем Кару згадано у хроніці храму Сумійосі – “Сумійосі-тайся дзіндайкі” (Див.: Ise monogatari // Ishida Jōji yakuchū.- Тōкюб, 1998.- Р. 154). 117 дан “Ісе моногатарі” є прикладом *утатакі* – сінтоського ритуалу спілкування з Божествами через обмін віршами, звідки й бере початок уся японська поезія “*вака*” [Ермакова Л.М. Речи богов и песни людей.- М., 1995.- С. 169]. Зазвичай такої обмін відбувався між чоловічою та жіночою групами – саме тому, на нашу думку, імператор і звертається не безпосередньо до Бога, а до священного дерева – сосни – як до жінки (*хімемацу* - “принцеса-сосна”). Коментаторська традиція вважає, що замість імператора вірша склав Арівара-но Наріхіра, який його супроводжував.

Крім Сумійосі-Даймьодзіна, у тексті згадано ще одне Божество – морського Бога Ватацумі чи Ватацу-умі (дан 87). Він також пов’язаний із поезією [Ермакова Л.М. Речи богов и песни людей.- М., 1995.- С. 166-167]. Між Сумійосі та Ватацумі існує тісний зв’язок. Взагалі, Сумійосі-Даймьодзін (триєдиний Бог: Сокоцу-но О:мікото, Накацу-но О:мікото та Увацу-но О:мікото) та трійця Ватацумі (Сокоцу-ватацумі-но камі, Накацу-ватацумі-но камі та Увацу-ватацумі-но камі) народилися, згідно з “Кодзікі” та “Ніхонгі”, коли Ідзанагі здійснював омовіння від скверни царства мертвих – Йомоцу-куні [Кодзика – Записи о деяниях древности: Свиток 1-й. Мифы.- СПб., 1994.- С. 50; Ніхон сёкі – Анналы Японии: В 2 т.- СПб., 1997.- Т. I.- С. 126]. Первісно і трійцю Сумійосі, і трійцю Ватацумі шанували як морських Богів. Але в “Ісе моногатарі” не зрозуміло, чи йдеться про цю трійцю Ватацумі, чи про Оо-вата-цумі-но камі, Бога-Духа Великого Моря [Кодзика. Вказ. праця.- С. 43]. Як би то не було, Боги сінто, згадані в “Ісе моногатарі”, пов’язані водночас із

морем і поезією. Саме вони були в осередді пантеону езотеричної поетики, одним із центрів якої був храм Сумійосі.

Сінтоські храми у структурі тексту

Отже, найважливіше місце в "Ісе моногатарі" посідають три сінтоські святині – Ісе, Сумійосі та Касуга. До них можна додати й храм О:харано, згаданий у дані 76. У тексті вони з'являються у такому порядку: Касуга (дан 1) – Сумійосі (дан 68) – Ісе (дани 69-74) – О:харано (дан 76) – Сумійосі (дан 117). У дані 68, де вперше згадано Сумійосі, йдеться лише про красу цього місця, а не про його релігійне значення. Можна припустити, що до зустрічі зі жрицею-*сайо*: свідомість героя лишається закритою для сакрального, й лише заборонене кохання відкриває йому очі. Якщо так, то кохання жриці стає для героя ініціацією.

Навряд чи випадково й те, що згадані вище храми виявляються пов'язаними між собою: храми Ісе та Сумійосі мають безпосередній зв'язок з імператорською родиною, а Касуга та О:харано – храми першопредків роду Фудзівара, з якого в добу Хейан принци крові брали собі наречених. В XI ст. було створено "систему 22 храмів", куди увійшли чільні храми, яким надавав підтримку імператорський двір. Храми з цього списку поділялися на три групи – вищу, до якої входило сім храмів, включно з Ісе-дзінгу:, середню (також сім храмів) та нижню (вісім храмів). Сумійосі-тайся входив до середньої групи. Як зазначає А.Граппар, більшість храмів цієї групи розташовано в провінції Ямато, й виключення становлять лише святилища О:харано та Сумійосі. На думку дослідника, це спричинено тим, що Сумійосі безпосередньо пов'язаний з імператорським родом і церемоніями сходження на престол, а О:харано – аналог храму Касуга, пов'язаного з родом Фудзівара [Grappard A. The Economics of Ritual Power // Shinto in History: Ways of the Kami. Ed. by J. Breen and M. Teeuwen.- London, 2000.- P. 75-76]. Якщо ми додамо, що у вищій групі аналогічне становище мають Ісе та Касуга (лише вони знаходяться за межами провінції Ямасіро), то напрашується висновок, що Сумійосі – аналог Ісе в середній групі. Отже, храми, згадані в "Ісе моногатарі", утворюють систему: на вищому щаблі – Касуга та Ісе, на нижчому – О:харано та Сумійосі. З іншого боку, Касуга та О:харано явно відіграють в "Ісе моногатарі" другорядну роль, підпорядковану парі Ісе та Сумійосі, де відбуваються головні події духовного життя героя.

Буддистські елементи

Час звернутися до буддистських тем у тексті "Ісе моногатарі". Серед них найважливіші - три: чернецтво, смерть та ідея скороминущості життя. Черниць згадано в чотирьох данах (15, 60, 102 та 104), ченців - у

двох (85 та 78). Жоден з цих епізодів, проте, не демонструє буддистської релігійності. Персонажі твору приймають чернецтво через складну життєву ситуацію або через невдале кохання, а зовсім не тому, що прагнуть просвітлення. Поведінка таких ченців нічим не відрізняється від поведінки звичайних придворних.

Тему смерті представлено досить широко - в данах 39, 45, 58, 77, 88, 125. Тут значно більше власне буддистського, що впливає зі специфічного “розподілу обов’язків” між двома релігійними вченнями: смерть мало цікавила сінто, яке навіть не мало розробленої концепції потойбічного життя. Такий розподіл, сформований ще в попередню добу Нара, зберігся й до сьогодні. Цікаво, що єдиний буддистський храм – Ансьо:дзі - згадано в тексті як місце поховальної церемонії. Смерть і тему швидкоплинності життя можна вважати єдиним внеском буддизму до тексту “Ісе моногатарі”, але зазначена тема в добу Хейан уже втратила, на нашу думку, буддистську специфіку й стала складовою частиною світосприйняття аристократії. Нагадаємо, що самі по собі ці теми (смерть та скороминущість) ще не містять нічого специфічно буддистського. Буддизм передбачає особливі уявлення, пов’язані зі смертю (перевтілення, карма тощо), погляд на життя як на страждання (а не просто як на щось нетривале) й відповідну реакцію на це – прагнення до просвітлення, що виявляється передусім у зреченні світу. Нічого такого ми не знаходимо в “Ісе моногатарі”.

Можна навіть припустити, що в тексті у прихованому вигляді міститься певна сінто-буддистська полеміка. Попри те, що японській релігійності загалом притаманні толерантність і плюралізм, вона зовсім не виключає полеміку. В історії Японії були навіть прояви релігійної ворожнечі, але значно рідше, ніж в європейській історії й не такі жорстокі. Так, у 9-му дані гору Фудзі порівняно з горою Хіей. Перша з них - одна з чільних сінтоських святинь, натомість друга – сакральний центр буддизму школи Тендай. Автор “Ісе моногатарі” твердить, що Фудзі у двадцять разів перевищує гору Хіей (насправді - лише в 4,5 рази). Цікаво також, що вічні сніги на вершині Фудзі в “Ісе моногатарі” потрактовано як ознаку божественної невідвладності часові, на той час як у тексті поч. VIII ст. “Хітацці-фудокі” (“Опис земель та звичаїв краю Хітацці”) наведено легенду, де ці ж самі вічні сніги витлумачено як ознаку прокляття [Древние фудокі /Пер., ком. и пред. К.А.Попова.- М., 1969]. Можна припустити, що останній текст – витвір прихильників культу г. Цукуба, яку там представлено як святішу за Фудзі.

Можна також порівняти трактування згаданого сюжету про демонів, які з’їли коханку героя, в “Ісе моногатарі” (дан 6) та в буддистському творі “Кондзяку моногатарі” (сувій 27, гл. 7). У другому з

текстів грім витлумачено як “голос демонів”, на той час як у першому це – голос *камі*.

Висновки

Таким чином, ми бачимо, що “Ісе моногатарі” - твір, тісно пов’язаний із релігійними уявленнями своєї доби. Проте релігійний зміст його не лежить на поверхні, він вимагає аналізу структури, а подекуди - тлумачення з опорою на контекст. Безсумнівний зв’язок “Ісе моногатарі” з езотеричною традицією “шляху поезії”, й не лише зовнішнє, через включення до корпусу текстів цієї традиції та коментування, а й внутрішнє – через культ морських Богів, що є й Богами поезії (Сумійосі-Даймьо:дзін і Ватацумі). Більше того, смисл деяких частин твору не можна зрозуміти, не враховуючи езотеричне тлумачення. Загалом можна стверджувати також, що релігійність “Ісе моногатарі” радше сінтоська, ніж буддистська, хоча й з елементами синкретизму, притаманними культурі тієї доби. Згодом (у ранніх коментарях) міра такого синкретизму помітно зростає.

Японська езотерична поетика мало досліджена з багатьох причин, і не остання з них – секретний характер вчень, здебільшого усна передача їх від вчителя до учня. Подальше її вивчення й аналіз японської класики з урахуванням релігійних традицій, що склали духовну атмосферу епохи, є перспективним напрямком японістики.

*О.Шелудченко** (м. Київ)

МУСУЛЬМАНСЬКА ІНТЕРПРЕТАЦІЯ МЕСІАНСТВА

Мусульманство виникло в VI столітті як відгалуження старозавітного монотеїзму, а також як реакція на іудейсько-християнську традицію. Засновник ісламу пророк Мухаммед не був для мусульман Богом, що втілюється в образі людському. Мусульманство заперечувало боговтілення як в принципі невірну ідею. Аллах визнавався єдиним і абсолютним Богом, який ніяк не міг бути втілений в образі людини через свою абсолютну трансцендентність. Тому Христос, на думку мусульман, був лише пророком, але не розіп’ятим на хресті Богом.

* Шелудченко О.- аспірантка кафедри релігієзнавства філософського факультету Київського Національного університету імені Тараса Шевченка.

Ісламська традиція, яка історично виникла в VII столітті християнської ери, як вважають послідовники цієї релігії, наділена особливим значенням. Вона є останньою за часом появи, а тому нібито замикає собою всі передуючі більш древні традиції. Це було відображено в працях Генона, де космогонічні процеси часто співвідносяться з індуїстською доктриною, а есхатологічні - описуються в ісламських термінах. Можливо, що саме таке розуміння вплинуло і на його особистий вибір. Генон, як відомо, прийняв іслам і більше відомий як шейх Абдуль Вахид Ях'я [Абдуллаев К.И. Исламская традиция и современность, - Баку, 1989.- С. 31]. Ісламська доктрина немов би синтезує в собі християнський та іудейський погляди на пророків, іменуючи пророками як іудаїстських священних персонажів, так і Христа (Ісу). Цей пророчий цикл завершується Мухаммедом.

Як вважають сучасні мусульманські дослідники, циклічно "завершувальна" роль ісламу знаходить своє ясне відображення і в його конфесіональних символах - півмісяці, що метафізично засвідчує закінчення циклу, і Каабі - священному чорному камені, що має саме кубічну форму, також відповідну цьому моменту езотеричної історії. Виходячи з цього, іслам може бути названий традицією глибокого духовного реалізму, спрямованого в нереальне, що не тільки не випробовує ніяких ілюзій щодо світу й часу, в якому він з'явився, але і що оголосила рішучу священну війну (джихад) всім ілюзіям. Крім того, специфіка ісламського монотеїзму, за визначенням Гейдара Джемалі, також унікальна вона складається в розумінні Аллаха не стільки як "творця", скільки як "активного знищувача всього, що не є Він" [Там само.- С. 28]. І в такому розумінні виражений підкреслений есхатологізм ісламської традиції.

Дуалізм традиції і контртрадиції проникає і в останнє з Об'явлень. Він сходиться в есхатологічній фігурі Махді (якого веде Аллах), який знищить Темний вік у битві з Дадджалом (брехуном), що є його персоніфікацією. Дадджал - персонаж, типологічно відповідний в ісламі Антихристу, і в битві проти нього, як засвідчують ісламські теологи, знаходиться синтез християнської й ісламської традицій. Згідно з деякими ісламськими уявленнями, він буде знищений саме Ісою, що повернеться на землю і очолить військо Махді.

У шіїтському езотеризмі, як повідомляє італійський традиціоналіст Клаудіо Мутті (Омар Амін), Махді іменується також "печаткою езотериків", що замикає собою всю традиційну ініціацію, яка проявиться в ньому в своїй самій глибинній суті. Таким чином, його місія подібна до місії Мухаммеда, що "запечатав цикл пророків", які дали цю ініціацію людству. Однак, цікаво, що Рене Генон в описі фігури

Дадджала також іменує його "печаткою" - всіх найбільш "інфернальних" циклічних тенденцій. І ця формальна подоба в ісламі вельми показова. Дадджал, подібно Махді, за ісламськими пророцтвами, також володарює над природними явищами і навіть воскрешає з мертвих. Його царство - це "велика пародія" на Традицію. На чолі його війська стоять "святі Сатани", подібно тому як Махді підтримується справжніми, божественними святими [Там само.- С. 45].

Дуалізм традиції і контр-традиції виявляється в різному розумінні фігури Махді. Так, одна з версій сприймає Махді як Месію, покликаного відновити на землі "царство справедливості" або, іншими словами, реставрувати "втрачений" традиційний порядок, синтез. Ця версія, в суті, і сповідується більшістю сучасних ісламських течій - від сунітів до вахабітів (що називають себе "традиціоналістами"), які прагнуть до ісламізації життя, ставлячи на перший план норми шариату.

Друга версія, заперечує цю "проективність". Навпаки, в образі Махді вона вбачає таке посланництво, яке, зі слів Джемаля, "в принципі виключає саму ідею сприйняття і переживання". Це абсолютно не співпадає з "месіанськими" концепціями, орієнтованими на "відновлення царства інерції до досконалості".

Для ісламу також характерне очікування "кінця світу". Так, в 12 столітті мусульманські богослови, філософи, містики говорили про те, що прийде "кінець світу". На Заході тоді зійде "чорне Сонце", за ним слідуватимуть орди Гога та Магога, а за Гогом та Магогом прийде Дадджал, тобто антихрист. Він проїде по Палестині на ослі у супроводженні 70 тисяч євреїв та встановить своє панування. Але потім з небес прийде Месія (або Махді) - людина, яка відновить віру, вб'є Дадджала та поверне на землю справедливість, силу, відродить людей на шлях творця.

Виходячи з мусульманської концепції "кінця днів", прихід ал-Махді є такою ж необхідністю і неминучістю, як в християнській релігії прихід Месії, а в єврейській релігії - Машіаха. Існує ряд ісламських пророцтв про його прихід [Хазрат Мирза Гулам Ахмад. Пророчества.- Ісламабад.- С. 21-24]:

1. Махді (Ведучий) і Месія (Обраний) будуть однією і тією ж особистістю.
2. Махді відмінить релігійні війни.
3. У часи Месії в світі буде спостерігатися велике зростання знань і велике змішування людей.
4. У ці часи будуть використовуватися нові види транспорту, у верблюдах не буде потреби.

5. У той же час настане занепад в релігійній вірі. Від Ісламу не залишиться нічого, крім назви, а від Корану не залишиться нічого, крім тексту.
6. Християнські нації стануть найпоширенішими в світі.
7. Ледве почувши про прихід Махді, мусульмани повинні принести йому клятву вірності (байят), навіть якщо для цього їм доведеться повзти до нього по льодовиках гір. Звідси, Махді з'явиться в країні, де буває сніг і лід.
8. Він нагадає вчення Ісуса.
9. Махді з'явиться на Сході.
10. Мусульмани підуть за ним і він буде панувати в єдиному, об'єднаному мусульманському царстві.
11. Він з'явиться безпосередньо перед кінцем світу, у часи розбрату й бід, щоб ще раз повернути світ, який занепає і відвернувся від Бога, на шлях істинної віри.

В оповідях мусульман про кінець світу Ісус діє поруч з Махді. Разом вони переможуть Антихриста. Крім того, Ісус буде васалом і шанувальником Махді. Махді втілює в собі ідею християнського й іудейського Месії, оскільки в ісламі поняття “Месія” в тому значенні, в якому його розуміють християни та іудеї, не існує. Його функції виконує “прихований” імам шіїтів.

Саме поняття “імамат”, в широкому розумінні цього слова, включає в себе духовне наставництво, релігійне і політичне лідерство, яке необхідне для впровадження цілей ісламу в реальне життя.

Імамат іноді розуміється в значенні лідерства в обмеженій, суспільній або політичній, сфері. Ми ж ставимо перед собою мету розглянути поняття “імам” в тому значенні, коли людина є намісником Пророка в управлінні суспільством й повинна донести до людей принципи шаріату.

Суніти вважають, що імам не є тим Месією, який повинен прийти в “кінці часів”. Більшість вчених-сунітів стверджують, що імамат означає те ж саме, що й халіфат, що це слова-синоніми. На їх думку халіфат (намісництво) - це велика суспільна і релігійна відповідальність, яка покладається шляхом виборів. Халіф приступає до розв'язання релігійних проблем мусульманського суспільства, він покликаний стежити за забезпеченням безпеки з використанням військової потужності і охороною кордонів ісламської держави. Таким чином, імам є звичайним лідером і правителем, що уповноважений громадою.

Згідно з сунітським вченням, халіф-імам є людиною, яка приймає на себе відповідальність правління шляхом вибору. При такому підході халіфат є суспільною відповідальністю, а не Божественною обітницею. З

точки зору ісламської юриспруденції, халіфат є другорядним питанням ісламу; його предмет - це дія відповідальної людини. Таким чином, він виходить з сфери першорядних питань, коли його предметом стає дія Аллаха і для його сприйняття потребує обґрунтування раціонального характеру.

Для халіфату перевага в знанні й богобоязненність, крім непорочності, не є такою ж необхідною умовою, як для імамату. Навіть якщо халіф порушить норми богобоязненності і здійснює безліч помилок, то це не буде вважатися порушенням порядку халіфату.

Тепер розглянемо шиїтський підхід до проблеми. Згідно з шиїтами, імамат - ніщо інше як форма правління, яка має божественну природу; це - божественна обітниця як пророцтво. Аллах може обрати будь-кого з своїх рабів з тією різницею, що пророк є засновником цієї місії, а імам виконує роль охоронця цієї релігії. Тому з'явилася необхідність в існуванні гідної особистості, яка вільна від помилок і недоліків і втілює в собі всі умови пророцтва, за винятком прозріння. Вона може сприяти продовженню шляху, який був початий засновником релігійного закону Мухаммедом.

Роль лідера у вихованні суспільства - це найбільш впливовий чинник. Мухаммед вважав його більш впливовим, ніж сім'я і чинники біологічної спадщини. Цей вплив є сильнішим, ніж вплив батька на виховання своїх дітей. Природно, що ця точка зору не є безперечною. Але вона накладає певний відбиток на мусульманський світогляд.

Положення про імамат в ісламських джерелах вважається центральною ланкою мусульманського шариату. Його дослідженню приділяють багато уваги як шиїти, так і суніти.

Шиїти вважають, що імам є тією людиною, через яку реалізується великодушність Аллаха. Без нього Земля поринула б в нежиття. Вони кажуть, що суспільству потрібна людина, навколо якої воно згуртувалося б і створило монолітну спільноту. Саме ця людина повинна донести і пояснювати іншим людям закони Аллаха, бути гарантом єдності мусульманської общини, оберігати її від розколу і відхиленя.

Мусульманське суспільство відчуває гостру потребу в людині, яка б направляла в єдиному напрямі уявну діяльність свого народу.

Імами відчували й несли відповідальність за захист релігії і шариату від відхиленя. Вони своїми словами і діями вели людей вірним шляхом і залишили після себе багатий скарб ісламської спадщини.

Тлумачення ісламського законоположення, роз'яснення постанов і рішень ісламу та контроль за впровадженням універсальних положень ісламу в практичному житті людини - один з найважливіших напрямів діяльності імамів.

Серед представників різних ісламських течій (і на відміну від них) шійїти вирізняються визнанням непогрішимості імама. Вони вважають, що імам так само, як і Пророк, володіє якістю непогрішимості й захищений від гріхопадіння. Той, хто бере на себе величезну відповідальність перед громадою і релігією, якщо в будь-чому допустить помилку, то вона обернеться бідою для громади, приведе до небезпечних відхилень у всіх ісламських цінностях. Тому непогрішимість, яка спирається на непохитну і глибоку віру в божественні істини, оберігає лідера від відхилень - малих або великих, явного чи таємного гріхопадіння.

