

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



Українське релігієзнавство

№21

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

*Видається щоквартально з 1996 року.

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

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

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

E-mail: cerif2000@gmail.com

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

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

*Подані рукописи рецензуються, не повертаються.

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

*Редакція не вступає в листування з автором.

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

*Усі права застережені (с)

Українське Релігієзнавство

Редакційна колегія:

А. Колодний, доктор філософських наук
(головний редактор);

В. Бондаренко, доктор філософських наук;
М. Закович, доктор філософських наук;
О. Крижанівський, доктор історичних наук;
В. Лубський, доктор філософських наук;
В. Пащенко, доктор історичних наук;
О. Погорілий, доктор соціологічних наук;
О. Уткін, доктор історичних наук;
М. Чурилов, доктор соціологічних наук;
П. Яроцький, доктор філософських наук;
О. Саган, кандидат філософських наук;

П. Павленко, кандидат філософських наук
(відповідальний секретар)

*Рекомендовано до друку
Вченою Радою Відділення релігієзнавства
Інституту філософії імені Г.С.Сковороди НАН України,
Протокол №19 від 18 грудня 2001 р.*

© Відділення релігієзнавства Інституту філософії
імені Г.С.Сковороди НАН України, 2002

© Українська Асоціація релігієзнавців, 2002

ЗМІСТ

I. ФІЛОСОФІЯ, ІСТОРІЯ ТА СОЦІОЛОГІЯ РЕЛІГІЇ

<i>Бичатін С.</i> Релігія як природний продукт несвідомого	4
<i>Капранов С.</i> Релігійно-філософська культура раннього Хейану ...	12
<i>Хоффманн Х.</i> Тадеуш Зелінський і Ріхард Гансинець як дослідники античних релігій	22
<i>Ятченко В.</i> Про роль соціальних чинників у формуванні давньоукраїнської міфології	31
<i>Козлов М.</i> Структура та образ антисвіту в язичницькій уяві східних слов'ян	38
<i>Жаловага А.</i> Соціальні церковні доктрини як антропологічна основа сучасного християнського проповідування	45
<i>Кондратик Л.</i> Віра в Бога як структурний елемент релігії у творчості В.Липинського	55

II. ІСТОРІЯ ТА ІСТОРІОСОФІЯ РЕЛІГІЇ В УКРАЇНІ

<i>Шевченко В.</i> Унійна двовекторність теорії „Москва – III Рим” та „Грамоти Мисаїла” в історичному контексті другої половини XV ст.	64
<i>Стрілець В.</i> Релігійне питання в діяльності партії українських радикал-демократів (1905-1930-ті рр.)	74
<i>Недзельський К.</i> Праця в системі життєвих сенсів Івана Огієнка ...	80
<i>Саган О.</i> Дві сім'ї православних церков: чи можливе об'єднання?	88

III. СВОБОДА БУТТЯ РЕЛІГІЇ

<i>Павленко П.</i> Сучасні харизматичні церкви і національні інтереси Української держави	98
<i>Титаренко В.</i> Соціально-психологічний погляд на сучасний харизматичний рух	109
<i>Шмігельський М.</i> Нові релігійні течії і молодь	119

IV. ІНФОРМАЦІЇ

Івану Шевціву – 75	126
ЦеріСу – два роки	128
Звітно-виборчі збори Української Асоціації релігієзнавців	130
План роботи Української Асоціації релігієзнавців на 2002 рік	131
Дисертаційні праці, захищені в 2001 році у спеціалізованій вченій раді Д 26.161.03	132
Конференції, симпозиуми, круглі столи	135

V. SUMMARY	136
-------------------------	-----

РЕДАКЦІЯ ПОВІДОМЛЯЄ	137
----------------------------------	-----

І ФІЛОСОФІЯ, ІСТОРІЯ ТА СОЦІОЛОГІЯ РЕЛІГІЇ

*С.Бичатін** (м. Київ)

РЕЛІГІЯ ЯК ПРИРОДНИЙ ПРОДУКТ НЕСВІДОМОГО

Природа релігії, її сутність протягом віків бентежила уми багатьох мислителів, теологів та релігієзнавців. Як відомо, одні вбачали в ній фантастичне відображення абстрактним індивідом свого буття, інші, зокрема богослови, вбачають в ній деяку теургічну силу, що визначає ставлення людини до вищої моральної волі тощо. В цілому ж, ці та подібні підходи до релігії, в кращих випадках більш-менш вдало фіксуючи окремі її риси чи сторони, ще не дають уявлення про її цілісність. Нині відомо багато її дефініцій, формально-логічних визначень, але здебільшого вони не досконалі, однобічні чи просто хибні, бо не спираються на сутнісне в релігійному феномені.