Наявність в імама сили непогрішимості не означає, що він позбавлений власної волі і що Аллах насильно стримує його від сприйняття гріхів. Навпаки, імам, як людина, володіє свободою волі і вибору своїх вчинків, але міра досягнутої ним віри дає йому абсолютну віру і дає можливість йому бачити речі у всій реальності. Він досягає такої міри знання, яка не дозволяє йому наблизитися до небезпечної зони гріхів. Він у своїй благочестивості і самовладанності настільки вдалий, що ймовірність здійснення ним гріхів при цьому опускається до нульового рівня і не перевищує його.

Імам повинен користуватися абсолютним довір'ям з боку громади. Повна непогрішність імама в словах і діях приводить до того, що члени ісламської спільноти приймають його за зразкову людину і слідує за ним на своєму важкому шляху. Якщо буде підірвана ця віра хоч якимись невеликими сумнівами в його непогрішимості, то покірність йому загубить обов'язковий характер, імам втратить свій вплив в суспільстві. Коранічний "вірш очищення" проголошує їх вільними від всього того, що може порочити їх: "Аллах хоче винищити скверну від вас, сім'ї його дому, і очистити вас очищенням" (33:33). Слово "скверна" вживається в арабській мові для позначення всього того, що може порочити людину зовні і внутрішньо й кваліфікується як гріх.

З деяких коранічних віршів можна зрозуміти, що непогрішимий імам має здатність до керівництва людьми, оскільки в нього вселяється божественне світло, що поступає від вищого світу божественної влади. Коран підтверджує принцип "керівництво по велінню Аллаха" і вважає терплячість і впевненість важливими рисами особистого характеру імамів: "І зробили Ми з них імамів, які ведуть за Нашим велінням, за те, що вони були терплячі і упевнені в Наших знаменнях" (32:24).

Таким чином, терплячість і впевненість є основними рисами цього "ведення". Проте керівництво, за велінням Аллаха досягається лише тому випадку, якщо це зробить Аллах, і дається тільки тим, хто наділений терпінням у подоланні життєвих труднощів. Такими є умови,

що висуваються до тих, хто покликаний виконати езотеричну функцію керівництва. Ця думка підтверджується наступним віршем Корану: “І зробили ми їх імамами, які ведуть за Нашим велінням” (21:73).

Знання є одним з найважливіших особливостей імама. Він розповсюджує їх й досяг їх вершини. Завдяки універсальності його особистості, яка фактично є продовженням особистості посланника Аллаха, імам за обсягом своїх знань, своєї вченості та за іншими особливостями постає як зменшений образ Пророка. Це знання приходить до нього не через навчання. Він вчиться цьому завдяки акту божественної милості, яку Аллах дає найбільш довершеним своїм рабам.

Імам володіє вичерпним знанням про те, що сталося в минулому і про те, що станеться в майбутньому. Також його знання в сфері шаріату охоплюють всі положення, навіть до “плати за подряпину”. Імам Казім говорив: “Всі наші знання мають три види: знання про минуле, знання про майбутнє і сучасне. Що стосується знань про минуле, то вони дані нам Пророком, що стосується знання про майбутнє, то воно згадане в свитках, що є у нас, а що стосується знання про сучасне, то воно прищеплене нашим серцям і висічене на наших чутках. І це є краща частина нашого знання і немає пророка після нашого Пророка”. Найбільш глибока і достовірна частина знання імамів їм дається шляхом навіювання зі світу невидимого. Коран сам по собі також є багатим джерелом знання імамів. Другим джерелом їх знань є книги, отримані ними у спадщину від Мухаммеда.

Імами були найбільш освіченими людьми свого часу. Оскільки вони повинні були керувати людьми й нести ісламську релігію, то знання інших релігій і уміння довести свою правоту були для них необхідним чинником.

В ісламі, після смерті Мухаммеда, завжди серед народу знаходилися імами, їх було дванадцять: Алі бен Абі Таліб, Хусан Моджатаба, Хусейн бен Алі, Алі бен Хусейн, Мухаммед бен Алі, Джафар бен Мухаммед, Муса бен Джафар, Алі бен Муса, Хасан бен Алі, Али бен Мухаммед, Хасан бен Мухаммед, Махді.

Махді, якого називають імамом століття, син одинадцятого імама, народився в 255 або 256 року м.х. в Самері і до 260 року, після смерті свого батька сховався з очей. Крім його повноважних представників, ніхто з того часу не бачив його (за винятком особливих випадків).

Махді призначив Чанді Осман бен Сайда Омарі своїм повноважним представником і через нього відповідав на питання й вимоги шиїтів. Після Османа бен Сайда його представниками було ще декілька чоловіків. У 329 році м.х. було повідомлено, що більше не буде

представників імама-обіцяного й починається період “відсутності”, який буде продовжуватися до призначеного Аллахом часу.

Ця “відсутність” або “ховання з очей” поділяється на дві частини:

- перша - “мала відсутність”, яка почалася в 260 році м.х. і завершилася 329 роком. Вона відтак тривала майже сімдесят років;
- друга - “велика відсутність”, яка почалася з 320 року м.х. і буде продовжуватися до того, як побажає цього Аллах. “Пророк в переказі Моттафег наказує: “Якщо світ буде переповнений гнітом і насильством і до існування світу залишиться всього лише один день, то Аллах настільки продовжить цей день, доки з'явиться мій нащадок Махді і наповнить мир справедливістю”. Тобто в майбутньому для світу настане день, коли людське суспільство буде жити життям повним справедливості та щастя, а члени людського суспільства будуть занурені в море мудрості й досконалості. Це буде досягнуте руками людини, завдяки голові цього суспільства, спасителя людства - Махді.

Природно, що іншого поняття про Месію у мусульман і не може бути, оскільки в них основа мудрості - це імам. Саме поняття “імам” виникло від дієслова “амма” - “стояти попереду”, “керувати чим-небудь”, “бути на чолі”. Він є верховним носієм духовної і світської влади. Згідно з шіїтською доктриною, верховна влада імама визначена Аллахом, а тому вона не може залежати від бажання людей, тобто імам не може бути обраним. Згідно з шіїтським віровченням, імам виконує три функції:

1. законний імам є правителем ісламської спільноти, наступником Пророка, а тому повинен допомагати людям в їхніх справах;
2. він - тлумач релігійних знань і права, остаточний авторитет у витлумаченні Корану і переказів;
3. він є найвищим духовним авторитетом і повинен вести людей до розуміння прихованого значення речей.

Влада імама, таким чином, розповсюджується не тільки на світське і духовне життя людей, але й на світ "невидимий". Земна і космічна функції імама, його абсолютна непогрішимість вимагали безумовної покори йому.

Виходячи з божественної природи верховної влади, шіїти з самого початку розглядали своїх імамів як єдино законних і повноважних представників Аллаха на Землі. Шіїтські імами - це намісники Аллаха, “брами”, через які можна наблизитися до нього, спадкоємці пророчих знань. Махді інакше ще називають ал-Махді тобто той, “якого ведуть

вірним шляхом". Його буде вести безпосередньо сам Аллах, який застереже Махді від помилок і гріхів у всьому, що б він не робив. Кожна його дія поставатиме як воля Аллаха. Вважається, що він не здатний грішити. Махді може говорити від імені Аллаха з усіх питань, але тільки нерелігійних. Шіїти непохитно вірять в його прихід перед кінцем світу. Його прихід є наріжним каменем в їх есхатологічному вченні.

Махді відновить правління Аллаха на всій Землі. Для них його поява настільки важлива, що частіше всього вони повторюють молитву: "Хай поспішить Бог позбавити від страждань його (Махді) приходом".

У Корані Махді не згадується, проте ідея Месії широко трактується в Хадісах. З його пришествям пов'язують відкриття істинного значення Корану і єдинобожжя, встановлення того ідеального стану, який закладений в божественній справедливості.

Тема приходу Махді розвивається в рамках шиїзму значно інтенсивніше, ніж у мусульман-сунітів. Варто відзначити, що саме шиїтські тлумачення вважають, що багато місць у Корані пов'язані з Махді, але при цьому і шиїти і суніти вважають справжніми деякі хадіси Пророка, що стосуються Махді і його приходу.

Слід також зауважити, що частина цієї пророчої спадщини дійшла до нас через цитати сунітських улемів, зокрема через два перших хадіси, які ми наводимо нижче.

1. Пророк сказав: "Людина з мого потомства з'явиться на землі і буде діяти в згоді з моєю традицією. Аллах поширить на нього свою милість і благословення небес і землі, і він переповнить світ справедливістю, як раніше він був переповнений гнобленням і нерівністю" [Ясынбаев А.Х. Хадіси Великого Пророка.- Алма-Ата, 1991.- С. 32].
2. Пророк сказав: "Буде місцеблоститель, що в ім'я Аллаха з'явиться на землі в той час, коли світ буде подавлений тиранією та гнобленням, і він наповнить світ справедливістю і порядком. Імам Махді він з'явиться за наказом Аллаха і прожене з Землі всі релігії й залишить тільки чисту Релігію" [Там само.- С. 54].
3. Пророк сказав: "Наприкінці часів народиться людина з мого потомства: її ім'я буде моїм ім'ям і її друге ім'я буде моїм другим ім'ям . Вона наповнить землю справедливістю і гармонією, і її ім'я буде Махді" [Там само.- С. 76].
4. Пророк сказав: "Імамів, що прийдуть з мною, буде 12. Перший - Алі ібн Таліб. Останній - Ка'ім ("Воскреситель"),

Махді, рукою якого Аллах завоює Схід і Захід землі" [Там само.- С. 81].

Махді - це "володар часу" (сахиб аз-заман). Він ототожнюється з "полюсом полюсів" (кутб аль-актаб), з вищим главою всіх ініціативних ієрархій. От чому він є "вісь світу", про яку Пророк сказав, що люди одержать від неї багато користі, навіть якщо і не бачитимуть її [Там само.- С. 112].

Махді, не прийде до того часу, поки мусульмани не будуть повністю готові до того, щоб прийняти його. Загалом же майбутнє пришестя Махді вимагає, як необхідну умову, духовне перетворення всіх мусульман. Прихід його повинен відповідати ознакам, які згадані у хадісах: "наприкінці часів"; "після появи тиранічних і несправедливих халіфів, королів і принців"; "під час, коли між людьми будуть сварки"; "у той момент, коли світ буде подавлений тиранією і жорстокістю".

"Він викриє невірних і багатобожників, і переможе весь світ", - говорив про Махді Імам Хусейн [Там само.- С. 88]. Проголошення цієї фінальної поразки світу неuczтвa і неправди, а також проголошення перемоги мудрості і справедливості ми знаходимо в словах Імамів. "Вони знищать усіх багатобожників, поки всі не почнуть вшановувати Єдиного Бога, поки політєїзм не зникне. Таким буде час, коли підніметься наш Ка'ім" (Мухаммед аль-Бакір) [Там само.- С. 171]. З його приходом мудрість і знання будуть відкриті всім.

Есхатологічні погляди знаходять свій розвиток і доповнення у Алі ібн Абу Таліба. Згідно з його вченням, настане час, коли "суспільство буде спустошене страшними війнами, убивствами і руйнуваннями. У якийсь момент переможці пишатимуться своїми успіхами і зібраними трофеями, але кінець їх буде трагічним". Алі ібн Абу Таліба застерігає всіх від майбутніх воєн: "У вас немає ніякого уявлення про наслідки, до яких вони приведуть".

Себе захистить від всього цього за допомогою вищої мудрості і вищого знання лише Махді. Він знатиме як їх треба використовувати. Його душа буде вільна від бажання шкодити людству. Для нього таке знання буде власністю, яка у руках іншого не повинна знаходитися. Він буде очікувати, перш ніж використовувати це знання. Махді покаже і доведе милосердну волю Бога до навчання людини справедливому способу життя".

В сунітському ісламі Махді - провісник близького «кінця світу», той хто поновить віру, послідовник пророка Мухаммеда. І якщо сунітський Махді – особа невизначена, «міфологічна прикраса ідеалу майбутнього», те шиїтський Махді – очікуваний непогрішимий імам з

роду Алі, який продовжить справи пророка, «повновладний правитель у силу божественного встановлення», що поверне потоптані права обраному роду Алі і відновить на землі справедливість.

Зробимо зрештою певні висновки.

По-перше, в переказах мусульман про кінець світу говориться, що матимуть місце дві дійові особи - Іса разом з імамом Махді переможуть Антихриста. Прихід Махді перед Кінцем світу - це найголовніший аспект мусульманської есхатології.

По-друге, до приходу імама Махді функції посередника між Аллахом та людством виконують непогрішими імами.

По-третє, Махді розуміється як володар епохи, який повинен повернутися і наповнити світ справедливістю, встановити царство блаженства на Землі. У цьому сенсі він є подібним до іудейського Машіаха. Махді буде вести безпосередньо сам Аллах.

По-четверте, Махді буде роз'яснювати релігійні знання і право. Він буде остаточним авторитетом у витлумаченні Корану. Поки він не з'явився, то цю його функцію виконуватимуть інші імами. Цікаво, що ця функція може бути екстрапольованою також на попередні дії імамів.



ІСТОРІЯ ТА ІСТОРІОСОФІЯ РЕЛІГІЇ В УКРАЇНІ

*О.Саган** (м. Київ)

ПРАВОСЛАВ'Я ДОВОЄННОЇ УКРАЇНИ (1921-1939 рр.): ОСНОВНІ ТЕНДЕНЦІЇ РОЗВИТКУ

Бурхливі події революційного 1917 року сколихнули і церковне життя в Україні. Церковний рух почав набувати досить суперечливого за своїм змістом національно-політичного характеру. В нових політичних умовах активну участь в обговоренні проблем церковного життя брали не тільки клір, але й світська влада, громадські організації та приватні особи, що певним чином політизувало Православ'я. Громадянська війна 1918-1920 років робила всі зусилля церковних активістів та кліру залежними від кон'юнктури влади – діяльність багатьох церковних та біляцерковних організацій припинялася чи ж навпаки відновлювалася за панування певних політичних сил. Лише з початку 1921 року можна говорити про більш-менш чітко окреслені лінії церковного розвитку.

В жовтні 1921 р. як самостійний церковний організм оформилася Українська автокефальна православна церква (УАПЦ). Наявність агресивної до релігійних переконань більшовицької влади змусила Церкву одразу ж заявити про свій намір бути аполітичною організацією, займатись проблемами тільки церковного і духовного характеру. Проте це не рятувало Церкву від репресій в умовах побудови більшовиками нової держави, в якій місця для Церкви не залишалось.

Проте УАПЦ була не єдиною Церквою в Україні, що зазнала значних утисків з боку влади. Не в кращому становищі були й інші Православні церкви, що існували чи тільки утворилися на той час в Україні. Для цього більшовицькими лідерами була спровокована акція

* Саган О.Н.- кандидат філософських наук, старший науковий співробітник Відділення релігієзнавства Інституту філософії імені Г.С.Сковороди НАН України.

вилучення церковних і монастирських коштовностей. Але ця акція не була єдиною. Паралельно з нею більшовиками проводилася компанія з розколу православного духовенства. Метою її була підтримка так званої "прогресивної" частини кліру й утиску "реакційної". Завдяки підтримці влади розгорнувся обновленський рух, що трактувався в радянській літературі як реакція парафіян та кліру на "антинародну" позицію патріарха Тихона.

Банкрутство тихонівщини начебто призвело до появи двох основних напрямів у Православній церкві – тихонівського (староцерковники) та обновленського. Останні відмовилися від політики ворожнечі з радянським ладом і виступили також за проведення внутрішньоцерковних реформ з метою "оновлення", пристосування Церкви до нових суспільних умов, що виникли в країні. Більш об'єктивною, на наш погляд, є думка, що розгортання обновленського руху сталося завдяки значній підтримці партійно-державного апарату, якому було вигідно мати абсолютно лояльну до радянської влади Православну церкву.

В Україну обновленський рух проник, ймовірно, влітку 1922 р. Його парафії одразу ж опинилися під захистом органів ДПУ, інших партійно-державних органів. Всіляке заохочення обновленців не могло не супроводжуватися утисками вірних патріарху Тихону кліриків. Однією із перших жертв у компанії розгрому тихонівців в Україні став екзарх Михайло (Єсрамков). Незважаючи на його особисту лояльність щодо радянської влади, але зважаючи на виступ проти "Живої церкви", якою були представлені на перших порах обновленці в Україні, він був усунутий від керівництва Церквою 3 січня 1923 р. А через два дні екзарха було заарештовано органами ДПУ. Митрополит був висланий у Москву, а згодом засланий у Туркестан. Подібну участь розділили багато кліриків Церкви.

Типовим явищем стає насильна передача обновленцям православних храмів, які належали тихонівцям. Радянська влада навіть брала активну участь у підготовці собору обновленців у жовтні-грудні 1923 р., кошторис якого було затверджено на засіданні політбюро ЦК КП(б)У [Центральний державний архів громадських об'єднань України (далі - ЦДАГОУ).- Ф.1.- Оп. 20.- Спр.1772.- Арк.- 61-62]. З'їзд у Харкові утворив Українську синодальну церкву на чолі з митрополитом Пименом.

Антирелігійна комісія при ЦК КП(б)У й надалі "опікувала" обновленський рух в Україні. Про це говорить постійне заслуховування у ЦК стану справ у цій Церкві. Зокрема, зазначена комісія 1 березня 1925 р. ухвалила через радянські, адміністративні та

інші органи всіляко обмежувати діяльність тихонівців. Поряд з цим були встановлені всілякі пільги обновленцям – знижені податки, надана допомога у пошуках приміщень тощо. Так, всі види податків з парафій тихонівської орієнтації стягувалися у максимальних (не менше 1 відсотка), а з обновленців – у мінімальних (не більше 0,25 відсотків) розмірах [Там само.- Спр. 2006.- Арк.56]. Проте всі спроби дискредитації прихильників патріарха Тихона не привели до бажаного для радянської влади занепаду цієї Церкви. На початок 1925 р. патріаршої орієнтації продовжували притримуватися майже 6 тисяч парафій, а обновленської вдвоє менше – біля 3 тисяч.

Паралельно з роботою з активізації обновленського руху радянські владні структури не забували і про УАПЦ, на протигагу якій було утворено й активно підтримано церковне угруповання з виразною ідеєю національно незалежної церкви. Його мали очолити "суворо канонічні", з точки зору віруючих, єпископи-українці. Розрахунок був зроблений на те, що значна частина віруючих негативно поставилася до нетрадиційної висвяти В.Липківського та інших єпископів УАПЦ.

Завдяки певній підготовчій роботі, що проводилася ДПУ, у червні 1925 р. у м. Лубнах Полтавської губернії було проведено організаційний собор нового об'єднання, яке назвалося "Братське об'єднання Українських Автокефальних Церков" (БОУАЦ). Очолили цю Церкву архієпископ Іоанікій та єпископи Павло (Погорілко), Сергій (Лабунцев), Сергій (Іваницький) та Феofil (Булдовський). Щодо ставлення до інших православних угруповань, то лубенський собор проголосив боротьбу з тихонівцями та липківцями і лояльне ставлення до обновленства. За оцінками ДПУ, булдовщина (так за прізвиськом одного з її лідерів в народі називали цю церкву) була лівим крилом тихонівщини, оскільки стала на "шлях активної лояльності у ставленні до радянської влади" [Там само.- Спр. 2006.- Арк.22]. Сфера впливу БОУАЦ поширювалася в основному на Харківщину, Донеччину, Катеринославщину, Полтавщину, Чернігівщину та Поділля і в кращі для Церкви часи її підтримували майже 2 тисячі парафій.

На початку 1926 р. в інформаційній записці ДПУ в ЦК КП(б)У зазначалося, що створення нового угруповання сприяло зміцненню обновленства, оскільки тихонівщина й липківщина змушені були зосередити свої зусилля на боротьбі з новим конкурентом. Зміцненню обновленства сприяли і постанови його Помісного собору, який у травні 1925 р. проголосив автокефалію Української Православної Церкви начолі з синодом. У жовтні цього ж року цю автокефалію

затвердив Всесоюзний собор обновленців. Ці обставини сприяли зростанню громад обновленства. У січні 1926 р. їх кількість сягала вже трьох з половиною тисяч.