У цьому зв'язку пропонується до розгляду дещо специфічний підхід до розуміння сутності та світоглядної природи релігії, який обстоював відомий швейцарський вчений-психоаналітик К.Г.Юнг.

Творчість Юнга, поряд з власне психологічними дослідженнями, включала праці, які були присвячені аналізу різних аспектів міфології та релігії, алхімії та астрології, історії культури та сучасних духовних шукань. "Мені здавалося, - писав Юнг, - що я працюю в рамках точної науки, встановлюючи факти, спостерігаючи, класифікуючи, описуючи причинні та функціональні зв'язки, поки врешті-решт я не виявив, що включився в мережу міркувань, які виходять за межі природознавства і вступають в галузь філософії, теології, порівняльного релігієзнавства та гуманітарних наук в цілому" [Юнг К.Г. Дух психології // Дух і природа.- М., 1994.- С. 426].

Окреслюючи проблематику своїх досліджень, Юнг не випадково спеціально виділив богослов'я та порівняльне релігієзнавство. Релігія у всьому розмаїтті її форм та проявів займає важливе місце у його

* БИЧАТИН С.В. – старший викладач кафедри філософії Київського Національного лінгвістичного університету.

творчості, виступаючи основним об'єктом застосування загальнотеоретичних побудов "аналітичної психології" до соціокультурної проблематики. Зацікавлення Юнга релігією відрізнялось глибиною та постійністю. Ним було написано більше двадцяти релігієзнавчих праць. Серед них: "Психологія і релігія" (1938), "Психологічний підхід до догмату про Трійцю" (1942-1948), "Відповідь Іову" (1952), "Символізм трансформації в месії" (1942-1945) та інші.

Інтерес Юнга до богословських питань, спочатку продиктований чисто лікарськими потребами, з часом набув характер дедалі настійливішого відстоювання тієї точки зору, що головні істини виступають, по суті справи, констатаціями найглибших рухів душевного в людині. В своїй праці про Трійцю, зокрема, він пише: "Багатьом, вочевидь, уявляється дивним, що лікар, який колись отримав цілком наукову освіту, раптом зацікавився Трійцею. Проте, хто пізнав на власному досвіді, як близько і як осмислено ці колективні репрезентації (*representations collectives*) переплетені з муками та радощами людської душі, без труднощів погодяться з тим, що головний символ релігії необхідно повинен мати психічний сенс, інакше б він ніколи не набув сенсу загальнозначимого і давно б вже припав пилем серед іншого духовного антикваріату" [Юнг К.Г. Попытка психологического истолкования догмата о Троице // Ответ Иову.- М., 2001.- С.102-103].

На відміну від більшості психологів, Юнг не обмежувався дослідженнями індивідуально-психологічних проявів релігійності. Велику увагу він приділяв дослідженню віроповчальних та культових основ різних релігій, прагнучи за окостенілою формою відшукати живий імпульс людської душі.

Одним з основних пафосів міркувань Юнга є сприйняття релігії як великого дарунку людству. Проте більш уважне дослідження його думки в цілому виявляє багато свідчень постійної та послідовної критики традиційної релігії і християнства зокрема. І дійсно, він закликає віруючих подолати обмеження та обмеженість віри – як в інтересах власного здоров'я, так і в більш загальних інтересах формування історичної свідомості – для того, щоб зберегти людство від саморуйнування. Інакше кажучи, безсумнівне визнання Юнгом духовних можливостей релігії відзначається таким же гострим усвідомленням ним недоліків традиційної релігії.