Проте наприкінці 20-х років інтерес до обновленського руху втратили не тільки віруючі, але й радянська влада, оскільки він не виправдав надій, які покладалися на цю течію. РПЦ, попри великі втрати, продовжувала функціонувати і домінувати. Радянські органи змінили тактику і основні свої зусилля спрямували на "приручення" тихонівців. Не без допомоги влади наприкінці 1925 р. невелика група ієрархів утворила прорежимну "Тимчасову вищу церковну раду", яку очолив колишній обновленець митрополит Сергій (Страгородський). 13 травня Рада сформувала "Тимчасовий патріарший священний Синод", який проголосив місцезблустителем патріаршого престолу цього ж митрополита. Дуже швидко більшовики визнали цей церковний орган, адже вже з перших днів існування дана течія РПЦ повністю підтримала владу. Більше того, 29 липня 1927 р. Сергій і ще 8 архієреїв звернулися до кліру Церкви з "Декларацією", в якій закликали або переглянути негативне ставлення до радянської влади, або ж відійти від церковних справ [Русское православие: веки истории.- М., 1989.- С.632-637]. Цим самим Сергій і його однодумці фактично освячували не тільки репресії проти дисидентів, але й той розгром Церкви, який їй був вчинений більшовиками. І в ті часи багато хто називав цю фактично нову Церкву "сергіанською ерессю".

У березні 1929 р. більшовиками був взятий курс на створення єдиного церковного управління для всіх православних церков СРСР. Можливо, що була навіть таємна домовленість між владою та митрополитом Сергієм щодо цього [Див.: Боцюрків Б. Знищення Української Православної Церкви в Радянському Союзі у 1929-1936 рр. // Сучасність.- 1990.- Ч. 11.- С. 89-90]. Тому не дивно, що вже на початку 30-х років обновленців, як і представників інших релігійних напрямів, все частіше зараховували до табору контрреволюціонерів. Було заборонено випуск часопису "Український православний благовісник". А дещо пізніше, у вересні 1943 р., при призначенні на посаду голови новоутвореної Ради у справах Російської православної церкви, Г.Карпов отримав чітку вказівку від Й.Сталіна ліквідувати обновленську Церкву і злити її громади з РПЦ. Проте аж до смерті у 1946 р. одного із фундаторів обновленства О.Введенського громади обновленців продовжували існувати, в тому числі й в Україні.

З розгромом автокефального руху зник інтерес влади і до церковного угруповання, яке очолював єпископ Феофіл (Булдовський). Ця Церква так і не змогла паралізувати діяльність

УАПЦ і згодом почала зазнавати таких же утисків, як і остання. У зв'язку з утисками керівний центр Церкви був спочатку перенесений до Харкова, а згодом до Луганська. Коли у 1937 р. закрили останню церкву БОУАЦ, її глава повернувся до Харкова і повністю відійшов від церковних справ.

Значно важче було владним структурам "самоліквідовувати" УАПЦ, яка на перших порах свого розвитку розглядалася ЦК КП(б)У як альтернатива тихонівщині. Але зростання впливу УАПЦ змусило владу по-новому глянути на цю Церкву. Керівництво ЦК зазначало, що "прихильники української автокефалії при своєму зовнішньому демократизмі ніскільки не ближчі нам, а, навпаки, саме внаслідок своїх спроб примирення з українськими масами, шкідливіші й небезпечніші саме як провідники у селянську масу національно-демократичних буржуазних ідей" [ЦДАГОУ.- Ф.1.- Оп. 2.-Спр.748.- Арк. 161].

Ця оцінка перекреслювала всі прагнення церковного керівництва унормувати правовий статус УАПЦ, зареєструвати її Статут. Не допомагали цьому і декларативні заяви Всеукраїнської православної церковної ради (ВПЦР) про лояльність до влади, оцінка більшовицького перевороту як "моральної справедливості" і т.ін. На Церкву та її прихильників починаються гоніння: в газетах їх характеризували не інакше, як "націонал-шовіністів", "самосвятів", "людей з петлюрівською фізіономією". УАПЦ звинувачувалася в прихильності до куркулів, яких вона нібито збрала в церковних радах, в претензіях на керівництво громадсько-політичним життям села. ЦК КП(б)У 13 квітня 1925 р. поставило чітке завдання органам ДПУ "збирати матеріали про антирадянську поведінку керівників ВПЦР з метою публікацій їх в пресі. У практичній роботі посилити репресії стосовно автокефальної церкви" [ЦДАГОУ.- Ф.1.- Оп. 20.- Спр.2006.- Арк. 59].

Значної шкоди авторитету УАПЦ завдали й протиріччя між церковним братством "Церква жива" та ВПЦР. Братство виникло у 1920 р. і планувало займатися питаннями освіти, культурною та видавничою діяльністю. Наприкінці жовтня 1921 р. воно влилося до складу УАПЦ. Наявні архівні документи свідчать, що братство, яке згодом реформувалося у "Діяльно-Христову Церкву" (ДХЦ), було якщо не цілком створене з ініціативи ДПУ, то принаймні активно ним використовувалось для послаблення УАПЦ [Див.: Пилявець Л.Хрещениця ДПУ // Людина і світ.- 1992.- № 5-6].

На початку 1925 р. ВПЦР передала справу керівників ДХЦ до Вищого церковного суду, який 11 лютого виключив їх зі складу

УАПЦ. З цього часу ДХЦ фактично діяла як окрема церковна структура, котра намагалася активно переводити до свого складу парафії УАПЦ. У жовтні 1925 р., не без допомоги ДПУ, в соборі Михайлівського монастиря у Києві розпочав роботу з'їзд прихильників ДХЦ. Серед делегатів було 3 єпископи, 22 священники та 151 мирянин. З'їзд прийняв політичну платформу ДХЦ, відому як "Церковне кредо членів Українського православного братства "Діяльно-Христова церква". З'їзд ДХЦ засудив керівництво УАПЦ і зажадав передачі церковної влади новообраній Раді Всеукраїнської спілки братських об'єднань, яку очолив К.Янушевський. Раді, яка ще називалася ВПЦР-ДХЦ, доручалося не пізніше травня 1926 р. скликати 2-й Всеукраїнський собор УАПЦ.

Розкольницька акція ДХЦ отримала високу оцінку більшовицької преси. Зокрема газети "Комуніст" і "Правда" опублікували вітання учасників з'їзду до керівництва України, охарактеризували опозиціонерів ДХЦ як таких, що проводять дворушницьку політику щодо радвлади та мають зв'язки з контрреволюційними колами в Україні і за кордоном. Спростування, надіслані ВПЦР цим газетам, не були надруковані. Проте розмах руху ДХЦ далеко не відповідав тим завданням, які покладалися на нього органами ДПУ. У 1926 році ДХЦ нараховувала всього біля 300 парафій у восьми округах України [ЦДАГОУ.- Ф.1.- Оп. 20.- Спр.2318.- Арк.5.]. Інертність віруючих у підтримці ДХЦ змусила ДПУ навіть взяти Церкву на своє утримання [Дет. див.: Пилявець Л. Вказана праця.- С. 29]. Низький авторитет ДХЦ в народі і неможливість за допомогою цієї структури розкласти УАПЦ з середини обумовили непотрібність для влади такої структури. Припинення підтримки, в т.ч. і фінансової з боку ДПУ призвело згодом до злиття громад ДХЦ з УАПЦ, яке було остаточно підтвержене 8 листопада 1927 р.

Таким чином, ми можемо констатувати, що робота партійних і державних органів з розколу й ліквідації в Україні православ'я як течії шляхом судових процесів з надуманими обвинуваченнями, всебічної підтримки різних опозиційних до патріаршої, автокефальної Церков напрямів не принесла бажаних для більшовиків результатів. Репресивні органи більшовиків змушені були повернутися до прямолінійних, погромних методів боротьби майже зі всіма релігійними течіями. Дискримінація духовенства, повсякденні утиски з боку ДПУ відігравали не останню роль у тому, що багато священників зрікалися духовного сану. У "Мартирології українських церков" наводяться такі дані про зречення духовного сану: 1927-1928 рр.- 179

осіб, 1928-1929 рр.- 439, 1929-1930 рр.- майже 2 000 [Мартирологія українських церков. У 4-х т.- Торонто-Балтимор.- 1987.- Т.1.- С. 1031]. Після гучної компанії 1922 р. з "вилучення" (фактично грабунку) церков, з кінця 20-х років систематично нищатья церковні дзвони та руйнуються храми, закриваються монастирі. Так, в Україні було закрито молитовних будинків: у 1924-25 рр.- 46, 1926 р.- 29, 1927 р.- 58, 1928 р.- 97 [Там само.- С. 908].

Перешкоди у діяльності УАПЦ, яку керівник республіканської партійної організації Л.Каганович охарактеризував як буржуазно-націоналістичну організацію, проявлялися і в тому, що уряд протягом 2,5 років не давав згоди на проведення Великих зборів ВПЦР. У Церкви відбиралися храми, а клірики безпідставно заарештовувалися. Зокрема, півтора місяці провели у в'язниці єпископи К.Малюшкевич, Ю.Жевченко, І.Павловський, майже три місяці пробув під арештом митрополит В.Липківський і т.ін. Уряд дав згоду на проведення Великих Покровських зборів ВПЦР лише тоді, коли отримав гарантії про засудження "нелояльних", "антирадянських" вчинків Президії ВПЦР. Це на деякий час зняло напруження у стосунках УАПЦ і влади. Було зареєстровано статут Церкви, а з січня 1927 р. почав виходити друком місячник "Церква і життя".

Проте це була лише видимість терпимого ставлення до Церкви. Питання ліквідації УАПЦ ДПУ не знімало з порядку дня. Ієрархам Церкви не дозволялося відвідувати церковні округи. Все частіше відкривалися кримінальні справи на кліриків та мирян Церкви. Особливо активно проводилася дискредитація імені глави церкви – митрополита Василя (Липківського). Власне, основною умовою владних структур для скликання другого Всеукраїнського церковного собору, що відбувся у жовтні 1927 р., була відставка митрополита. Собору нічого не залишалось: у разі ігнорування цієї вимоги зібрання негайно б заборонили. Після короткої дискусії з Василя Липківського було знято "тягар митрополичого служіння". Відносна легкість, з якою собор виконав вимогу влади, пояснюється і певним протистоянням глави церкви і ВПЦР, яку на той час очолював єпископ П.Ромоданів. Основна причина розбіжностей полягала в різному баченні ієрархами церкви і ВПЦР принципу соборноправності. Адже в УАПЦ цей принцип іноді зводився до охлократії, коли священник у громаді ставав найманним робітником, требовиконавцем. Це підривало авторитет кліриків та єпископату і викликало критику з боку митрополита. Липківський полишив активну церковну діяльність, але це не врятувало його від трагічного фіналу - засудження до розстрілу у 1937 р.

Починаючи з 1927 р. УАПЦ зазнає постійних втрат своїх кліриків, яким, як "організаторам куркульської революції", "петлюрівським агітаторам в автокефальних рясах", виносяться вироки – від висилки до розстрілу. Широко була використана для нищення УАПЦ і сфабрикована справа "Спілки визволення України" (СВУ). Остаточо закінчено розгром УАПЦ у січні 1930 р. 29-30 січня терміново зібрані єпископи та близько 40 священників змушені були "засудити контрреволюційну діяльність Церкви" за минуле десятиліття та ухвалити постанову про її саморозпуск. "Надзвичайний собор мусить визнати, - зазначалося в прийнятій ухвалі, - що УАПЦ, як тепер це остаточно виявилось, протягом 10 років свого існування була явно вираженою антирадянською контрреволюційною організацією... З церковних амвонів проповідувалися національно-політичні ідеї, які різко розходилися з ідеологією Церкви..." [Комуніст.- 1930, 6 лютого]. Ця "соборна" ухвала майже дослівно повторює доповідну ДПУ про УАПЦ, що була подана слідству в час проведення процесу над СВУ. Через місяць після закінчення собору був заарештований і згодом засуджений до 8 років концтаборів митрополит Миколай (Борецький).

Одразу ж після закінчення собору з ініціативи архієпископа Київського Малюшкевича в приміщенні церковної ради відбулася нарада кліру та мирян, на якій йшлося про те, щоб не розпускати парафій ліквідованої УАПЦ й організувати нову Церкву з іншою назвою [Зінченко А. Благовістя національного духу.- К., 1993.- С.241]. Ініціативна група утворила Всеукраїнський організаційний церковний комітет начолі з архієпископом Іваном Павловським. Наявність значної кількості автокефальних парафій змусила владні структури 9 червня 1930 р. дозволити цьому комітетові звернутися до уцілілих українських парафій і закликати їх об'єднатися в єдину церковну організацію. У листопаді пройшли єпархіальні собори, на яких обрано єпископів та священників.

9-12 грудня 1930 р. у Києві відбувся надзвичайний собор. Делегати його ще раз засудили минулу діяльність провідників УАПЦ, переглянули деякі положення, що були прийняті на соборі 1921 р. З назви Церкви було вилучено слово "автокефальна". Главою УПЦ було обрано архієпископа Івана (Павловського) з титулом митрополита Харківського і всієї України. До Харкова – тодішньої столиці республіки – було перенесено церковне управління. Коли у 1934 р. Київ знову стає столицею, то сюди, за розпорядженням влади, повернувся й владика Іван. Але репресії проти кліру та вірних Церкви не припинялися. В 1934-1935 роках були закриті практично всі кафедральні храми. Незабаром митрополит переїхав до Черкас і

припинив релігійну діяльність. На 1936 р. практично всі ще не зліквідовані владою автокефальні громади змушені були перейти до Російської православної церкви.

За логікою речей, відкритий погром майже всіх православних течій в Україні мав би пом'якшитися після березневої 1930 р. постанови ЦК ВКП(б) "Про боротьбу з викривленнями в партлінії в колгоспному русі", у котрій зазначалося, що "ЦК вважає за необхідне відмінити неприпустимі викривлення партійної лінії в галузі боротьби з релігійними забобонами... Ми маємо на увазі адміністративне закриття церков без згоди переважної більшості села, яке приводить звичайно до посилення релігійних забобонів..." [Пашенко В. Православ'я в Україні.- Полтава, 1995.- С.175]. Але, як і більшість постанов радянської влади, цей документ був лише далекою від практичного втілення політичною декларацією. З середини 30-х років набув розмаху новий політичний курс, котрий виявив себе у нечуваних репресіях. Обґрунтуванням цього курсу була теза Сталіна про загострення класової боротьби в міру розвитку соціалізму.

У вересні 1937 р. ЦК ВКП(б) спеціальним рішенням проголосив "безбожну п'ятирічку" – до кінця 1937 р. в СРСР мали бути ліквідовані всі конфесії і навіть зовнішні прояви релігійності. Але головну увагу владні структури зосередили на економічних утисках кліру. Разом з "куркулями" влада намагалася "розкуркулити і служителів культу". І це розкуркулення проводилося під виглядом податкового тиску. Служителів культу намагалися обкласти майже всіма податками у максимальних розмірах, щоб вони не могли виконати поставлені вимоги. І тоді у них конфісковувалося майно, а сім'ї - виселялися [Дет. див: Хандрос Б Дорога з храму, або як це робилося в нас, на Україні // Україна.- 1992.- № 28; Одинцов М.И. Путь длиною в семь десятилетий // На пути к свободе совести.- М., 1989 та ін.].

Отже, курс комуністичної партії та держави щодо Православної церкви після захоплення України більшовицьким режимом визначався тут (як і в цілому по СРСР) партійними інтересами, політичними амбіціями партійного та державного апарату, лівацькі настрої яких певною мірою зумовили нинішню дегуманізацію українського суспільства. Для виконання своїх завдань влада активно використовувала репресивно-каральний апарат. Наприкінці 30-х років можна говорити про практично повну ліквідацію Православної церкви на території як радянської України, так і СРСР у цілому. З 1935 р. перестав функціонувати Священний Синод, більшість з членів якого знаходилася у в'язницях та концтаборах. На території радянської

України не було жодного православного єпископа. Відкрито ворожий курс більшовиків щодо релігії і церкви – характерна закономірність існування СРСР довоєнних років.

З початком Другої світової війни від антицерковної політики більшовиків почала потерпати і приєднана у вересні 1939 р. Західна Україна. Зазначимо, що радянська історіографія всіляко викривлювала змістовний аналіз стосунків радянської держави і церкви у передвоєнні роки і подавала значне зниження релігійної активності вірних Православної церкви 1939-1941 рр. як наслідок соціалістичних перетворень. Проте, як це не парадоксально, навіть фашисти, в умовах зростаючого руху опору новим окупантам, в цілому були більш людяними у ставленні до Православної церкви і релігії взагалі, аніж більшовики. Репресії останніх майже повністю паралізували діяльність Церкви не тільки в Україні, але й по всьому СРСР. Досить сказати, що на весь Радянський Союз на початок 1939 р. залишалось лише біля 100 православних парафій і на волі було всього чотири ієрархи – Сергій (Страгородський), Олексій (Симанський), Миколай (Ярушевич) і Сергій (Воскресенський).

На радянській території України у 1939 р. не було жодного єпископа, в той час як на захоплених радянськими військами землях їх було п'ять – архієпископи Олександр (Іноземцев) та Олексій (Громадський) і єпископи Антоній (Марщенко), Симон (Іванівський) і Полікарп (Сікорський). Незважаючи на це, патріарший місцеблюститель митрополит Сергій віддав перевагу архієпископу (згодом митрополиту) Миколаю (Ярушевичу), надавши йому титул архієпископа Волинського й Луцького та екзарха Західної України і Західної Білорусії.

РПЦ одразу ж почала активно висвячувати нових єпископів, зокрема було висвячено єпископів Дамаскіна (Малюту) і Пантелеймона (Рудика). Така поспішність говорить про те, що перед Церквою було поставлене чітке завдання з боку радянських владних структур – сприяти асиміляції нових земель. Тобто на нових територіях паралельно проходили два процеси – зняття з реєстрації громад та репресії проти кліру Церкви й уніфікація всіх уцілілих православних громад на платформі митрополита Сергія (Страгородського).

На приєднаних територіях одразу ж почав реалізовуватися традиційний курс комуністичної партії щодо Церкви, хоча і в деяких специфічних виявах: непомірне оподаткування громад і священиків, конфіскація церковного майна та земель, закриття храмів, арешти кліру тощо. Специфіка ж полягала в активному витісненні української

мови з богослужінь, заміни її церковнослов'янською з російською вимовою. Одночасно чинився тиск на місцеве духовенство, архієреїв з метою їх переходу в юрисдикцію Московської патріархії. Тому, незважаючи на те, що такий перехід – компетенція Помісного собору, на якому вирішувалося б питання про зміну церковної юрисдикції, у Кремлі вважали, що згоди архиєпископа Олексія (Громадського), інших єпископів на перехід достатньо, аби перевести у своє підпорядкування всі релігійні громади. З числа українських єпископів лише Олександр і Полікарп відмовилися підпорядкуватися Московській патріархії. Від розправи їх врятувала війна. Але до нападу фашистської Німеччини повністю асимілювати нові парафії патріарша церква не встигла.

К.Недзельський (м. Херсон)

ІВАН ОГІЄНКО ПРО РОЛЬ РЕЛІГІЇ В УКРАЇНСЬКОМУ НАЦІОНАЛЬНОМУ ЖИТТІ

Іван Огієнко (1882-1972), відомий також як Митрополит Іларіон, в своїх наукових та богословських працях велику увагу приділяв розробці питання про роль та місце релігії в національному житті українців та їх етнічній самоідентифікації. Без перебільшення можна стверджувати, що проблема національної єдності українського народу виступає одним з ключових принципів усіх історіософських міркувань відомого науковця й богослова. Якщо метою духовного життя українця, згідно з його поглядами, є служіння Богові, то метою державного чи земного життя є віддане служіння своєму народові. Мета небесного і мета земного шляхів, перетинаючись у житті певного угруповання людей через життя окремих його представників, породжують унікальний сплав духовної єдності, ім'я якому "народ" або "нація". Релігія (віра) в процесі трансформації анархічного натопту у духовно інтегровану і впорядковану національну цілісність виконує роль перетворювача недосконалої від природи душі людини в досконалу.

Таким чином, на думку І.Огієнка, найважливішою умовою виникнення такої державно- і культурно-спроможної людської єдності як народ або нація є звеличчування окремих людських душ світлом релігійної віри. Нація, як цілісна єдність, починається з окремих її представників - духовних лідерів (священиків та ієрархів), здатних прикладом свого відданого Богові та народові життя позитивно впливати на душі тих її

представників, які шляхом вдосконалення через віру набувають можливості існувати в контексті нації, не руйнуючи, а лише зміцнюючи її. Мабуть з цієї причини в працях І.Огієнка чітко простежуються такі важливі для націотворення теми, як теми відносин між лідером та натовпом, натовпом та народом (нацією), духовно досконалою і духовно недосконалою людиною. В цьому ж таки річищі міркувань його цікавить проблема досконалої і недосконалої релігійної віри. І тут він займає послідовну, краще сказати - непримиренну позицію, вважаючи, що лише православна віра забезпечує повною мірою збереження народом своєї національної totoжності. "Православна Віра - то Віра національна з істоти своєї, і власне вона здавна вже ясно навчає, як треба жити, щоб не винародовитись, щоб бути корисним членом своєї нації" [Ларіон, митрополит. Книга нашого буття на чужині.- Вінніпег, 1956.- С. 8]. І.Огієнко був переконаний в тому, що Константинополь сприяв розвитку місцевих церковних особливостей і спокійно ставився до національного розвитку православних церков, а Рим натомість завжди прагнув до уніфікації та інтернаціоналізації шляхом підпорядкування окремих церков єдиному центру. Якщо на Заході йшов процес об'єднання церков, то на Сході має місце автокефальність. Підпорядкування Ватикану, вважав український релігійний діяч, нівелює національні культури, тому унія приховує в собі загрозу денационалізації українського народу. "Україна була й буде - рано чи пізно - тільки православна. І тільки тоді вона стане міцною, єдиною, соборною і досягне мрій своїх. Інакше такою вона не буде!" [Ларіон, митрополит. Візантійська культура й Україна // Віра й культура.-1953.- №2.- С. 7].

В основу механізму реалізації своїх націотворчих ідей Іван Огієнко покладає принцип виховання "національно сильних характерів" – "справжніх українців". Його цікавлять люди національно свідомі, а національна свідомість визначається не стільки інтелектом, скільки характером. І справа тут не лише в тому, що релігія передусім апелює до ірраціональної сфери свідомості людини, намагаючись так спрямувати її волно, щоб вона в своїй діяльності керувалася лише гуманними нормами і принципами моральності. Тому те, що він на перший план виводить проблему формування національно сильних характерів, а не інтелектуально розвинутих особистостей не є випадковістю або банальним недоглядом. Є всі підстави стверджувати, що це цілком свідомо позиція І.Огієнка. На користь цього твердження свідчить, зокрема, його несприйняття реформ Петра I - "великого гонителя і руйника Церкви" (за його характеристикою).

Позиція І.Огієнка стає зрозумілішою, якщо розглядати її під кутом зору методологічної рефлексії з праці "Психологія народів та мас"

Г.Лебона. Виходячи з того, що визначальними в культурі кожного народу виступають особливості психічного складу його душі, французький соціальний психолог доходить висновку, що передусім характер народу, а не розумові властивості визначають його поступ в історії. Він стверджував, що всупереч широко розповсюдженим уявленням, вплив характеру є могутнім чинником в житті народів, у той час як вплив розуму є порівняно слабким. Звертаючись до фактів історії, Г.Лебон ілюструє свій висновок ситуацією в Римській імперії періоду занепаду, культурний стан населення якої характеризується більш витонченим розумом у порівнянні з їхніми грубими предками, проте вони втратили колишні цінні якості свого характеру, які були притаманні їхнім предкам - настирливість, енергію, непереможну заповзятість, здатність жертвувати собою заради ідеалу, непорушну повагу до законів. Саме ці якості характеру, а не доведений до високого рівня досконалості розум, на думку Г.Лебона, створили велич Римської імперії. Характер надає народам можливість почувати і діяти і вони ніколи не мали багато користі з того, що прагнули занадто багато мислити і розмірковувати. Тому, власне характер, а не розум, утворює істинний підмурок душевного розвитку нації. Більше того, стверджував французький вчений, розум, якщо він розвинутий занадто, швидше виступає як деструктивна, а не конструктивна, інтегруюча сила. "Досліджуючи причини, які поступово приводили до загибелі... персів, римлян або будь-який інший народ, починаеш усвідомлювати, що головним чинником падіння цих народів були завжди зміни в їхньому душевному устрої, що спричинялася зниженням характеру. Я не знаю жодного народу, який би зник внаслідок зниження своїх розумових здібностей" [Лебон Г. Психология народов и масс.- Спб., 1995.- С. 131]. Дана обставина пояснює те, чому варвари зі своїми нерозвинутими потребами, але з досить інтенсивним ідеалом нерідко перемагають цивілізовані народи, які розвинули свій розум, проте втратили при цьому колишню міць свого характеру.

Сучасні західні фахівці з питань виникнення і розвитку націй розрізняють західну і незахідну моделі нації. "Історична територія, політико-юридична спільнота, політико-юридична рівність членів, спільна громадянська культура та ідеологія – ось компоненти стандартної західної моделі нації" [Сміт Е. Національна ідентичність.- К., 1994.- С. 20] Визначальною рисою східної, або "етнічної", моделі нації є наголос на спільності походження й рідної культури. Вже той факт, що І.Огієнко дуже часто застосовує поняття "рідна мова", "рідний народ", "рідна віра" тощо, дає підстави віднести його концепцію національної ідентичності до незахідної моделі. Етнічна модель нації якраз і характеризується чітко вираженим народним або демотичним елементом. Якщо в західній

громадянській моделі провідне місце посідає закон, що орієнтує на згуртування народу на підставі політико-юридичної рівності його членів, то в етнічній моделі це місце займає народна культура, переважно такі її елементи, як мова та звичаї. Іншими словами, ту роль, яку на Заході віддають правовій свідомості у національній самоідентифікації народу, в Огієнковому варіанті вона належить свідомості релігійній. Тому й закликає митрополит Іларіон українців у першу чергу берегти рідну мову та рідні звичаї, шанувати рідну церкву та її православних проводирів, а для цього потрібні люди більше з твердим характером, ніж з підпорядкованим закону раціональним мисленням.

І.Огієнко, як ревний захисник традицій українського народу, чітко дотримується в цьому відношенні православних традицій духовного розвитку української нації, закладених ще в часи Київської Русі. Вже в Іларіона Київського, в його “Законі і Благодаті” помітним є нехтування законом (раціонально організованою формою людської спільноти) на користь благодаті як ірраціонально-чуттєвого чинника єднання людей. Цей давньоруський твір є чи не найпершим документальним свідченням споконвічного правового нігілізму східних слов’ян, який, на жаль, ще й досі не подоланий. Можливо та обставина, що й І.Огієнко не шукає діалектичного зв’язку між цими різними, але водночас й нероздільними елементами духовного життя людей, а протиставляє почуття та розум, надаючи беззаперечної переваги першому, стало головною перешкодою на шляху об’єднання його власних зусиль з діями ієрархів інших релігійних українських конфесій в ім’я згуртування українського народу в “національний моноліт” (за висловом А.Шептицького). Чимала кількість наукових, богословських та поетичних праць І.Огієнка присвячена висвітленню руйнівної, на його думку, ролі української греко-католицької церкви в розбудові української національної держави. “Веде нас унія в могилу!” – ось провідний рефрен цих наукових і літературних творів, хоча і в інших, спеціально не присвячених цій темі працях, він також не випускає жодної можливості, щоб показати греко-католиків в ролі найбільших ворогів української національної єдності. При такій розбіжності позицій у словесній полеміці може видаватися дивним, що по суті своїй погляди митрополитів Іларіона та Андрея Шептицького щодо проблеми розбудови міцної національної української держави в головних своїх рисах є майже тотожними. Досить уважно прочитати твір А.Шептицького “Як будувати рідну Хату”, щоб переконатися в цьому. Більше того, багато в чому те оновлення української церкви, про яке І.Огієнко лише мріяв і говорив як про здійснення у майбутньому, греко-католицькою церквою було вже

досягнуто [Див.: Іванишин В. Українська церква і процес національного відродження. Дрогобич, 1990.- С. 34-37].

Слід зауважити, що Українська Греко-католицька церква є церквою “дерусифікованою” за однією лише суттю своєї назви, отже бачимо майже повну характеристику “оновленої” української церкви в розумінні І.Огієнка. При такому збігові позицій не так то й просто зрозуміти те, звідки взялося у нього ставлення до уніатів як до ворогів української нації. Те, що сам учений і богослов пояснює перевагу православної віри відносно католицизму розходженням їх у догматиці, не стільки прояснює це питання, скільки заплутує його. Слушно зауважує В.Іванишин, що жодна з нових догм католиків, а відтак і греко-католиків, не скерована на приниження християнства і вже тому не може бути причиною розбрату [Там само.- С. 38]. Певною мірою несприйняття греко-католиків І.Огієнком можна пояснити колом тих антиуніатськи налаштованих російських дослідників християнської віри, твори яких він вивчав у підлеглому російській імперії Києві. Проте й у такому випадку ми не маємо задовільної відповіді, адже добре відома цілком щира антимосковська тема в його релігійних та історичних працях. Однак відповідь може бути більш вичерпною, якщо до аналізу його поглядів на національно-творчі процеси в Україні застосувати цивілізаційний підхід, тобто передусім звернути увагу на його провізантійську позицію щодо української церкви. Головне, в чому відрізняються греко-візантійська і римо-католицька культури, це наданням переваги різним аспектам свідомості людини, завдяки яким відбувається об’єктивація внутрішнього її світу у світ речей і духовних цінностей. Хоча античним грекам вдавалося, більше або менше органічно, розвивати мистецтва і раціональні науки, проте в подальшому, з розквітом Римської імперії, а особливо з її розпадом у 476 році, відбувається своєрідна “спеціалізація”: Константинополь відрізняється своїм прагненням до мистецьких пишнот, спираючись на ірраціонально-почуттєве начало людської психіки, Рим, а точніше новонароджена Західна Європа, робить наголос на раціоналістичних основах буття, надаючи перевагу політико-правовим аспектам існування соціуму та розвитку точних (математично обґрунтованих) наук. Між цими двома полюсами могутньої колись Римської імперії починається змагання за першість, яке невідомо чим могло б скінчитися, якби не втручання у цей цивілізаційний двобій двох християнських конфесій правовірних мусульман, що призвело до падіння Константинополя – основної цитаделі греко-візантизму.

Цілком зрозуміло, що йдучи на унію з Римом у 1596 році, українське духовенство, яке прагнуло її, мимоволі втягувало Україну не лише в політичне суперництво між Росією та Польщею, але й у процеси

переводу її на рейки західноєвропейського шанування права і порядку. Для цього потрібне було докорінне ламання самих основ національного характеру українців тієї доби, заради збереження яких починається національно-визвольний рух під проводом Б.Хмельницького. Православ'я, нехай і зрусифіковане, надавало українцям шанс зберегти у ті нелегкі історичні часи свою національну самобутність, головною ознакою якої був візантизм з його культом естетизму. Під таким кутом зору, як здається, можна краще зрозуміти взаємну неприязнь православних і греко-католиків, хоча, на перший погляд у їхніх прагненнях до розбудови національної української держави є багато спільного. Особливо продуктивним є співставлення у такій площині поглядів митрополитів Іларіона та Андрія Шептицького.

Якщо порівнювати моделі української нації митрополитів Іларіона та А.Шептицького, то слід виходити не з того, що хтось із них був меншим, а хтось більшим патріотом України, а з того факту, що в своїх вихідних принципах вони стояли на різних культурологічних платформах: один - на східно-візантійській, другий - на західно-католицькій. В східній (етнічній) моделі нації наголос робиться на характер, на почуття, що відповідає філософії серця, а звідси виходить і шанування народної культури, в контексті якої вирізняється повага до рідної мови, рідних звичаїв. Віра тут має передувати знанням. На противагу цьому в західній громадянській моделі домінує раціональне начало, що культивує прагнення до порядку в суспільному житті на підставі закону.

Тут релігію розуміють також як таку, що може впорядковувати почуття та думки окремої людини, але це ще не є гарантією захисту суспільства від анархії та братовбивчих воєн, адже любов до Бога чи до ближнього є надто суб'єктивним почуттям, тому воно мало придатне для організації гармонійного державного життя. Захід на власному досвіді дійшов такого переконання і не лише на прикладі жорстоких зіткнень між католиками та протестантами. Цей досвід, рясно замішаний на кривавих сутичках між різними релігійними конфесіями, наочно довів примат закону перед релігійними почуттями в налагодженні суспільного життя, до того ж, показав, що закон має бути таким, щоб він не втручався у внутрішнє релігійне життя народу, але зовнішньо спрямовував його у цивілізоване русло. На противагу цьому, цілком в дусі етнічної моделі нації, митрополит Іларіон трактує закон як "віковічні звичаї" народу, "цілий уклад його звичаєвого життя, це все йому рідне, своє, це – вся його душа". В західній моделі закон - понад усе, в східній (Огієнковій) - традиція (народна віра) виступає як самодостатній чинник для цивілізованого суспільного життя.

При співставленні західної і східної моделей нації позиція І.Огієнка виглядає більш реалістичною, більш відповідною українській душі, ніж західна модель. Справа в тому, що для того, щоб будувати українську націю за західним зразком, спочатку потрібно подолати правовий нігілізм в нашому суспільстві, хоча з огляду на нагальну політичну необхідність більш активного включення України в європейське культурне поле привабливішою виглядає модель розбудови української національної держави за А.Шептицьким, в якій досить помітне домінування прозахідних раціональних принципів. Не вдаючись в деталі їхньої відкритої і прихованої полеміки щодо майбутнього української держави, зауважимо лише, що, образно кажучи, митрополит Іларіон вболівав за українську націю своїм стурбованим батьківським серцем, у той час як Андрей Шептицький намагався вивести її на шлях духовного поступу силою свого і її власного розуму.

Зробимо деякі висновки. По-перше, ідея митрополита Іларіона щодо виняткової ролі релігії як націотворчого чинника потребує уточнення, адже історичний досвід показує, що релігійна віра, як така, не є достатньою умовою стабільності в суспільстві. Надійним чинником консолідації нації релігія може виступати не сама по собі, а лише при відповідному розвитку правової (раціональної) культури суспільства. Закон і Благодать, які ще Іларіон Київський розглядав як такі, що взаємовиключають один одну, насправді повинні розглядатися згідно з принципом взаємодоповнення. Важлива роль Тори в іудаїзмі, шаріату - в мусульманстві, римського права - у католиків є підтвердження цього.

По-друге, цікавою є думка митрополита Іларіона про виховання “сильних українських характерів”, без яких питання національної солідарності українців є досить проблематичним. Особливо важливою постає вимога до піднесення рівня моральної самосвідомості священників і державних чиновників, які слугують еталоном моральної поведінки для пересічних громадян. Разом з тим, не слід плутати поняття “сильний характер” і “сильна особистість”. Якщо для першого виразною рисою є рішуча непоступливість в реалізації поставленої мети і ця рішучість дій часто може суперечити логіці й здоровому глузду, то сила другого полягає в здатності враховувати обставини і заради кінцевого успіху поступатися деякими непринциповими питаннями сьогодення. Самого І.Огієнка слід віднести швидше до категорії людей з сильним характером, для якого питання про роль релігії в національному житті вирішується однозначно: “хто слабкий національно, той слабкий і в вірі”. Якщо прийняти до відома вище наведені аргументи Г.Лебона, то Україні нині бракує особистостей саме такого типу, якою був І.Огієнко.

По-третє, “оновлення” Української церкви І.Огієнко розуміє в традиціоналістському, а не модерністському (реформаторському) спрямуванні. Сама по собі така позиція не може піддаватися негативній оцінці, адже традиції є тією наскрізною ланкою, яка забезпечує зв’язок генерацій силою історичної пам’яті. Але зворотною стороною існування нації є процес постійно відновлюваної адаптації її до швидкоплинних змін соціально-політичного середовища, а тому зрозуміло, що одні лише традиції не здатні ефективно підтримувати цей процес. Відтак поруч із збереженням православної ортодоксії в Огієнковому розумінні, виникає проблема реформування православної української віри, узгоджуючи її із швидкими змінами культурного контексту у сучасному християнському світі. Своєрідністю сучасного релігійного українського життя є те, що його традиціоналізація та модернізація мають відбуватися одночасно.

По-четверте, не можна некритично сприймати на віру твердження митрополита Іларіона, що лише православні церкви сприяють зростанню національної свідомості народу і що католицизм, як на його думку, веде до денационалізації і культурної асиміляції народів. Це питання потребує більш глибокого і неупередженого вивчення, адже приклад Чехії, на який він посилається, не може бути достатнім в цьому питанні аргументом. Митрополит Іларіон був твердо переконаний в тому, що лише Православна Українська церква є церквою національною, натомість його суперники греко-католики вважають, що саме унія витворила національну українську, тобто греко-католицьку церкву. При неупередженому і ретельному дослідженні цього непорозуміння його буде знято на користь українського народу, тому що, поза всяким сумнівом, воно є бажаним наслідком втручання зовнішніх політичних сил, а не результатом внутрішніх розбіжностей між цими конфесіями.

Можна припустити, що визначення цього кола проблем та більш детальне їх осмислення, а також вихід результатів цього осмислення у практику міжконфесійних стосунків, могло б звести до необхідного мінімуму релігійні міжусобиці в Україні і розпорошені та вороже настроєні одна проти одної колись сили, досягнувши порозуміння і об’єднавши свої зусилля, могли б по-справжньому служити національному відродженню України на підставі відомого Огієнкового гасла: “Служити народові, то служити Богові”. Релігійні стосунки в жодному випадку не можуть бути затишною ідилією, вони віддзеркалюють в найважливіших моментах саме життя людини і суспільства, а життя – це споконвічна боротьба. Втім боротьба має бути освячена високою метою. Прикладом такої освяченої високою метою є боротьба митрополита Іларіона за розбудову української національної держави.

ПРОБЛЕМА ОБ'ЄДНАННЯ УКРАЇНСЬКИХ ПРАВОСЛАВНОЇ ТА ГРЕКО-КАТОЛИЦЬКОЇ ЦЕРКОВ У ПРАЦЯХ МИТРОПОЛИТА ІЛАРІОНА (І.ОГІЄНКА)

Екуменічний рух бере свій початок з протестантських екуменічних ініціатив, наслідком яких стали всесвітні християнські конференції першої половини ХХ ст. Як справедливо відзначив митрополит Іларіон, ці конференції «розбурхали християнську думку й направили її на поєднання Церков. Конференції вияснили, яким саме тепер може бути це поєднання» [Іларіон, митрополит. Сучасний стан поєднання Церков // Віра й Культура.- 1964.- Ч. 4(124).- С. 4].

Екуменічні конференції сприяли збільшенню кількості прихильників цих ідей; погляди як духовних осіб, так і мирян щодо церковного об'єднання почали поступово змінюватися. Проте, на початку ХХ ст. об'єднавчі думки у середовищі як православних, так і греко-католиків лише зароджувалися, а переважна більшість людей і надалі поєднання церков уявляла як зведення всього християнства до однієї – їхньої власної конфесії. Навіть напередодні Другої світової війни в Україні “було лише декілька осіб, здатних прийняти екуменічну ідею на основі загальної рівності” [Husar L. Sheptyts'kyi and Ekumenism //Morality and reality. The Life and Times of Andrei Sheptyts'kyi. Editor Paul Magochi.- С. 188].

Вагомий доробок у розвиток екуменічних ідей в Україні вніс митрополит Іларіон. Зазначеної проблеми він торкався у багатьох своїх працях, різноманітних за жанрами і тематикою: богословських розвідках, публіцистичних статтях, проповідях, зверненнях, поетичних творах. Дослідник позитивно ставився до екуменічних ідей та завжди виявляв до них великий інтерес. Він був знайомий з усіма важливими екуменічними ініціативами свого часу і разом з тим мав власну систему поглядів з цієї проблеми.

Ідеали єдності богослов завжди активно обстоював. Його численні проповіді, повчання закликають людей до всебічного поєднання як церковної спільноти, так і взагалі народу в його суспільному житті. З цього приводу він писав: ”Щоб досягти цілющого миру, треба людям жити в повному об'єднанні, бачити рідного брата один в одному”

* Панько О.І.- аспірантка кафедри культурології Львівського Національного університету імені Івана Франка.

[Ларіон, митрополит. Конечність об'єднання. Слово на радіо // Віра й Культура.- 1955.- Ч. 4(28).- С. 10].

На думку Ларіона, лише єдність спроможна забезпечити процвітання та успішний розвиток народу і держави. Доказом цього є події української історії. Тут І.Огієнко наводить два яскравих приклади – визвольну війну 1648-1654рр., коли об'єднаний український народ “вчинив такі дії, які ще й досі позостаються найславнішими в нашій історії”; і навпаки, невдача величних задумів І.Мазепи є результатом роз'єднання українських сил.