Саме через цю амбівалентність корисно буде розглянути ті важливі думки Юнга, які важко примирити із загальнозживаними уявленнями про релігію. Так, вчений недвозначно шукає витoki релігійного досвіду в сфері людської психіки. З цієї думки, якщо поставитись до неї уважно, випливає радикальний висновок про

іманентність Бога чи, у всякому разі, прийняття такої релігійної епістемології, яка чесно визнає, що людське переживання божественного похідне від глибин переживання власне людського.

Існування в людській психіці органу, який здатний породжувати богів, цілком зрозуміло, виступає загрозою для традиційних релігій, які все ще живуть під тягарем своїх релігійних проєкцій та розуміються здебільшого буквально та історично.

В душі досліджень Юнга є його висновок, що правду будь-якого божественного одкровення можна повніше зрозуміти в хорі інших богів та богинь, тих, яким належить голос істини в інших культурах (єгипетських, іудейських, індуїстських, даосизмі тощо). Науковець пропонує розглянути всю сукупність їх варіантів. При такому погляді будь-яка претензія на кінцеву істину виступає обмеженням на шляху розвитку повноцінної релігійної свідомості.

Вже ці приклади, загалом аналіз головних тем творчості Юнга веде до необхідності детально розібратися в очевидній подвійності його, бо ж він може з великим захопленням говорити про релігійну традицію, її символах та обрядах, і в той же час звинувачувати християнство в тому, що воно робить людей хворими. Проте за цією суперечністю приховується вельми послідовна позиція вченого, який не просто кидає виклик сучасному християнству, а й обіцяє надії в майбутньому, які не в змозі запропонувати жодна з існуючих нині релігій.

Що ж призвело К.Юнга до такого подвійного ставлення до сучасної традиційної релігії?

Першою причиною виступає аналіз духовного стану сучасного західного суспільства. В багатьох своїх працях дослідник піддає нищівній критиці сучасне західне суспільство і створений ним образ сучасної західної людини: "Які мотиви основних популярних течій нашого часу? Спроба вирвати гроші чи власність у інших та забезпечити недоторканність власного майна. Дух зайнятий головним чином тим, щоб створити придатні "-ізм", якими можна прикрити істинні мотиви чи забезпечити більше здобичі [Юнг К.Г. О психології восточних релігій і філософії.- М., 1994.- С. 104].

Іншою причиною подвійного ставлення Юнга до ортодоксальних форм релігії постає її жалюгідний стан в сьогоdnішньому світі. На думку Юнга, сучасні традиційні вірування швидше заважають людині віднайти питання на власні запити, хоча й претендують на роль провідників, посередників між людиною і Богом. Адже ортодоксальні системи, як правило відокремлені від реальної самосвідомості людини і стали мертвими сурогатами живого переживання трансцендентного: "Воно (богослов'я) проголошує доктрини, які ніхто не розуміє, і вимагає віри,

яку ніхто не може їм представити" [Юнг К.Г. Попытка психологического истолкования догмата о Троице // Ответ Иову.- С. 15].

Мислитель критикує традиційні релігії насамперед за те, що вони перетворились в деякі технології. В них слово Боже звелось до багатослів'я раціональних категорій, які застосовуються в богословських тлумаченнях, а благодать зайняла місце в ряду інших форм продуктивності. Сучасна релігія, на думку Юнга, стала глухою до символічної мови цілительних енергій і по суті втратила контакт з ними самими. Сучасна релігія, вважає вчений, опинилась відрізаною від свого джерела в людській психіці, і при цьому саме завдяки раціоналістичному богословському тлумаченню, ніби спеціально розрахованому на те, щоб з методичною послідовністю затьмарювати суть релігійного міфу.

Водночас через праці Юнга проходить ще одна критична тема. Тут маються на оці не тільки конкретні особливості християнського міфу, але й хворобливі моменти, які притаманні монотеїстичним трансцендентним релігіям взагалі. В них мислитель критикує всі основні монотеїстичні вчення. Робить він це тому, що сам дух його думки, який виходить з того, що енергія душі природним чином рухається до повноти, потребує, щоб будь-яка релігія, що претендує на володіння остаточним та повним одкровенням, повинна зрештою прийти до деякого рятівного сумніву та шляхетного визнання щодо такого домагання. Юнг говорить про те, що всі, хто претендує на істину в останній інстанції, навіть і не підозрюють про існування функціональних еквівалентів в інших галузях людського досвіду.