Митрополит надавав надзвичайно важливого значення у розвитку нації церковній єдності. Церкву він трактував як “найбільшу силу в житті кожного народу, і сила ця мусила б бути об'єднана, а тим самим і ще сильніша” [Могилянець. Поєднання Українських Церков // Слово Істини.- 1948.- Ч. 7.- С.11]. При цьому владика був переконаний у тому, що об'єднана Україна повинна була б мати одну Церкву. В ті часи, коли так було насправді, Українська Православна Церква користувалася великою славою у Вселенській Церкві, її найпершими ознаками були глибока чистота православ'я та висока учительність.

Із творів вченого чітко випливає його критичне ставлення до будь-яких внутрішніх церковних поділів. Церковними поділами порушується догмат про єдність церкви, висловлений Ісусом. Христом: “По тому пізнають усі, що ви учні Мої, як любов між собою ви маєте” (Ів.13.35). Тому, без огляду на історичні, політичні, соціальні чи особисті причини, фактори, які спричинили церковні поділи, є злом, з яким не можна змиритися.

Природно, що українця за національністю, митрополита Ларіона найбільше турбував поділ української церкви та її віруючих на дві конфесії – православну та греко-католицьку. Саме тому він досліджував причини та історію цього поділу, активно цікавився перспективою поєднання цих двох віросповідань. Огієнко дуже негативно ставився до поділу української церкви, говорячи:

Дві Вірі одному народу –
То певна неволі причина:
Вона сіє розбрат-негоду,
Від неї замре Україна!

Слід відзначити, що погляди вченого на зазначену проблему у різні періоди його життя істотно відрізнялися.

Так, професор Іван Огієнко, громадський діяч, член уряду УНР висловлював досить ліберальні думки, визнаючи поліконфесійність українського народу як явище, котре має об'єктивні, історично зумовлені

причини. Він відзначав те, що український народ – це народ перш за все християнський, хоча й різних вір та обрядів. Головними вчений вважав національні пріоритети, наголошуючи на тому, що “український народ по вірі може бути ким він хоче, але він завжди повинен залишатись українським народом”. І.Огієнко відзначав позитивну роль української греко-католицької церкви у справі національного самоусвідомлення західних українців: “Не можна не рахуватися з тим, що греко-католицьке духовенство й громадянство в надзвичайно тяжких обставинах віками вели боротьбу за національну самостійність українського народу і виховали свій народ у такій національній свідомості, що нею наші брати-галичани освітлювали і освітлюють і наше громадянство” [Ляхоцький В. І.Огієнко і С.Петлюра (з невидрукованого) // Духовна і науково-педагогічна діяльність І.Огієнка (1882-1972) в контексті українського національного відродження.- К., 1997.- С. 78].

При вступі на посаду міністра віросповідань УНР у зверненні до українського народу І.Огієнко писав: “Бажаючи повного з’єднання всіх українців у релігійному відношенні, як це було до примушеного поділу їх, я буду служити й українському громадянству греко-католицької Церкви, потреби їх зустрінуть з мого боку щиро пошану і допомогу”. Працюючи міністром віросповідань, а згодом головноуповноваженим уряду УНР, він багато робив для емігрантів греко-католиків, зокрема для задоволення їхніх релігійних потреб надавав церкви, коли на це була згода духовної влади. Згідно з його наказом, як міністра при міністерстві ісповідань було утворене нове греко-католицьке відділення, серед завдань якого була й матеріальна допомога греко-католицькому духовенству.

Принципами віросповідної толерантності Огієнко керувався і як редактор журналу “Наша Культура”, що виходив у Польщі у 1935-1937 рр., заохочуючи українську інтелігенцію різних конфесій об’єднатися у справі культурної праці для свого народу. Прикладом для нашої інтелігенції, на його думку, повинен стати “чи не одинокий у нас просто історичний факт”, що керівники двох церков – Української православної та греко-католицької – митрополити Діонісій та Андрей помістили у “Нашій Культурі” свої статті [Огієнко І. Творімо українську культуру всіма силами нації // Наша Культура.- 1935.- №6.- С. 337-344].

Очолити православну церкву Холмщини, владика щиро цікавився справами та долею українських греко-католиків. Життя УГКЦ постійно висвітлювалося у єпархіальному віснику Холмської єпархії, який видавався єпископом Іларіоном. Владика закликав своїх священників не виступати проти греко-католиків, а вести “з ними лагідне співжиття - це ж наші браття, хоч належать до іншої Церкви” [Іларіон,

архієпископ. Служімо своєму народові! Слово Високопреосвященнішого Іларіона, Архієпископа Холмського і Підляського, на III-му з'їзді О.о.Деканів 10 лютого 1942 року.- Холм, 1942.- С. 4].

Під час своєї архіпастирської праці на Холмщині владика багато уваги приділяв питанню можливого зближення віруючих двох конфесій. У протоколах Третього архієпархіального собору екзархів УГКЦ, що відбувся 9 червня 1942 р., у звіті Йосипа Сліпого про архієпископа Іларіона говориться, що він, незважаючи на свої попередні заяви, спрямовані проти унії, “заявив о.Провінціалові Сопухові свою прихильність до Унії, а через Преосвященного Николая шукав дороги до нунція” [ЦДІАЛ, ф.201, оп1т, спр.16, арк.147].

Про наміри Іларіона прийняти унію вказує і документ “Католизація Православної Церкви ціною українізації”. У ньому говориться, що внаслідок переговорів з митрополитом Андреем Шептицьким Іларіон погодився на унію Православної Церкви, приймаючи католицькі догмати. Згідно з цим документом, папа Римський погоджується на те, що:

а) обидва ієрархи у своїх церквах запроваджують всі богослужіння та звичаї, які існують тепер у православної Греції, виключаючи при цьому все те, що було запроваджено Московською Церквою;

б) у проповідях нічого не згадується про католицизм, проте всім вірним прищеплюються католицькі догмати;

в) архієпископ Іларіон стає Київським митрополитом.

Цей лист, датований 5 квітня 1942 року, написаний невідомим автором, котрий посилається на слова Й.Сліпого [Бистрицька Е. До питання про міжконфесійне порозуміння в роки Другої світової війни // Історія релігій в Україні.- Львів, 2001.- С. 92]. Оскільки не знайдено інших документів, які б це підтвердили, то невідомо чи справді відбулися такі переговори між архієпископом Іларіоном та митрополитом Андреем Шептицьким.

Однак достовірним є той факт, що обидва ієрархи були добре знайомими та вели діалог щодо майбутнього поєднання українських церков. Як стверджував Іларіон, його з Шептицьким “в’яжуть спільні національні ідеали, спільна праця для добра одного нашого народу, якого ми однаково гаряче любимо” [ЦДІАЛ, ф.201, оп.1т., спр.108, арк.132]. Ще у 1921р. І.Огієнко побував у Львові, де він на запрошення Андрея Шептицького гостював у митрополичій палаті, хоча так і не зустрівся тоді з греко-католицьким митрополитом. Після еміграції саме Шептицький допоміг вченому, знайшовши для нього роботу в

Українській учительській семінарії. Ці дружні взаємини тривали і надалі, коли проф. І.Огієнко переїхав до Варшави працювати викладачем на Православному богословському відділі Варшавського університету.

Листування митрополитів свідчить про їхнє щире зацікавлення долею українських церков, перспективою їхнього об'єднання. Саме це листування чи не найбільше розкриває погляди Іларіона з питання шляхів поєднання двох конфесій. Толерантна діяльність на українській землі двох національних церков, лише взаємовизнання ними одна одної не задовольняли митрополитів. Більше того, їх непокоїв такий стан у релігійному житті українців. Обидва митрополити засуджували існуючий поділ церков як з національних і політичних, так і канонічних мотивів. Відмінності, характерні українським церквам, вони вважали не істотними, а в “дрібницях” [Филипович Л. Митрополити Андрій (Шептицький) і Іларіон (Огієнко): проблема національної церкви // Церква і соціальні проблеми. Енцикліка “Сотий рік”.- Львів, 1993.- С. 194]. Тому митрополити прагнули знайти шляхи зближення між ними, об'єднати їх.

Своєрідним першим кроком на шляху поєднання двох українських церков митрополити розглядали їхнє очищення від чужих впливів. Їхні погляди сходилися, зокрема, на необхідності усунення Українською православною церквою шкідливих московських впливів. У листі від 21 жовтня 1941 р. до архієпископа Іларіона Шептицький висловлює надію, що той зможе “Українську Церкву очистити з тих усіх наук противних вірі і неканонічних, шкідливих, накинених неволею установ чи законів, а може передусім з цієї чисто московської нетерпимості... з тієї тісноти і браку християнського широкого духа, яким відзначалося московське православ'я” [ЦДІАЛ, ф.201, оп.4в, спр.1096, арк.1 зв.]. У листі до Андрея Шептицького від 14 листопада 1941 р. Іларіон також визнавав необхідність таких дій. Тут він зауважував, що у справі відновлення стародавньої української церкви на перешкоді стоять поширені тоді погляди української інтелігенції, яка розуміла таке відновлення лише у богослужіннях українською мовою. Натомість владику за головне вбачав відновлення “духу давньої Української Церкви”. При цьому він зазначав, що для українізації церкви, крім зовнішньої форми – мови богослужіння, набагато важливішими виступають внутрішні характеристики церкви – її дух, традиція, ідеологія. Тому у своїй священничій діяльності Іларіон перш за все прагнув до “внутрішньої дерусифікації нашої Церкви від чужої їй ідеології, чужого наставлення” [ЦДІАЛ, ф.201, оп.1т, спр.108, арк.130].

З іншого боку, владику вказував на необхідність очищення української греко-католицької церкви від чужих латинських впливів та

повернення її “до первісного стану, якою вона була за того часу, коли один Український Народ мав і одну Церкву”. Відомий своїми поглядами за повернення УГКЦ до Східної традиції був і Андрей Шептицький. Тому пріоритетами для греко-католицької церкви під його пастирським проводом було відновлення східного монашества, східного богослов'я, зокрема, ретельне вивчення Східних Отців церкви та систематичне повернення до східної літургічної практики Київської церкви. У зв'язку з тим, що деякі греко-католицькі священники активно запроваджували латинські обряди, Шептицький закликав їх “совісно й дбайливо заховувати всякі, хоч би найдрібніші обряди і можливо якнайбільше пристосовувати їх до східної традиційної обрядової форми, яка в нас, на жаль, таки через недбальство поволі затрачується... Нам треба перестати наслідувати, треба нам бути собою, бо лиш так зможемо щось Церкви принести, щось для неї зробити [Пастирський лист митрополита Андрея Шептицького до духовенства галицької провінції «Про обрядові справи».- Львів. 1931.- С. 10].

Як бачимо, погляди обох митрополитів щодо майбутнього поєднання українських православної та греко-католицької церков багато у чому є подібними. Лише після взаємного очищення, позбавлення від чужих церковних впливів, зазначав владика Іларіон, “обидві Українські Церкви ці наблизяться одна до одної, як дві рідні сестри” [ЦДІАЛ, ф.201, оп.1т., спр.108, арк.131].

Однак для обох митрополитів характерні й консервативні погляди в питанні поєднання двох церков, спрямовані на захист власної конфесії. Так, на думку Шептицького, найкращою для українського народу, про що свідчить наша історія, є греко-католицька церква. Саме греко-католицизм не дав можливості українцям розчинитися в оточуючому їх етнічному середовищі та поставив український народ на один рівень з іншими народами Європи. Саме вона через “злуку із Вселенською Церквою і західньою культурою” допомогла “зберегти наш народ і наші традиції від противників”. Шептицький говорив, що і сьогодні “єрархи різних православних Церков повинні піти за прикладом наших єрархів з XVI ст.” [Андрей Шептицький митрополит. Як будувати рідну хату?- Люблін, 1989.- С. 36]. Майбутню об'єднану церкву він уявляв як утворення київського патріархату, котрому канонічно підкорялися б і греко-католики, але за умови, що той визнавав би владу Папи Римського.

Категоричні погляди щодо поєднання Церков висловлював і митрополит Іларіон. Це було властивим особливо для канадського періоду його життя, коли він став більшим консерватором з цього питання. Як слушно зауважує Д.Степовик, після еміграції в Канаду

митрополит Іларіон “усе більше переносить центр ваги своїх широких інтересів до Церкви. Українському християнству він підпорядковує свій талант ученого, філолога, глибокі знання історика, мистецтво оратора, лектора, проповідника, християнського перекладача й редактора” [Степовик Д. Іван Огієнко – учений і перекладач Біблії // Огієнківські читання.- К., 1997.- С. 37]. На еміграції православної церкви була присвячена і майже вся наукова діяльність вченого, тоді як раніше коло його наукових зацікавлень поділялося приблизно однаково на мову, літературу і церкву.

Митрополита у цей час стали більше турбувати проблеми збереження впливу православ'я та дотримання ним віросповідної чистоти. У зв'язку з цим, говорячи про поєднання православної і греко-католицької українських церков, він розумів його як повернення греко-католиків назад до православ'я. Владика говорив, що для одного українського народу повинна бути й одна віра.

Такі, дещо категоричні погляди митрополита Іларіона, частково можна з'ясувати його вболіванням за українську державу, утворення котрої, на його думку, є можливе лише за умови духовної консолідації української нації. У зв'язку з цим він підкреслював, що одна віра та церква для всього народу є важливою для народів недержавних; народи ж з міцною, тривалою державністю “про волю Віри можуть спокійно говорити”. Іларіон вказував, що “народ, який має одну спільну Віру, Віру свою віковичну, той народ сильний і віки вічні незламний”.

Відводячи релігії важливе значення у житті суспільства, вчений вважав, що саме релігійна ідеологія складає у кожного народу, а особливо позбавленого власної державності, основу соборної національної ідеології. Така релігійна ідеологія повинна бути єдиною для всього народу – лише тоді вона спроможна об'єднати народ та зробити його незалежним. Іларіон вказував, що “народ, що має одну спільну Віру, Віру свою віковичну, той народ сильний і віки вічні незламний”. В українського ж народу, говорить історик, такої єдиної соборної релігійної ідеології немає, йому, через конфесійний поділ, властиві “дві релігійні душі” і, саме завдяки цьому, Україна тривалий час не могла здобути незалежність [Іларіон, митрополит. Українська релігійна соборність // Віра й Культура.-1957.- Ч. 7(73).- С. 1].

Висуваючи гасло єдиної України, богослов перш за все думав про досягнення незалежності українським народом, котру “ніколи легко не досягнемо” без єдиної православної України. Лише за цієї умови припиниться внутрішня релігійна боротьба, поділ на “східняків” та “західняків”. Відроджену УПЦ митрополит вважав за найбільшу духовну силу України – “це та найбільша сила, що приведе Україну до правдивої

незалежності". Лише те, що "Україна зростала в своїй історії одновірна...спасло наш народ від повного винародовлення. І коли б ми весь час були одновірними, то ми вже давно були б державними, бо завжди мали б одну думку і всі свої сили постійно витрачали б на одне, а не на взаємну боротьбу" [Ларіон митр. До всіх читачів і прихильників. Звернення // Віра й Культура.- 1953.- Ч. 1.- С. 2].

УПЦ, як духовна основа України, наголошував Огієнко, повинна бути єдиною і сильною – лише тоді такою буде Україна. Тому інші неправославні церкви – "католицизм та різні секти", на думку владики, перешкоджають утворенню та існуванню сильної незалежної Української держави. Из-за відсутності в Україні єдиної православної церкви для всього народу – "тратимо свої національні сили, а це веде нас до політичного поневолення" [Ларіон, митрополит. Книга нашого буття на чужині // Віра й Культура.- 1955.- Ч. 8(20).- С. 9].

Іван Огієнко у своїх працях часто наголошував на важливому значенні Української Православної Церкви в житті українського народу. Він відзначав, що саме православна церква протягом багатьох віків творила нашу історію, культуру, як духовну так і матеріальну; вона створила й українську націю: "Це наша Православна Церква створила українську націю. Вона завжди була глибоко народна,- в ній міцно поєдналися всі українські класи: і інтелігенція, і селянство, і купецтво, і робітництво. І цим правдивим поєднанням створився український народ, як нація. Ось тому ще з глибокої давнини в нас стали синонімами православний і українець. Віра й нація злилися в Українського народу в одне неподільне ціле" [Ларіон, митрополит. Любімо свою Церкву! // Наша Культура.- 1952.- Ч. 9(174).- С. 17].

На Українську Православну Церкву вчений покладав великі надії і у питанні церковного об'єднання. Він вважав, що "як Апостол Андрій покликав був до Христа свого брата Петра, так само свого часу православна Андріївська Церква покличе до себе Церкву Петрову! І тоді Церква Христова стане Єдиною і власне тоді на землі буде справді єдине стадо і єдин Пастир" [Ларіон, митрополит. Любімо свою українську православну церкву (віру) // Ідеологія української православної церкви.- Вінніпег, 1983.- С. 8].

Митрополит закликав показати всьому світові, що Україна справді соборна не тільки географічно, але й духовно. Він був глибоко переконаний, що так і буде, вірячи:

І зійде Сонце, й Україна
Засяє вільна й непоборна,
І зникне поділ та руїна,
І Церква станеться соборна

Сьогодні із проголошенням незалежної української держави перед нею постало надзвичайно актуальне завдання - стати на екуменічний шлях для міжконфесійної злагоди як важливого фактору стабілізації українського суспільства. На цьому шляху можливі й необхідні різноаспектні підходи. Тому важливим є вивчення спадщини дослідників, котрі працювали над цією проблемою.

*Н. Стоколос** (м. Рівне)

ЕТНОКОНФЕСІЙНА ПОЛІТИКА РЕЙХУ В ОКУПОВАНІЙ УКРАЇНІ (1941-1944 рр.)

Православне церковне життя в Україні у період від літа 1941 до весни 1944 рр. характеризувалося гострим протистоянням двох православних церков, адміністративні центри яких знаходилися на Волині - у м. Луцьку та м. Кременці. Автономну православну церкву (АПЦ) очолював архієпископ (з грудня 1941 р. - митрополит) Олексій (Громадський). Після його трагічної загибелі 7 травня 1943 р. АПЦ залишилася фактично без глави, оскільки на цей час окупаційна влада скасувала традиційну систему управління церквами. Українську автокефальну православну церкву (УАПЦ) протягом усього часу її існування очолював архієпископ, а з травня 1942 р.- митрополит Полікарп (Сікорський).

Гостра конкуренція між двома українськими православними церквами, взаємні претензії та звинувачення негативно впливали на духовне життя окупованої німцями України. Церковний розбрат полегшив німецькій владі перманентне, цілеспрямоване втручання у церковне життя, використання православного духовенства у своїх політичних цілях.

Це, поза сумнівом, стало результатом не випадковості й далеко не лише проявом особистих амбіцій окремих церковних владик, а значно більшою мірою наслідком добре обміркованої та наперед визначеної політики окупантів, які зробили усе можливе для того, щоб не допустити до створення єдиної Української православної церкви.

* Стоколос Н.Г.- кандидат історичних наук, доцент Рівненського інституту слов'янознавства Київського інституту "Слов'янський університет".

Як показують документи цієї доби, частина з яких ще недавно старанно переховувалася у спецсховах радянських архівів [Див.: Державний архів Рівненської області (далі - ДАРО).- Ф.Р – 281.- Оп.1.- Спр.17.- Арк. 34, 34-зв.; ДАРО.- Ф.Р – 281.- Оп.1.- Спр.17.- Арк. 48-50], та свідчення безпосередніх учасників описуваних подій [Савчук С., Мулик-Луцик Ю. Історія Української Греко-Православної Церкви в Канаді.- Т.1.: Київська церковна традиція українців Канади.- Вінніпег, 1984.- С. 476-523], німці не просто пасивно допустили до церковного розколу та створення в українських землях двох Православних церков, а й посприяли цьому. Чинну владу цілком влаштувало те, що їх адміністративні центри знаходяться у глибокому тилу та поблизу столиці “рейхскомісаріату Україна” – міста Рівного, а отже, весь час перебувають під невсипним контролем відповідних служб. Оскільки юрисдикційна підпорядкованість цих православних конфесій різним церковним центрам (АПЦ – Москві, а УАПЦ - Варшаві) була суто номінальною, то і це на той час влаштувало німецьку окупаційну адміністрацію.

Драматизм ситуації в Українському Православ'ї періоду Другої світової війни полягав ще і в тому, що німці вміло скористалися сильним потягом до організації церкви з виразними національними рисами, який мав місце особливо у середовищі національно свідомої західноукраїнської інтелігенції. Значного поширення він набув у тих місцевостях, де українізація православного парафіяльного життя здійснювалася й дала плідні результати нещодавно - за часів II Речі Посполитої (1918-1939 рр.).