Юнга турбує проблема ставлення монотеїстичних релігій (християнства, іудаїзму та ісламу). В них три різних трансцендентних Боги, причому кожний з вимогою всезагального визнання як запоруки спасіння людства. Всі вони три з величезною кількістю прихильників, усі ці релігії вороже протистоять одна одній. Ця ворожість може бути не такою очевидною в священних текстах та тлумаченнях богословів, проте людиновбивство, яке твориться в усьому світі в ім'я релігії примушує відкрити на неї очі.

Мислитель засуджує сучасний релігійний фанатизм, який вбиває потенційно цілительний сумнів – сумнів, що ґрунтується на внутрішньому переконанні. Коли віровчення не поєднане з життям, то яким би не був його зміст, воно чуже і, відповідно, вороже внутрішньому душевному зростанню і самому життю. Люди, які вірять, не думаючи, забувають, що їх постійно очікує їх найгірший ворог – сумнів. Там, де панує віра, сумнів ховається в темні закутки душі. Проте міркуючим людям сумнів корисний, бо ж слугує їм для глибшого бачення.

Проте навіть коли віра як фанатизм подолана, то результати цього не завжди благотворні. З втратою втішання, яке давала сакральна віра, може виникнути почуття спустошеності та депресії. Жертви сучасних традиційних релігій можуть чіплятися за нагромодження „богоодкровенних істин”, не знаходячи дослідного підтвердження в їх душах, розриваючись між вимогами віри та імперативом своєї людської сутності й потенційної зрілості. Внутрішній натиск життя може призвести до відступництва.

Велика трагедія сучасної релігії, на думку Юнга, полягає і в тому, що вона вимагає відмови, власне, від себе як умови свого подальшого психічного духовного зростання. Це часто призводить до того, що внутрішньо зріла особа, яка відчайдушно прагне набути глибинний сенс свого життя, в своєму прагненні досягнути духовних глибин має блукати в сутінках, розвіяти які – завдання будь-якої релігійної традиції.

Ще одну суттєву ваду сучасних релігій Юнг вбачає в можливості їх зіткнення. Адже хоча сучасні релігії дедалі частіше виявляють свою обмеженість, вони в той же час продовжують демонструвати міцну силу архетипічного, силу, що здатна викликати до життя таку відданість, яка б з радістю відправила у небуття – обертаючи чи знищуючи – будь-яку відданість, тобто будь-яку іншу віру, а та в свою чергу, маючи жахливу владу, яка вкорінена в безсвідомому, готова з однаковою цілеспрямованістю боротися за вплив на індивідуальну та колективну свідомість.

Перш ніж дати своє розуміння сутності релігії, Юнг говорить і про вади християнства, які не дозволяють йому стати на його бік і примушують шукати інші підходи в розумінні суті релігії. Перш за все його не задовольняє те, що християнство тлумачить Бога як дещо трансцендентне, що знаходиться поза людиною, над нею. Розуміння Бога як такого, що знаходиться в самій людині, присутнє в ній, розуміється ним як вияв містицизму, несумісним з основними догматичними положеннями християнства.

Саме це беззастережне почуття божественної трансцендентності, яке так легко заставляє претендувати на виключність своєї власної релігії, також примушує й Юнга співчувати тому, що християнство, відкидаючи можливість визнати сакральність людської душі самої по собі, розуміє Бога як такого, що знаходиться десь за межами людини.

Це, у свою чергу призвело до того, що основними мотивами християнства стали догматична інтелектуалізація, звернення не до внутрішніх переживань людини, а увага до чогось зовнішнього, що майже зовсім не пов'язане з переживаннями даної конкретної людини.

У своїх критичних висловуваннях, які набувають дедалі більше прихильників як в науковому світі, так і серед пересічних читачів, Юнг відстоює точку зору, що саме такий розвиток християнства як соціального інституту, був необхідний йому для того, щоб віддалити Бога від його природної присутності в людській психіці, поступово дедалі більше перешкоджаючи переживанню Його самою людиною.

В основі критичного ставлення Юнга до сучасного християнства лежить його переконання в тому, що в своєму нинішньому стані християнство не здатне забезпечити гармонійне поєднання індивідуального та суспільного розвитку і що наврод чи зможе воно забезпечити єдність особистого та історичного розвитку.

Визнаючи певний внесок християнства в розвиток західної цивілізації, Юнг водночас вважає, що тепер воно протистоїть найглибшим енергіям душі, які „хочуть” привести індивіда та історію до особистої інтеграції і більш розширеного співпереживання та взаємопов'язаності.

У цьому сенсі християнство не стільки сприяє, скільки заважає історичному та психологічному розвитку людства (якщо визнати основоположну точку зору Юнга, у відповідності з якою кінцевою цінністю та метою душі, яка творить історію виступає прагнення до цілісної єдності).

Пояснюючи цю, досить специфічну позицію, К.Юнг неодноразово підкреслював, що його релігійні погляди виступають відгуком роздумів мирянина, який повинен був відшукати відповіді на більшість питань релігійного характеру і тим самим мав відстоювати значення релігійних ідей із своєї не-конфесійної точки зору. Окрім всього, ці питання були викликані до життя сучасними подіями – фальшивістю, несправедливістю, рабством, масовими вбивствами, які заповнили не тільки більшу частину Європи, а й поширюються по всьому світу.

На ґрунті несприйняття сучасної релігійної традиції, її критики, роздумів про те, чому людське суспільство завжди і в усі часи залучало до себе неймовірність „священних сказань”, К.Юнг радикально переосмислює сутність релігії. Він почав сприймати релігію в її найширшому сенсі як природний продукт діяльності несвідомого.

Проте аналіз концептуальних положень релігієзнавчих поглядів К.Юнга все ж треба розпочати, вказавши на методологічну особливість його психологічного підходу: метафізична проблематика замінюється на психологічну.

Ось приблизний хід думок К.Юнга, коли він розмірковує про джерела релігії, причини релігійності. Релігійний досвід – це

непідвладний розуму і волі людини стан захоплення якоюсь ірраціональною силою. Де ж локалізується ця сила, що виступає її джерелом та пусковим механізмом? Релігійна традиція, як відомо, пов'язує її з Богом. Проте Юнг – не теолог, він – психолог, а тому точною відліку в його системі стає людина та її внутрішній світ. Метафізичне питання про існування Бога як трансцендентної реальності мислитель замінює питанням про переживання Бога як реальності психологічної.

Тому релігійні догми цікавлять його не як зібрання тверджень про бога та його властивості, а як символічний вияв певних психічних станів та процесів, які властиві самій людині. На думку Юнга, твердження теологів про богонатхненність релігійних догм, тобто про те, що вони ініційовані джерелом, яке знаходиться за межами людської свідомості, повністю співзвучні з постулатами аналітичної психології. Але замість того, щоб перевести це джерело з архаїчної мови релігії на мову сучасної науки, „психологія ... використовує концепцію несвідомого, точніше колективного несвідомого” [Jung C.G. Collected Works.- Vol. 11.- P. 150].

Богословська традиція, яка виносить джерело релігійного досвіду за межі свідомості особи, з точки зору Юнга ще раз підтверджує, що „свідоме „Я” людини – це острівець, який загубився в океані несвідомого” [Див.: Jung C.G. Psychology and Religion.- P. 102].

Причини релігійності людини, вважає Юнг, глибоко вкорінені в самій людській суті, і вкорінені вони настільки ж глибоко, наскільки глибинна потреба людського духу творити поезію чи здатність пітних залоз виділяти піт, тобто релігія виступає висловленням найглибших життєвих начал психічного людини.

На відміну від звичного для нас розуміння релігії як певного вірування, К.Юнг вважає, що конфесійне життя здійснюється в мирському середовищі і, таким чином, виступає мирською справою, в той час як сенс та призначення релігії полягає у з'ясуванні взаємовідносин між індивідом та Богом.

Проте релігія, з точки зору К.Юнга, має не тільки духовне значення, а ще й чисто практичний сенс: „Між релігією народу, з однієї сторони, і дійсним укладом його життя – з іншої, завжди існує відношення компенсації; інакше б релігія не мала б ніякого практичного смислу” [Юнг К.Г. Психологические типы.- СПб.-М., 1995.- С. 182]. Більше того, Юнг вважає, що енергії несвідомого, які творять релігію, сприяють набуттю особистої та колективної повноти.