У німецьких секретних документах цього часу зазначалося, що “автокефальні священники проповіді виголошували у націоналістичному дусі, читали молитви за самостійність України” [Центральний державний архів вищих органів влади та державного управління України (далі - ЦДАВО України). Ф. 3676.- Оп.4.- Спр.474.- Арк.436]. В них неодноразово підкреслювалося, що “богослужіння автокефальної церкви за останній час були не чим іншим, як політичними маніфестаціями ідеї національної української незалежності” [Там само.- Арк.458].

З цього робилися цілком обгрунтовані висновки: “Оживлення націоналістичної діяльності автокефальної церкви... заслуговує найпильнішої уваги. Необхідно розглядати її як центр до сих пір легальних націоналістичних українських прагнень” [Там само.- Арк.436]. Зокрема зазначалося, що “...лояльність автокефальної церкви по відношенню до німців по меншій мірі сумнівна” [Там само.- Арк.466]. У донесенні із задоволенням фіксувалося, що Автономна

православна церква “не проявляє політичних тенденцій і не виставляє вимог” [Там само].

Окупанти віддавали перевагу Автономній православній церкві, оскільки їх цілком влаштувала її ієрархія, особливо постать одного з її провідників – єпископа Пантелеймона, про якого вони писали, що він є “єдиним представником вищого духовенства, що поводить себе цілком лояльно і дружньо по відношенню до німців і виконуючим свої церковні обов’язки виключно відповідно бажанню німецьких властей” [Там само.- Арк.476]. Після кожного богослужіння за його вимогою читається молитва за “геніального германського вождя і його хоробру армію” [Там само]. Щоб відкинути звинувачення “суперників” із середовища УАПЦ у його “москвофільстві”, він вмістив у пресі заяву, в якій йшлося про “його незгоду з церковною політикою Москви” [Там само.- Арк.477].

Отже, неприхильність німецької адміністрації до представників Української автокефальної православної церкви була ніяк не випадковістю, а, навпаки, так би мовити, цілком “zasлуженою”.

На цьому тлі закономірним виявляється більш прихильне ставлення німецької окупаційної влади до Автономної православної церкви. Саме про неї йшлося у секретних німецьких документах як про напрямок, що “поводить себе лояльно і підпорядковується добровільно усім розпорядженням і висловленим побажанням” [Там само.- Арк.465].

З кінця 1941 – початку 1942 рр. помітно активізувалася діяльність німців, спрямована на обмеження в окупованій Україні повноцінного релігійно-церковного життя. Дотримуючись заздалегідь виробленої політики, німецька адміністрація продовжувала виявляти показну лояльність щодо релігії та церков: в ряді місцевостей було дозволено відновити зруйновані під час військових дій храми, в окремих випадках релігійним громадам була надана допомога у придбанні необхідних будівельних матеріалів; не перешкоджалося організовувати нові парафії.

Володіючи інформацією про розбрат, який мав місце в православному церковному середовищі, представники німецької адміністрації певний час здійснювали своєрідну політику “невтручання” – дистанціювалися від проблеми існування двох православних церков і декларували однакове ставлення до обох. Насправді ж робилося усе можливе для того, щоб поглиблювалося їх розділення. Довгий час німецькі окупаційні чиновники начебто “крізь пальці” спостерігали за проявами ворожнечі між двома течіями, оскільки саме це їх цілком влаштувало.

Ця практика спиралася на вимогу, яка містилася у секретному листі начальника поліції безпеки та СД Гейдріха до підлеглих від 2 липня 1941 р.: “Не чинити ніяких дій проти прагнень Православної церкви до поширення свого впливу на маси. Навпаки – слід це заохочувати, наполягаючи з цієї нагоди на відділенні церкви від держави, але треба уникнути створення уніфікованої церкви” [Косик В. Україна і Німеччина у Другій світовій війні.- Париж-Нью-Йорк-Львів, 1993.- С. 506].

В липні та першій половині серпня 1941 р. на окупованих українських землях ще не було того драматичного розділення церков, яке протягом усієї німецької окупації перешкоджатиме створенню єдиної Української православної церкви. Це ще одна підстава для твердження, що німці не тільки доклали зусиль до підтримання конфронтації між двома православними напрямками, а й сприяли її виникненню.

Окупаційна німецька політика щодо церков і релігійних груп була окреслена спеціальною директивою бригаденфюрера СС і генерал-майора поліції Томаса, надісланою 11 лютого 1942 р. усім частинам СС і поліційним командам в окупованій Україні. Вона містила такі основні положення:

- різним групам (громадам) Православної церкви дозволяється релігійна діяльність, однак політичним партіям, громадським рухам і діячам забороняється втручатися в церковні справи;
- всіма способами перешкоджати становленню Всеукраїнської автокефальної церкви під проводом митрополита, оскільки автокефалія завжди за своєю суттю пов’язана з самостійним державництвом;
- зволікати з відкриттям нових духовних семінарій та інших богословських навчальних закладів;
- припинити будь-які спроби Ватикану проводити свою східну політику, ворожу Німецькій державі, і звернути особливу увагу на єзуїтів, які працюють як православні священики, щоб організувати під егідою Ватикану загальнослов’янський католицький рух;
- уніатську (греко-католицьку) церкву вважати чинником ватиканської політики, оскільки саме через Східну Галичину і Західну Волинь Ватикан намагається прокласти канал проникнення на схід;
- ставлення щодо різних сект (баптистів, менонітів та ін.) повинне бути в цілому толерантним, оскільки вони, якщо

не є прикриттям для агентури НКВС, не являють собою жодної політичної небезпеки;

- рекомендується у політичних та інформаційних звітах приділяти увагу факту існування різних релігійних угруповань [Мартирологія українських церков: У 4-х т.- Т.1: Українська православна церква. Документи, матеріали, християнський самвидав України.- Торонто-Балтимор, 1987.- С. 745-746].

Київська служба поліції безпеки та СД у травні 1942 р. рекомендувала своїм підлеглим: “Антагонізм між автокефалістами та автономістами треба використовувати в цілях німецької пропаганди” [ЦДАВО України.- Ф. 3676.- Оп.4.- Спр.475.- Арк. 245, 248].

Свій “внесок” в ускладнення православного церковного життя зробила ще одна німецька директива – інструкція військового командування за 10 травня 1942 р., яка вимагала від підлеглих не тільки “спостерігати дуже пильно за суперечкою між церквами”, а й “мати довірених осіб також і в церквах, щоб перевіряти, чи не проводиться антинімецька, сепаратистська або націоналістична пропаганда в церквах або назовні” [Косик В. Вказ. праця.- С. 562].

Інша секретна інструкція за листопад 1942 р. ставила завдання підлеглим чітко та більш категорично: “сексоти в церквах” [Там само.- С. 587]. Таким засобом німецька окупаційна адміністрація намагалася зробити релігійні громади цілком підконтрольними та керованими.

Реалізації цих планів явно перешкоджала ієрархія УАПЦ. Особливе занепокоєння в окупантів у цей час викликала діяльність її глави – архієпископа Полікарпа, який робив рішучі кроки у напрямку до створення єдиної Української православної церкви. Він бачив її такою, яка б не тільки духовно опікувала вірних, а й стала важливим засобом боротьби за відновлення Української державності. Саме так владу характеризували у секретних документах поліції безпеки та СД: “Полікарп, як колишній політичний діяч, на даний момент діяв як сепаратист і перетворював свої богослужіння на політичні маніфестації української незалежності” [ЦДАВО України.- Ф. 3676.- Оп.4.- Спр.476.- Арк. 458-459].

Весною 1942 р. німецька окупаційна влада доклала зусиль не лише до того, щоб не виникло порозуміння між двома православними церковними напрямками, а й до того, щоб максимально обмежити політичну діяльність Української автокефальної православної церкви. Потрібно зазначити, що німецькі аналітики зуміли побачити в діяльності архієпископа Полікарпа та його найближчого оточення ті аспекти, які потім довгий час “не помічатимуть” багато з радянських

істориків: “Керівництво автокефальної церкви, яке складається з українських шовіністів, своєю поведінкою довело, що його лояльність, яка завжди підкреслювалася перед верхами, лише зовнішня і по відношенню до німецьких установ насправді різко нехтувальна і ворожа... Шовіністичне автокефальне направлення церкви сприяло посиленню антигерманської націонал-української пропаганди” [ЦДАВО України.- Ф. 3676.- Оп.4.- Спр.475.- Арк. 245, 248].

Документи поліції безпеки та СД віддзеркалюють негативне ставлення існуючої влади до УАПЦ, кваліфікуючи її діяльність як “небезпечну”: “Найсильнішою опорою та єдиною легальною організацією є автокефальна церква Полікарпа. Церква і політичний рух тут майже ідентичні. З огляду на те, що населення визнає священника за авторитетного вождя, то в цьому є велика небезпека” [Там само.- Арк. 215].

Окупантів особливо не турбувала канонічна підпорядкованість Автономної церкви під юрисдикцією Московського патріархату, оскільки за умов війни та негативного ставлення її ієрархії до тогочасного керівництва Російської православної церкви ця залежність була суто номінальною. Зазначимо, що військові дії практично виключали можливість будь-яких безпосередніх контактів між їх владиками.

Чинну владу влаштовувало те, що православний напрямок, очолюваний митрополитом Олексієм, який “став на шлях автокефалії” [Рівненський краєзнавчий музей. 7469], відкладав остаточне вирішення питання інституалізації церкви на невизначене майбутнє, “коли всі автокефальні Церкви, а разом з ними і Московська Церква, дадуть своє благословення на автокефальне існування нашої Церкви канонічною дорогою” [ДАРО.- Ф.Р.- 281.- Оп.1.- Спр.17.- Арк.44].

Можливо, не всією ієрархією Автономної православної церкви повною мірою усвідомлювалося, що її позиція у цьому питанні цілком співпадала з німецькою. Адже окупанти неодноразово заявляли православним ієрархам, що “бажають єдності українських церков”, припинення церковних чвар, але гадають, що час для цього настане лише тоді, “коли вся Україна буде звільнена і утихомирена” [ДАРО.- Ф.Р.- 281.- Оп.1.- Спр.9.- Арк.45].

Німецька адміністрація була задоволена тим, що священнослужителі Автономної православної церкви дистанціювалися від українського національно-визвольного руху і не тільки старанно виконували вимогу про заборону для духовенства займатися будь-якою політичною роботою, але й поширювали серед мирян негативну оцінку того, що діячі Української автокефальної православної церкви,

які “намагаються воздвигнути автокефальну церкву в Україні ще до закінчення війни, роблять це не з релігійних, але виключно політико-національних причин” [ЩДАВО України.- Ф. 3676.- Оп.4.- Спр.474.- Арк.374, 375].

Певну прихильність окупантів до Автономної православної церкви можна пояснити ще й тим, що її глава митрополит Олексій (Громадський), на відміну від митрополита Полікарпа (Сікорського), був людиною не тільки обережною та зваженою, але, що було для німецької влади в той час найцінніше, керованою.

Фаворизування Автономної православної церкви німцями за обставин, коли неодноразово на найвищому рівні декларувалося про рівне ставлення до обох церков – автономної та автокефальної, – було пов’язане також і з тим, що чинна влада мала в ній потребу. За період правління російського самодержавства та радянського режиму переважна частина православних, особливо в східних регіонах України, зазнала значної русифікації, була вихована в традиціях Російської православної церкви. Оскільки ж ці православні, що цілком зрозуміло, перебували переважно поза впливом Української автокефальної православної церкви, то саме Православна церква автономного напрямку була необхідна окупантам у якості підконтрольного засобу впливу на їх свідомість.

Зазначимо, що чисельність прибічників Автономної православної церкви довгий час була переважаючою у порівнянні з тією частиною вірних, парафії яких були в юрисдикції Української автокефальної православної церкви. Так, у 1943 р. у Київській єпархії нараховувалося до 500 автономних і близько 300 автокефальних парафій. Парафії Автономної православної церкви обслуговувало 600 священників, а Української автокефальної православної церкви – 434. Крім того, Автономна православна церква мала у своєму розпорядженні на Київщині 8 монастирів з 387 ченцями. У Полтавській єпархії біля 80% вірних належали до Автономної православної церкви [Поспеловский Д.В. Русская православная церковь в XX веке.- М., 1995.- С. 293].

Хоча кількість автокефальних парафій по всій Україні протягом 1942-1943 рр. стрімко зростала [Див.: Мартирологія українських Церков.- Т.1.- С. 927], але все ж до кінця німецької окупації Автономній православній церкві підпорядковувалася значна частина православного населення східного регіону України. Духовна опіка з боку Автономної православної церкви була для німців не лише одним із засобів обмеження впливу на маси Російської православної церкви, але й, що було важливішим, радянської антифашистської

пропаганди, яка поширювалася і через церковні канали. Саме на тому, що наявність ворогуючих церков “зашкодить політичному впливу Москви на Україні”, акцентувалося у німецькому донесенні від 20 жовтня 1942 р. [Косик В. Вказ. праця.- С. 293].

Ієрархія автономного православного напрямку всіляко протидіяла зусиллям Української автокефальної православної церкви, спрямованим на утворення єдиної Української православної церкви. А саме автокефалія і єдина церква для німецької влади були не тільки небажаними, а й небезпечними, оскільки, як не раз зазначалося в таємних німецьких документах, це ототожнювалося з політичним сепаратизмом [Там само.- С. 293, 562].

Толерування окупантами автокефального православного напрямку в свій час мало на меті сприяти відокремленню національного табору в православ'ї (що означало його розділення), послаблення російських впливів на населення та здобуття прихильності тієї його частини, яка мала високий рівень української національної свідомості. Коли у другій половині 1942 – на початку 1943 рр. виявилось, що національно-визвольний рух в Україні не піддається німецькому контролю, а ієрархія Української автокефальної православної церкви об'єктивно сприяє розвитку “українського сепаратизму”, то окупаційна влада все більшу перевагу почала віддавати Автономній православній церкві [Там само.- С. 293, 182, 295, 234; Поспеловский Д.В. Вказ. праця.- С. 215-216].

Поряд з цими факторами, переважно тактичного характеру, які спричиняли до певного фаворизування німецькою владою Автономної православної церкви, мали місце й стратегічні. Майбутнє повне підкорення східних російських земель німці передбачали не без відповідної допомоги церкви, оскільки добре знали про роль Російської православної церкви у політичному та духовному житті Російської імперії.

МОТИВ УТРАТИ БОГА В УКРАЇНСЬКИХ КАЗКАХ

Якщо підійти до аналізу казок з точки зору виявлення в них метафізичного виміру людських інтенцій, то в їх сюжетах можна виділити кілька парадигм. До найважливіших з них слід віднести, зокрема, й такі: поєднання людини з божеством (Богом); втрата людиною Бога внаслідок порушення нею якихось умов співіснування з богом; пошуки людиною втраченого Бога і повторне прилучення до нього. Ці наскрізні світоглядні парадигми, втілюючись в конкретних темах (сюжетах), можуть сусідити в одній і тій же казці, а можуть існувати й окремо, охоплюючи собою весь її сюжет. Все сказане повністю стосується і українських казок.

З-поміж розложистої сукупності тем виокремимо наразі одну, а саме ту, яка сконденсувала духовний досвід в історичний момент глибинних змін світоглядних орієнтирів, пошуку нових ідеалів. Такі епізоди завжди переживались людьми як трагічна втрата сенсу існування, обвал звичних норм життя, загальне, як сьогодні кажуть, знедуховлення. Загострюється ностальгія, відчувається пекуча потреба конструктиву; необхідна мобілізація інтелектуальних, емоційних, вольових потенцій суспільства. З'ясування (нехай і позірне, фантастичне) причин наявного стану речей і пошук шляхів виходу з нього мусять відбуватися водно.

Годі й казати, якою мірою актуальні й пекучі ці питання для нашого сьогодення, наскільки цінний для нас в цьому досвід минулих поколінь. Тексти казок (за умови застосування до них відповідних методів аналізу) здатні виокремити для нас з п'ятьми давноминулих часів одну з історично перших форм і описаної щойно кризи світогляду, й одну з історично перших моделей її розв'язання.

Дослідження в цьому ключі українських казок цінне не лише тим, що спроможне виявити модифікації конкретного виразу культурного феномену світоглядної кризи (що й саме по собі важливе), але ще й тим, що допомагає пізнати витоки нашої ментальності, адже казки виникали в той період, коли закладались підвалини етнічних традицій, почувань, переживань, уявлень. Та й знову-таки і через цю проблему українська казка в ілюстративній формі маніфестує буття людини в трансцендентальному вимірі, в її стосунках з Абсолютом.

Згідно з законами існування жанру, згадані вище світоглядні питання “запаковані” в складну символіку образів, архетипів, мотивів і

представлені через сюжети про втрату і повернення Бога (чи богів). Розкриємо їх.

Обганяючи детальний поетапний виклад, конспективно подамо перелік основних рис генези вияву цієї проблеми в давньоукраїнській міфології (переважно в казках):

а) боги полишають земне життя з людьми і стають космічними або ландшафтотворчими об'єктами. Роль людей і їх реакція на такі переміщення вкрай незначна;

б) боги покидають людей через порушення людьми умов співіснування з ними (порушення табу). У людей з'являється відчуття втрати покровителя, допомагача;

в) відчуття втрати Бога набирає екзистенційного наповнення: втрата Бога як втрата сенсу життя. Основна увага зосереджується не так на самому факті покидання, як на його соціальних і смисложиттєвих наслідках;

г) Бог покидає людей і обіцяє повернутись, щоб звершити оновлення світу (есхатологічний аспект). Це вже етап переходу до релігійного світогляду.

Кожен із названих вище етапів творить свою цілісну соціокультурну систему, що виробляє певний різновид світогляду і виявляє істотний вплив на формування типу суспільних відносин. Обмежимося тут коротким аналізом змісту перших двох виділених нами пунктів.

Логічно й історично першою формою оповіді про покидання Богом людей були міфи про перетворення богів і культурних героїв у інші живі й неживі істоти (здебільшого тотемні), природні стихії, ріки, гори і т. ін.: логічно тому, що в цьому варіанті означення представлені ще абстрактно, неявно. В цих міфах обґрунтування дій богів, описання реакції людей на ці дії ще тільки окреслені; історично тому, що саме такого роду міфи зафіксовані в найпримітивніших культурах аборигенів Австралії, Нової Зеландії. Помічено, що чим нижчою є ступінь розвитку племен, тим більшою є частка таких міфів в їх міфологіях.

Міфи про перевтілення богів внутрішньо пов'язані з космотворчими уявленнями, а оповіді про покидання богами людей кореспондують із завершенням цього творення. Українська міфологія зберегла мало пам'яток такого роду. Замулені на дні пам'яті залишки такого міфу прозирають, до прикладу, в казці “Дівчина-пташка” [З живого джерела.- К., 1990]. Пташка, що перекидається в дівчину і стає дружиною героя, робить кросна, які самі тчуть предивної краси вироби, що призводить до швидкого збагачення героя. Але з цього

прикладу можна взяти дуже мало. На щастя маємо одну з рідкісних казок, в якій подібний варіант міфу зберігся значною мірою. Це казка “Про богатиря Димка та його зятя Андрушка”, записана на Одещині [Українські народні казки, легенди, анекдоти.- К., 1957].

Ціла низка персонажів цієї казки виявляє риси чи то бога (баба), чи то культурних героїв - Димко, Андрушко. Бог допомагає людям. Він приносить їм вогонь і вчить ним користуватися, вирощує дитя-змієборця, має дар пророцтва, охороняє людей від диких звірів, тобто виконує роль покровителя. Баба має в себе потаємну яму, де стоять трое коней - білий, чорний і гнідий (пор. з білим, червоним і чорним конями вершників з російської казки “Василиса Прекрасна”, які втілювали світанок, день і ніч). Баба обіцяє передати цих чудо-коней у власність Андрушкові (“Оце твоє багатство”), цебто передає йому владу над світом (популярний мотив переходу влади від старшого до молодшого покоління богів). Андрушко, осідлавши чорного коня, вбиває змія. У фіналі казки баба, Андрушко і його дружина Єлена (дочка Димка) сідають на трьох коней і покидають людей (“сіли вони і піднялися в повітря”). В казці прямо не говориться про перетворення їх на космічні об’єкти, але такий висновок можна зробити опосередковано: ім’я Єлена часто зустрічається в українських замовляннях. Там вона втілюється у вранішню Зорю, а також пов’язується з водою. Чорний та гнідий коні репрезентують Сонце і ніч. Тому баба і Андрушко (вона сіла на чорного коня, а він - на гнідого) постають як втілення Сонця й Місяця. Про будь-який конфлікт між цими персонажами й людьми, який міг би спричинити покидання богом людей, в казці не згадується. З іншого боку бог і культурні герої теж ніяк не вмотивовують свій відхід. Жодного слова не мовиться про реакцію людей на такий крок своїх покровителів.

Логічно допустити, що перед нами типовий приклад міфу про завершення космотворчих процесів. Так само в японській міфології бог Сукунабікона (“маленький чоловічок”) допомагав богіві О-Куніносі облаштовувати світ і виступав водночас і як культурний герой. Завершивши свої подвиги, він заліз на вершину просяного колоса і стебло закинуло його в країну мертвих [Мифы народов мира: В 2-х т.- М., 1987; Українські народні казки, легенди, анекдоти.- С. 475]. Про проживання бога серед людей і його відхід від них на небо нагадує нам і сюжет казки про Івасика-Телесика, але тут цей мотив подається надто розмито, з пізнішими нашаруваннями, які так глибоко проникли в тканину первісної основи міфу, що вибудовувати на цьому матеріалі аргументи складно й ненадійно.

Так само розпливчастий і напівстертий спогад про конфлікт між Богом і людиною з наступним відходом Бога віднаходимо і в абазинській казці “Як Мурат помстився за себе” [Абазинские народные сказки.- М., 1985], за сюжетом якої тільки побіжно згадується, як один чоловік погнався за небесною жінкою, але не наздогнав її. Залишились тільки золоті черевички. Вже інший чоловік - герой казки - ставить собі за мету знайти цю жінку й одружитися з нею. Всі дійові особи цієї казки підкреслено земні люди, а зміст стосунків з божеством відсутній.

Більш зримо такі моменти виявлені, зокрема, в австралійських міфах. В них першолюди й культурні герої Вуріупранала й Пурукупалі подарували людям вогонь, а коли створення світу закінчилось, то перетворились на Сонце й Місяць. В інших міфах в результаті перевтілень утворились скелі, острови, пагорби.

У модифікованому пізнішими вставками й видозмінами вигляді мотив покидання богами людей зберігся в гуцульській казці “Золотоволосий хлопець”. Сюжет цієї казки вміщує чудесне народження солярного божества і тотема (жінка й кобилиця з’їли по яблуку з чарівної яблуні і народились золотоволосий хлопчик і лоша із золотою гривею). Хлопчика всиновлює цісар (життя Бога серед людей); хлопчик на своєму чудесному коні покидає царство. Загалом бачимо традиційний сюжет, але в цій казці вже є новий момент: розрив божества з людьми настає із-за переслідування божества з боку людей (хлопчика намагається звести зі світу дружина цісаря). Це дає підставу віднести цю казку до іншого розряду - тих казок, в яких втрата Бога настає внаслідок порушення людьми встановлених норм у стосунках з Богом, *порушення людьми певних табу*.

Це вже значно чисельніша й багатоманітніша множина сюжетів. Інколи цим сюжетом вичерпується вся казка, інколи він складає її основу, деколи ж тільки вплетений в інший сюжет. Ці казки вже значно глибші. Вони утримують в собі досвід рефлексії з приводу втрати людиною Бога.

Але головна різниця між цими двома множинами казок носить значно глибший характер. Вони схоплюють моменти переживання людиною принципово різних смисложиттєвих ситуацій, моменти, коли людина б’ється над розв’язанням повністю відмінних між собою завдань. В казках, де боги відходять від людей, щоб втілитися в інші життєві форми, людина творить свій, людський світ. Цей світ виявляється пронизаним присутністю богів - тих, хто і створив людину і опікується нею. Бог в таких випадках не зникає. Навпаки, він ще більше розширює сферу своєї присутності й збагачує її форми.

Передумова ж ситуації, описаної в казках, коли Бог (боги) покидає людей із-за порушення ними табу, зовсім інша. Людина на певному етапі свого духовного розвитку з жахом усвідомлює, що оточуючий її світ - чужий, жорстокий щодо неї. Якби людина в часи своїх злигоднів і невдач бачила, що й світ страждає разом з нею, в її переживаннях було б значно менше відчаю. Але в дійсності все не так. Давні перекази оспівують блаженні й щасливі дні життя прашурів у згоді зі світом і богами. На цьому тлі безрадісність сьогодення пронизує душу ще гостріше. світ ніби й не змінився, але якось очужив. Що ж в ньому сталося? Він втратив Бога.

І ось людина починає відшукувати причини, за якими Бог відмовився від людей, причини нинішнього стану речей у світі й собі. Про шляхи пошуків та знахідки на цих шляхах і вистують нам казки про порушення людьми табу щодо стосунків з богами. Погляньмо, як це відбувалось у давньоукраїнській міфології.

Ось перед нами наша добре знана казка “Яйце-райце”. Герой, після проробленої подорожі й здійснення подвигів, за допомогою богині нарешті повертається додому і веде з собою наречену (ту ж таки богиню). Вона наказує йому: “Ходімо до твоєї господи; то ти підеш у хату, та гляди: усіх поцілуєш, тільки дядькової дитини не цілуй, бо як поцілуєш ту дитину, то забудеш про мене”.

У французькій казці “Кров з молоком” [Сказки народов мира: В 10-ти т.- М., 1987-1989; Абазинские народные сказки.- М., 1985] героя про подібну небезпеку теж попереджає наречена (і теж персонаж з яскравими ознаками солярного божества), а до того ще й відьма (мати нареченої) погрожує героєві, що він забуде про наречену, якщо поцілується з кимсь чужим. І в тій, і в іншій казці герой порушує заповідь (в українській казці цілує дядькову дитину, а в французькій - його сонного цілує тітка) і забуває про свою наречену, втрачає її.

Підтекст цих казок може бути багатозначним. Заборона цілуватись із родичами “другої лінії” може означати заборону шлюбу між певними родичами. Але не можна пройти повз той факт, що у висліді порушення заборони настає розрив з Богом (богинєю), який раніше виступав покровителем і рятівником. З цього погляду даний мотив слід розшифровувати як порушення людиною табу (зближення з іншими богами або тотемами, зрада своєму Богові), яке тягне за собою втрату плем'ям (родом) опікунства з боку свого Бога. В такому потрактуванні стають зрозумілішими й інші сюжети українських казок. Часто в казках герой втрачає наречену або дружину (інший варіант: дружина втрачає чоловіка), бо порушує заборону й звільнює з темниці ворожу істоту. Звільнившись, остання забирає з собою або

дружину визволителя, або - що для нас наразі особливо цікаво - його самого. Правомірно допустити, що зла істота (кінь, змії, Кощій, лев чи інші персонажі в різних казках) уособлюють тотеми або інших богів і захоплення ними персонажів казки до себе в полон означає відступництво їх від свого Бога і поклоніння іншим богам. Про подібні ситуації часто мовиться і в Біблії, і в Корані як про зраду і, як наслідок, втрату Божої благодаті. Бог відвертається від невірних.

До речі, цей сюжет непогано підпадає й під психоаналітичну витрактовку. Звільнення з в'язниці ворожої сили, що, у свою чергу, ув'язнює визволителя, можна розшифрувати як вивільнення з надр підсвідомого ворожих інтелектові руйнівних сил - потягів, інстинктів, під вплив яких потім потрапляє і сама особистість. Починається боротьба між раціональним та ірраціональним началами всередині "Я" (намагання визволити певного персонажа). Ця інтерпретація досить вдало репрезентує психологічний аспект проблеми, але знову залишається нез'ясованим, чому майже завжди в казках в цих перипетіях задіяні персонажі з божественними ознаками і зла істота виступає руйнівником стосунків між людиною і Богом. Очевидно, що без залучення аспекту трансцендентального виміру людського буття тут не обійтись.

Не можна обійти увагою й інші соціальні та духовні кореляти цього аспекту. Один з таких - шаманізм і той слід, який він полишив у соціокультурному житті колективів. Маю на увазі найперше вплив явища "покидання тіла" шаманом під час камлання і контакт його в цей момент з вищими істотами й силами. Важить для нас в даному разі те, що сприйняття факту такого покидання як незаперечної істини іншими членами племені вплинуло на спосіб розуміння ними природи відношення між тілом і душею. А ще важливіше - що це розуміння потім перенесене було на переживання стосунків між людиною й богом. Згадаймо численні мотиви відомих казок про стосунки між людьми й істотами-чарівниками, про ті умовності, без яких ці стосунки ставали неможливими. Вкрасти жар-птицю можна було лише за тієї умови, коли герой не доторкнеться до клітки, продавати коня-перевертня можна лише без вуздечки, а собаку - без нашійника і тому подібне. Такий антураж глибоко символічний. Вуздечка для коня, нашійник для собаки, клітка для птаха - це своєрідний корелят в тексті казки тілесного субстрату шамана чи пустельника (в індійському епосі). Це - символ того, чого суб'єкт не міг позбутись, щоб повністю порвати зі своїм земним буттям, своїм тілом. Ось чому в казці "Ох" син, який отримав здатність перетворюватись в інші істоти, зокрема в коня, попереджує батька, щоб той не продавав коня без

ретьзя. Кінь - це перевтілений син. І зберегти ретьзя означає зберегти людське тіло сина і можливість до зворотного перевтілення сина в людину. Ох, знаючи це, купує “коня” з ретьзем і закриває шлях повернення сина до батька, тобто до попередньої форми існування. Ось чому кобиллицю, яка обернулась пташкою, Іоніце (герой румунської казки “Іяна Косинзяна” [Сказки народов мира. В 10-ти т.-М., 1987-1989; Абазинские народные сказки. М., 1985] б’є вуздечкою, щоб вона знову стала кобиллицею. Те ж саме в українських і російських казках означає жест потрясти вуздечкою. Це - виклик чарівного коня. Отже, маючи контакт з тілом істоти, дух якої покинув це тіло, означає оволодіти цією істотою. Тому існувало табу на такий контакт (ось чому Іван-царевич з “Казки про Івана-царевича, Жар-птицю і Сірого вовка” не мав права доторкатись до клітки, коли викрадав Жар-птицю). Порушити його - значить знищити необхідну дистанцію, бар’єр між людиною і вищими істотами, до числа яких належав і шаман.

І коли шаманізм історично зжив себе, коли “відвогніли” (М.Луків) шаманські екстази й співучасть в них членів племені, ці табу були перенесені на стосунки людей і богів. Табуйованим вважалось надмірне наближення до Бога, будь-яка фамільярність щодо нього. Все це могло привести до гніву Бога. І в багатьох казках саме в цьому вбачалась причина відходу Бога від людей.

Ця парадигма має, як вже сказано вище, величезне значення для пізнання особливостей міфологічної свідомості і формування свідомості релігійної. Вона також дає ключ до розуміння шляхів виникнення моральної свідомості, бо через неї ми бачимо перші форми вияву феномену каяття.



НА ДОПОМОГУ ВИКЛАДАЧЕВІ РЕЛІГІЄЗНАВСТВА

*М.Шмігельський** (м. Львів)

РЕЛІГІЙНІ РУХИ НА ВЕБ-САЙТАХ

Інтернет є всесвітнім об'єднанням взаємопов'язаних комп'ютерних мереж. Доступ до нього постає насамперед як доступ до великого обсягу інформації. Цікавою є база даних новітніх релігійних течій, яка є в мережі Інтернет, як власних веб-сторінок новітніх релігійних течій, так і інформації про них з веб-сторінок інших джерел. Особливо цікава інформація саме про ті новітні релігійні течії, які діють в Україні.

Тут цікавими і змістовними виявились сайти неоязичників. Зауважимо, що мають свої веб-сторінки як українські рідновіри, так і російськомовні неоязичники.

Громада української рідної віри "Православ'я" має свій сайт за адресою: <http://www.svaroh.alfacom.net/> На цьому сайті відвідувачі можуть познайомитися з різноманітними темами, які пов'язані з основами язичницького віровчення, обрядовою практикою громад Рідної Віри в сучасній Україні, розповідається про храми і святині Рідної Віри (минуле і сьогодення), мистецькі і культові твори українців, писанки, вишивки, обереги, постаті Богів, живопис, графіка, поезія, новини з життя язичників різних країн. Є тут праці і проблемні статті Галини Лозко (керівника громади), Володимира Шаяна, листування М.Скрипника. Крім цього тут є фотовиставка "українські красуні", що містить фотографії дівчат в українських народних костюмах.

Російськомовні язичники також пропагують свої ідеї зі своїх веб-сайтів. Так веб-сторінку, яку має "Община Родолюбие", можна знайти за адресою: <http://www.trava.newmail.ru>

Мають в Інтернеті свою сторінку і послідовники Порфирія

* Шмігельський М.В.- аспірант кафедри теорії та історії культури філософського факультету Львівського Національного університету імені Івана Франка.

Іванова. Розміщена вона за адресою: <http://users.portal.ru/~wdetka> Цей сайт адресований не тільки тим, хто вже став послідовником вчення Порфирія Корнійовича Іванова, але і всім тим, хто хоче знайти своєю здоров'я, внутрішню рівновагу і гармонію з навколишнім світом. "Я для того й народився, щоб завоювати в Природі життя, щоб люди свій потік змінили і перестали вмирати". Цим висловлюванням П.Іванова відкривається перша сторінка сайту. Тут можна знайти його біографію, виклад його системи "Детка", а також інформацію про семінари і конференції, присвячені Вчителю. На сайті також є фото і аудіоматеріали.

Неоорієнталістські рухи приємно вражають. Особливо "Міжнародне Товариство свідомості Крішни", яке на своєму сайті відкрило українську сторінку. Її можна знайти за адресою: <http://www.iskcon.net/ukraine/> Інформація про Товариство свідомості Крішни подається українською та російською мовами. На офіційній сторінці Товариства міститься різноманітна інформація про його діяльність, подані останні інформаційні бюлетені, вайшнавський календар з головними традиційними святами (щоправда він ще за 2000 р.), дається огляд книг засновника руху Харе Крішна Шрілі Прабгупади. Тут є доповідь "Веди і Україна" та інші матеріали про зв'язок релігійних основ Руху Харе Крішна й української духовності. Сторінка розташована за адресою: <http://www.iskcon.net/ukraine/iskcon/krishna.html> Цікава інформація про різні аспекти ведичної філософії: закон карми, реінкарнацію, йогу та багато іншого, знаходиться за адресою: <http://www.iskcon.net/ukraine/main1.html> Пропагують крішнаїти свій світогляд і на сторінках за іншими адресами.

Так досить популярною є сторінка з ведичної кулінарії "Їжа для душі та для тіла", яка містить інформацію про деякі аспекти цієї давньої кухні: поради аюр-веди, погляд ведичних писань щодо вживання їжі, матеріали про цілющі властивості індійських спецій, а також рецепти різноманітних вегетаріанських страв, яких налічується тут декілька сотень. Зокрема, особливий інтерес викликає стаття, в якій розглядається харчування через призму причинно-наслідкового закону (закону карми). Вона розташована вже за адресою: <http://vegan.newmail.ru/>

Останнім часом на популярному сервері електронних розсилок з'явилося декілька розсилок з ведичної тематики. Серед них, зокрема, "Ведична колекція", в якій містяться цікаві історії, статті з вайшнавської філософії та релігії, новини сайтів Товариства свідомості Крішни (її регулярно отримують близько тисячі осіб). Інша

розсилка присвячена ведичній кулінарії. В ній щотижня пропонуються нові рецепти та матеріали про здорове харчування та здоровий спосіб життя. Підписатися на ці розсилки можна за адресою: <http://yadu.chat.ru/>

Популярною є сторінка Аюрведи: <http://www.cea.ru/~subal> Сторінку підтримує лікар аюрведичної медицини Субал Дас. Тут можна дізнатися, як поліпшити здоров'я за допомогою древніх систем Індії. За бажанням можна пройти курс лікування в Індії. Є прайс-лист на аюрведичні ліки, приготовлені за стародавніми рецептами, призначені для ефективного лікування багатьох хронічних захворювань.

Майже всі регіональні центри українського відділення Товариства також мають свої електронні поштові адреси. За їхньою допомогою вони обмінюються інформацією як між собою, так і з усіма зацікавленими у вченні засновника "руху Харе Крішна" - Шрілі Прабгупади.

Організація "Місія Чайтані" або "Інститут знання власної сутності" не має своєї веб-сторінки в українській частині мережі. Електронну адресу (e-mail) має тільки Львівський центр. Наявна веб-сторінка центрального представництва "Місія Чайтані" знаходиться в Каліфорнії (США). Вона відповідно розташована на американському сервері за адресою: www.haribol.org і не є популярною в українського користувача Мережі. На ній майже неможливо потрапити в силу різних причин. Ті ж, хто все ж таки потрапить на неї, зможе отримати значну інформацію про "Місію Чайтані", Інститут знання власної сутності і її діяльність. За адресою www.haribol.org/contacts.htm можна знайти адреси всіх центрів "Місії Чайтані" у світі [Харібол новости.- 1998.- №2.- С. 19].

Церква Об'єднання має свій веб-сайт за адресою <http://www.unification.net> Веб-сайт цієї новітньої релігійної течії розповідає про свою релігійну організацію, засновника цього руху Сан Мен Муна та його сім'ю. На сторінках "Вступ до вчення" можна прочитати про основні принципи і догми, які має ця течія, дізнатися про проголошення нею приходу Месії, про те, що таке "Божий принцип" і "принцип об'єднання". Ця організація веде широку міжнародну діяльність, про яку є окремий розділ сайту з аналогічною назвою. На сервері є гіперлінки інших релігійних джерел в Мережі.

Всі хто цікавляться ідеями Гурджієва і Успенського можуть відвідати веб-сайт [Gurdjieff Ouspensky Centres™](http://www.apollo.org) за адресою: www.apollo.org

Велике Біле Братство пропагує свої ідеї в Інтернеті на сайті, що знаходиться за адресою : www.usmalos.com Тут можна прочитати

різноманітні статті ідеологів "Білого Братства".

"Духовний Web" так називається сайт за адресою: <http://www.spiritweb.org/> Тут можна отримати інформацію про потойбічні голоси, альтернативну медицину, НЛЮ, астрологію й інші явища, що знаходяться за межами раціонального. На ньому можна ознайомитись з філософією руху New Age. На даному сайті, за адресою: <http://www.spiritweb.org/Spirit/Theosophy/Overview.html>, можна отримати інформацію про теософію.

Щоб дізнатись більше про Універсалістсько-унінаристську церкву, достатньо заглянути на її сайт: <http://uua.org/>

Про релігійну організацію Еккенкеризм та її віровчення можна дізнатися на сайті <http://www.eckankar.org/> Основа духовності еккенкеризма - вчення про наближення до Бога через видіння і розширення свідомості. Даний веб-сайт розповідає про філософію еккенкеризму, містить також матеріал для вправ з просвітлення і розширення свідомості.

Новий сервер "Вільна зона" (<http://www.freezezone.org/>) містить багато інформації про релігійні рухи. Тут, зокрема, можна знайти на сторінці "сектор 9" інформацію про відомих сайентологів, діанектику. Книга капітана Біла Робертсона розповідає про маловідомі факти, що відображають приховані джерела цього напрямку, підносячи його як послання з космосу від вищих розумних істот. Міститься безліч історичних даних і маловідомих епізодів як з життя Рона Хаббарда, так і його соратників. Все це на сторінці за адресою www.freezezone.org/R_s9_toc.htm Офіційний веб-сайт сайентологів знаходиться в Інтернеті за адресою: <http://www.scientology.org/>

Сторінок на веб-сайтах, де висвітлюється негативне ставлення до саентологів дуже багато. Одна з них розміщується за адресою: <http://www.cybercom.net/~rnewman/scientology/home.html>

Росія, звичайно, "переплюнула" Хаббарда і створила свою науку "еніологію". Ця наука, як інформує її сайт, "покликана вивчати непізнані феномени, процеси, закономірності енергетичного та інформаційного взаємовпливу і речовинного круговороту в природі й суспільстві, в тому числі й людини". Відповідно викладають її в "Академії енергоінформаційних наук" організацію, яка "є науковою установою, що здійснює фундаментальні і прикладні дослідження, підготовку і атестацію наукових кадрів у сфері еніології науки, що досліджує закономірності енергетичної і інформаційної взаємодії в природі і суспільстві, базуючись на методах космобіоритмології, астрології, уфології, біолокації, психофізики, психотроніки, трансперсональної психології та інших наук". Більш докладну

інформацію про розробки і методики, що пропонуються фахівцями академії, можна отримати на сторінках серверу за адресою: <http://www.acupuncture.ru>

Організація, яка є подібною за духом і ідеями до вищеназваної має назву "школа "ДЭИР" або "школа Дальнейшего Энерго Информационного Развития". Центральний офіс цієї організації знаходиться в Санкт-Петербурзі, а її філіали є не тільки в Росії, а й у багатьох містах України. Новий погляд на карму, на те як вилікуватись від різних хвороб, як розвинути власні духовні сили, створювати егрегори – духовних істот, які можуть допомагати людині в житті, пропонує дана школа. Більше про неї можна дізнатись з її веб-сторінки за адресою: www.deir.org На цьому сайті можна дізнатись і про провідних вчителів цієї школи.

Сервер центра астрологічних досліджень (<http://www.astrolog.ru>), розповідає як про сам центр, заснований в 1991 році, так і про Вищу школу класичної астрології (ВШКА), підготовку в якій проходять більше двох тисяч студентів з Росії і ближнього зарубіжжя. На цих сторінках можна ознайомитися з навчальним планом ВШКА, програмами спецкурсів і факультативними матеріалами, з інформацією про минулі семінари і конференції. Крім того, тут можна заповнити анкету абітурієнта і отримати вичерпну інформацію про заочне відділення.

Реріхівці завжди попереду у впровадженні "духовних, езотеричних вчень". Надто оригінальною є та пропаганда, яку проводить саратовське "Товариство "Живої етики". Для пропаганди своїх ідей вони долучились до створення "Російського астрологічного серверу". Основною метою саратовського співтовариства астрологів є впровадження в практику методів наукової астрології і пропаганда філософських і наукових положень Вчення Живої Етики з метою поліпшення моралі, здоров'я, інтелекту і здібностей людини. На сторінках регіонального астрологічного товариства Саратова є такі розділи, як "Домашній астропсихолог", "Нумерологія", "Факти історії очима астрологів" і інші, не менш цікаві і значні рубрики на сайті <http://www.astrolog.ru> Реріхівське товариство має свої сторінки і на інших сайтах, але найповнішим напевно є сайт "Шамбала-Клуб" за адресою: www.shambalaclub.net

Завдяки сторінці "Звездочет" можна отримати уявлення про те, що таке астропсихологія. Крім цього, можна побачити свій гороскоп і подивитись місячний календар на поточний місяць. Є посилання на сторінки Центру астрологічних досліджень, видавництва цього центру, освітні заклади - "Высшая школа классической астрологии", і

"центра практической астропсихологии "Диада", а також клубу симпатиків астрології. Все це за адресою: <http://www.enjoy.ru/astrology>

На тих хто цікавиться питання самопізнання, самоудосконалення і людського спілкування, розраховано вчення "Sun Way" і його сервер <http://www.sunway-centre.com> Сервер знайомить з центром "Сонячний шлях" і його керівником М. Щелконогим, клубом і альманахом, що випускається цією організацією. Головним завданням центру є поширення філософсько-етичного (так в оригіналі!) вчення "Сонячний шлях". На сторінках сайту є також програма вступного курсу лекцій.

Мають свій сайт сатаністи ([www.house of satan.com](http://www.house_of_satan.com)). Інформація тут є безкоштовною. Але "Біблія Сатани" в них є комерційним продуктом, який вони продають. Її можна роздрукувати за 5 доларів, або вам пришлють CD за 10 доларів. Проте, безкоштовно, по-російськи, її можна отримати з сайту "Иркутский экспрес" (його адреса: <http://www.express.irk.ru>).

До речі, на ньому можна зустріти і іншу релігійну літературу і інформацію про релігійні рухи. Зокрема, про "Иркутский буддистский центр". Так, на сторінці <http://www.express.irk.ru:8100/relig/kagyu/rus/index.htm> розповідається про буддизм, але більшою мірою мова йде про течію Карма Кагью Алмазний шлях буддизму (Ваджраяни) В розділі "Календарь буддийских радостей" розповідається, коли святкують тибетський новий рік (Лосар). На сайті розміщено словник буддійської термінології, розклад учителів Карма Кагью і Лами Оле Нідала, медитації Карма Кагью, список центрів Карма Кагью в Росії, Україні, а також у світі.

Якщо говорити про російські сервери, то варто зупинитись на каталозі "List.ru Непознаное: Религия" і вибрати той релігійний рух, яким цікавишся, одержати про нього з різних джерел російськомовного середовища.

Дуже цікавим і багатим на новини про релігійне життя різноманітних релігійних течій є мультирелігійний сайт "Общество, религия, культура" за веб-адресою: <http://www.orf.ru>

Корисними є веб-сторінки на сайті <http://www.deol.ru/inform/inform/relig.htm> Тут є повна інформація про московські релігійні організації різних течій. На них розміщені не тільки адреси і телефон цих організацій, а й основні постулати і короткі характеристики кожної з течій. Є тут інформації і про більшість новітніх релігійних рухів Москви. Це є важливим ще й тому, що Росія є одним із мостів розповсюдження новітніх релігійних течій до України.

Про новітні релігійні сайти можна дізнатись і з багатьох веб-сторінок, що належать російській православній церкві або її прихильників. В багатьох з них є інформація не тільки про свою діяльність, а й своє ставлення до різних проблем і про новітні рухи зокрема. Особливо популярною є Інтернет версія "Справочника Миссионерского отдела Московской Патриархии по современным сектам и религиозным культам". Її можна зустріти на різних сайтах. Зокрема за адресою: <http://www.geocities.com/Athenns/Cyprus/6460/sect.htm> Також варто ознайомитися і з сайтом Російської Православної церкви в "Библиотеке православного христианина "Благовещение". Крім довідника новітніх релігійних течій, на даному сайті є ще багато релігійної літератури православних священників про різноманітні релігійні рухи і відношення до них збоку православних віруючих (www.wco.ru/biblio). Загалом православних сайтів в російській мережі по відношенню до сайтів інших релігійних рухів є найбільше. І вони найбільш популярні серед відвідувачів російської мережі, які цікавляться новими релігійними рухами.

Офіційна веб-сторінка Московського патріархату - <http://www.og.ru> Тут є як інформація про життя Православної церкви, так і критичні матеріали про новітні релігійні рухи. Загалом існує кілька православних ресурсів - декілька серверів, зокрема сервер "Россия Православная" - www.orthodoxy.ru (особливої відзнаки заслуговує православна банерна мережа яка є на ньому), а також сайти єпархій, окремих парафій, духовних шкіл і навіть храмів. На більшості з них є інформація про нові релігійні течії. Деякі спеціально створювались для інформування про новітні релігійні рухи відвідувачів Мережі. Таким, зокрема, є сайт диякона Кураєва. Його url адреса www.kuraev.ru

Андрій Кураєв скандально відомий своїми творами, зорієнтованими на боротьбу з новими релігійними рухами. То ж зміст його сайту не зовсім коректний за формою щодо них. До того ж інформації є не завжди правдиві. Антикультуова організація "Центр имени Иренея Лионского" має свій (<http://iriney.vinchi.ru/about/index.htm>). Тут є велика інформаційна база про новітні релігійні рухи, яка постійно поновлюється, але вимагає постійного критичного осмислення, бо ж є дуже тенденційною.

На сервері Ватикану, крім інформації про Католицьку церкву, курію і Папу римського є й інша різноманітна інформація, яку можна віднайти за допомогою пошукової машини, яка на ньому працює, зокрема й інформація про новітні течії.

Фонд релігійної свободи можна знайти за адресою: www.tolerans.org На сторінках даного сайту є розповідь про найвідоміші і про найскандальніші новітні релігійні течії. Свою сторінку має і Російське відділення міжнародної Асоціації релігійної свободи <http://www.geocities.com/Athens/Acropolis/> Тут є різноманітні правові документи, що стосуються питань релігії.

Сервер "Круглий стіл" (<http://www.rondtb.msk.ru>) є сервером Всесвітньої ради церков. Це своєрідний екуменічний форум, в якому приймають участь різноманітні релігійні організації.

Можна зустріти в Інтернеті також і літературу про нові релігійні рухи. Так, вона є у віртуальній "Бібліотеці Якова Кротова" (www.krotov.org) або на сторінці "Релігія": <http://www.scil.npi.msu.su/pub/religion>, що на сервері "Института ядерной физики МГУ".

Різнманітна інформація про східні вчення є у "Віртуальній бібліотеці йоги" на сайті www.yoga.kulichki.net 2919 Про новітні релігійні течії об'єктивно і неупереджено можна дізнатись на сторінках сайту університету Вірджинії - <http://www.religiousmovements.org> Тут також є посилання на лекції про новітні релігійні течії, які можна прочитати в електронних версіях за адресою: <http://religiousmovements.lib.virginia.edu/course/lectures.htm> Крім того, тут є велика база рекомендованої бібліографії по даній проблематиці відомих західних фахівців.

Поточні новини можна знайти на сайтах інформаційних агентств, які дають і служби новин. Наприклад, з українських телевізійних каналів "1+1" чи "Інтер", адреси веб-сайтів яких є загально відомі для широкого кола користувачів.

Отже, в Інтернеті на веб-сайтах можна знайти різнобічну інформацію про діяльність новітніх релігійних течій. Це – власні сайти новітніх релігійних течій де можна ознайомитись з їхнім вченням і діяльністю, а також офіційні сайти інших церков, релігійних рухів, організацій і їх прихильників, Інтернет-сторінки як рухів "антикультового" або "проти культового" спрямування, так і сторінки рухів "релігійної свободи".

IV

ШАНА ЮВІЛЯРАМ

СЛАВНИЙ ЮВІЛЕЙ ПРОФЕСОРА МИКОЛИ ЗАКОВИЧА

Своє семидесятиріччя Микола Михайлович зустрів в стані активної праці на ниві релігієзнавчої освіти і науки. Роки ніскільки не применшили той запал, з яким він протягом всього свого життя віддавався улюбленій роботі. М.М.Закович й нині є активним учасником багатьох наукових конференцій, регулярно видруковує наслідки своїх наукових і методичних пошуків, творчо підходить до викладання культурологічних та релігієзнавчих курсів.

З ім'ям доктора філософських наук Миколи Заковича пов'язані вагомі результати досліджень з проблем культури і соціології релігії, релігієзнавчої освіти. Він вперше теоретично обґрунтував необхідність виділення й всебічного дослідження святково-обрядової сфери культури народу, встановив закономірну залежність звичаїв, свят і обрядів від типу соціальних відносин, провів їх наукову класифікацію, розкрив особливості їх впливу на формування національної самосвідомості. Науковець досліджував проблеми соціології релігії, вивчав особливості функціонування й еволюції релігійної свідомості віруючих за умов сучасного науково-технічного прогресу. Працюючи з 1983 року завідуючим кафедрою культурології Педагогічного інституту (тепер – педуніверситет ім. М.Драгоманова), Микола Михайлович звернув увагу на дослідження специфіки релігієзнавчої освіти і виховання, підготовку підручників з релігієзнавства для студентів педагогічної освіти. Його перу належить більше ста наукових праць. Під його керівництвом наукові звання здобуло понад 25 науковців.

До свого семидесятиріччя М.М.Закович йшов складною життєвою дорогою. Втрата батька в роки війни поклала на його дитячі плечі всю домашню господарку. Середню освіту юнак здобув, знаходячись в дитячому будинку. В 1955 році він отримав диплом про кваліфікацію фізика і математика в Станіславському педінституті. Далі – праця в школі, навчання в аспірантурі, захист кандидатської, а з часом і докторської дисертацій, лекторська і наукова робота. Микола

Михайлович працював зав. відділом в Інституті філософії НАН України і керівником НДГ в Міжреспубліканському філіалі Академії суспільних наук. В 1985 р. він отримав звання професора, а в 1992 р. – “Заслуженого діяча науки і техніки”

Педагогічну роботу М.М.Закович вдало поєднує з науково-громадською й науково-методичною. Він є членом двох спеціалізованих рад із захисту релігієзнавчих дисертацій, працює в ряді науково-методичних комісій Міністерства освіти і науки, входить до Правління Української Асоціації релігієзнавців й редакційних рад. Вітаючи Миколу Михайловича із семидесятиріччям, колеги бажали йому міцного здоров'я і побільше нових видів творчої роботи, бо ж без неї не мислить він своє життя.

АНАТОЛІЮ ГЛУШАКУ – 50

Півстоліття тому 27 жовтня чернігівська земля дала світові нині знаменитого дослідника періоду становлення християнства на українських тернах А.С.Глушака. Середню школу він закінчив у Львові, а філософський факультет в Києві в університеті імені Т.Г.Шевченка. З 1975 року доля його пов'язала із Севастополем. В місцевому технічному вузі він пройшов шлях від асистента до професора. Працюючи тут захистив кандидатську і докторську дисертації з релігієзнавства став доцентом і професором. Тут він знайшов вірного супутника життя – Надію Наумову, яка з підтримки свого чоловіка здобула наукову ступінь кандидата філософських наук. Сімейний дует Глушак і Наумова на високому науковому рівні розкрили світоглядні особливості і закономірності процесу переходу від язичництва до християнства. Анатолій Глушак відомий своїми працями “Введення християнства на Русі” (1988), “История христианства в Крыму и Украине” (1994) та ін. Його праці є в “Релігієзнавчому словнику”, десятитомнику “Історія релігії в Україні”, багатьох наукових збірниках і журналах. За редакцією А. Глушака видруковано книги “Крым христианский” (1996) та “Боги Тавриди” (1997), матеріали декількох конференцій з проблем духовності, які організовувалися в Севастополі А.Глушком. Він є Почесним науковим співробітником Відділення релігієзнавства ІФ НАНУ, членом Правління Української Асоціації релігієзнавства. Під науковим керівництвом ювіляра захищено 4 кандидатських дисертацій. Полудень свого віку Анатолій Степанович зустрів із завжди

притаманними йому прагненнями урізноманітнення форм роботи релігієзнавців, залученням до релігієзнавчої сфери все нових і нових дослідників. Його сайти можна знайти в Інтернеті. А академічні лекції професор А.С.Глушак нині читає в Севастопольському військово-морському інституті. Колеги релігієзнавці бажають ювіляру міцного здоров'я і нових творчих вдач.

V

СУМНІ ПОВІДОМЛЕННЯ

ПАМ'ЯТІ КОЛЕГИ АНАТОЛІЯ ЄРИШЕВА

Пішов з життя Анатолій Олександрович Єришев... 16 грудня йому виповнилося б 79. Ніщо особливе не передвіщало те, що його скоро не буде серед нас. Він ще плідно працював. Вийшов його підручник з релігієзнавства (К., 1999), потім у співавторстві підручник із соціології релігії (К., 2000). Знову Анатолія Олександровича було введено до Спеціалізованої ради з релігієзнавства. Він просив давати йому роботу, хотів читати дисертації молодих колег. І раптом сумна звістка: його вже немає серед нас! Складний життєвий шлях був у нашого колеги. В 1951 році він закінчив Дрогобицький учительський інститут за фахом історика, а в 1953 – юридичний факультет Національного університету імені Тараса Шевченка. Тут же він закінчив аспірантуру за фахом історія філософії в 1956 р., що дало йому можливість працювати на різних наукових посадах в Інституті філософії Академії наук України. В Інституті Анатолій Олександрович ряд років завідував відділом релігії та атеїзму. Саме завдяки йому в Україні почала розвиватися така сфера релігієзнавчого знання як соціологія релігії. Його докторська дисертація (1971 р.) була присвячена темі “Досвід соціологічних досліджень релігійності”. Відтоді в Україні проводилися широкомасштабні соціологічні дослідження релігійності. І хоч функціонально вони були підпорядковані ідеологічним завданням, але водночас давали можливість набути досвіду проведення соціологічних досліджень релігійних явищ з використанням при цьому різних наукових методів. А.О.Єришев сформував школу соціологів релігії. Його цікавили також проблеми розвитку протестантизму в Україні, правового буття релігії. Під керівництвом Анатолія Олександровича було захищено дві докторські і 16 кандидатських дисертацій. В переліку наукових праць колеги значиться понад 300 назв. Серед них є монографії і підручники, наукові статті та методичні посібники. В 1991 році А.О.Єришеву було присвоєно звання “Заслужений діяч науки і техніки України”. З 1971 року Анатолій Олександрович на педагогічній роботі в Київському

інституті (з 1992 р. - університеті) інженерів цивільної авіації . Тут він читав різні курси з філософії, релігієзнавства, правознавства. З 1972 року А.О.Єришев мав вчене звання професора. Як учасник Вітчизняної війни, він був нагороджений 4 орденами і 12 медалями.

Добру пам'ять залишив про себе Анатолій Олександрович. Пухом йому земля.

VI

SUMMARY

In the 19th issue of the Bulletin “Ukrainian Religious Studies” in the rubric “Philosophy and Historiosophia of Religion” there are in particular the following papers: “Rational bases of theology of Augustine” by S.Phydenko, “The Female godhoods in religions of Abrahamic tradition” by N.Nedzel’s’ka, “The “Ise Monogatari” and the Religious ideas of the Heian Age” by S.Kapranov, “Moslem interpretation of Messiahnism” by O.Sheludchenko.

In the rubric “History and Historiosophia of Religion in Ukraine” there are published papers: “Ivan Ohiyenko about a role of religion in the Ukrainian national life” by K.Nedzel’s’kyi, “The problem of unification of Ukrainian Christian denomination as presented in work of Metropolitan Ilarion (I.Ohiyenko)” by O.Pan’ko, “Ethnic and confession politics of Reich in occupying Ukraine (1941-1944)” by N.Stokolos, “Motif of God lost in Ukrainian fairy-tales” by W.Yatchenko.

In the rubric “For Assistance to the Lecturer on Religious Studies” there are published paper “Spiritual movements on Web-Sites” by M.Shmigel’s’kyi.

In addition the Bulletin presents articles “To Anatolii Hlushak – 50”.



РЕДАКЦІЯ ПОВІДОМЛЯЄ

ОСНОВНІ ПРАВИЛА ОФОРМЛЕННЯ СТАТЕЙ

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

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

Приклад оформлення посилання:

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

Посилання на тексти Біблії також подавати згідно з прийнятим стандартом (скорочена назва книги, розділ, двокрапки, вірш / вірші).

Наприклад: Ів. 3:16 (де “Ів.” – *Євангелія від Івана*, “3” – *розділ 3*, “16” – *вірш 16*).
 Скорочені назви всіх книг Біблії завжди наводяться у її змісті.

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

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

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

Адреса редакції: 01001, Київ-1, вул. Трьохсвятительська, 4. Відділення релігієзнавства Інституту філософії імені Г.С.Сковороди НАН України;

Телефони: 229-48-12 – головний редактор; 229-04-18 – відповідальний секретар;

E-mail: cerif@alfacom.net

ЗМІСТ

I. ФІЛОСОФІЯ ТА ІСТОРІОСОФІЯ РЕЛІГІЇ

<i>Пхиденко С.</i> Раціональні засади теології Августина	3
<i>Недзельська Н.</i> Жіночі божества в релігіях авраамістичної традиції	15
<i>Капранов С.</i> “Ісе Моногатарі” та релігійні уявлення доби Хейан” ..	23
<i>Шелудченко О.</i> Мусульманська інтерпретація месіанства	33

II. ІСТОРІЯ ТА ІСТОРІОСОФІЯ РЕЛІГІЇ В УКРАЇНІ

<i>Саган О.</i> Православ’я довоєнної України (1921-1939 рр.): основні тенденції розвитку	44
<i>Недзельський К.</i> Іван Огієнко про роль релігії в українському національному житті	54
<i>Панько О.</i> Проблема об’єднання українських православної та греко-католицької церков у працях митрополита Іларіона (І.Огієнка)	62
<i>Стоколос Н.</i> Етноконфесійна політика Рейху в окупованій Україні (1941-1944 рр.)	70
<i>Ятченко В.</i> Мотив утрати Бога в українських казках	78

III. НА ДОПОМОГУ ВИКЛАДАЧЕВІ РЕЛІГІЄЗНАВСТВА

<i>Шмігельський М.</i> Релігійні рухи на веб-сайтах	85
---	----

IV. ШАНА ЮВІЛЯРАМ

Славний ювілей професора Миколи Заковича	93
Анатолію Глушаку – 50	94

V. СУМНІ ПОВІДОМЛЕННЯ

Пам’яті колеги Анатолія Єришева	96
---------------------------------------	----

VI. SUMMARY	98
-------------------	----

РЕДАКЦІЯ ПОВІДОМЛЯЄ	99
---------------------------	----