Головна функція релігії, з точки зору К.Юнга, полягає в констатації найглибших рухів психічного в людині, що має певну тенденцію до зростання своєї зрілості.

Щоб зрозуміти судження Юнга щодо релігії важливо відрізнити думки та ідеї щодо релігії (тобто теологію) та релігійні переживання. Для вченого теологія представляє собою сукупність споглядальних теорій, в той час як релігійні переживання – це безсумнівний психічний факт. Такі переживання, мають різні форми, включаючи сни та сновидіння, і часто прив'язані до явищ життєвої кризи, таких як конфлікт, хвороба, втрата близької людини.

Далі Юнг уточняє, що окремо в цьому контексті стоїть поняття „віровчення”, яке представляє собою „кодифіковані та догматизовані форми первісного релігійного досвіду. Зміст досвіду освячується і за звичаєм застигає в жорсткій, часто добре розробленій структурі” [Цит. За: Одайник В. Психологія політики.- М., 1995.- С. 295].

Зрештою Юнг дає і свої визначення релігії. „Релігія, - пише він, - виступає особливим виявом людського розуму, який ми можемо визначити відповідно з певним використанням слова „religio”, тобто уважним розглядом, спостереженням за деякими динамічними факторами, поняттями як „сили”, духи, демони, закони, ідеї, ідеали – і всі інші назви, що даються людиною подібним фактам, які виявлені нею в своєму житті в якості могутніх, небезпечних, або здатних дати таку допомогу, що з ними необхідно рахуватися, або таких достатньо величних, прекрасних, усвідомлених, щоб благовінно любити їх та поклонятися перед ними... Релігія – це поняття, яке означає особливу настанову свідомості, змінену досвідом нумінозного” [Юнг К.Г. Архетип і символ.- М., 1992.- С. 133-134].

В іншому місці Юнг говорить наступне: „Релігія є вродженою інстинктивною настановою в людині. В ній здійснюється спостереження та уточнення деяких невидимих та неконтрольованих людиною факторів. Прояв цієї настанови можна прослідкувати у всій духовній історії. Її метою виступає збереження психічної рівноваги: природна людина має ж стільки природних знань про зіткнення своєї свідомості з непідвладними їй факторами” [Цит за: Одайник В. Психологія політики.- С. 234].

Таким чином, якщо спробувати дати сутнісне визначення юнгівського розуміння релігії, то воно лаконічно висловлене в його формулюванні: „Релігія – це живе ставлення, безпосередня зустріч з позамирським” [Jung C.G. Collected Works.- Vol. 11.- P. 507]. Отже, у своє розуміння релігії Юнг включає містичні, а не ортодоксальні, традиційні форми релігії.

Саме в такому розумінні релігія, на думку Е. Юнга, й повинна сприйматися як великий дарунок людству: Визнання релігійних істин за їх символічний характер, відкриває шлях не тільки для розвитку особи, але й дозволяє збагнути мудрість минулого.

Проаналізувавши погляди К.Юнга на сутність та світоглядну природу релігії, можна зробити висновок, що він одним з перших в історії релігієзнавчої думки звернув увагу на несвідоме підґрунтя релігії, побачив психологічний сенс релігійних поглядів та уявлень людини.

Можна погоджуватися чи не погоджуватися з основними поглядами мислителя на природу релігії, проте його звернення до психологічних джерел релігії дозволяє побачити проблему її визначення в дещо нестандартному аспекті, розширити спектр релігієзнавчого дискурсу.

*С.Капранов** (м. Київ)

РЕЛІГІЙНО-ФІЛОСОФСЬКА КУЛЬТУРА РАНЬОГО ХЕЙАНУ

Ранній Хейан (794 – 901) цікавий для релігієзнавців принаймні з двох причин. По-перше, в цей час у Японії виникає самостійна професійна філософія (буддистська за характером). По-друге, в цей час завершується формування першої з трьох релігійно-культурно-соціо-політичних синтез, які виділяє в історії релігій Японії Дж.Кітагава – синтези *Ріцурьо*: „парадигматичної форми іманентної теократії” [Kitagawa J. On Understanding Japanese Religion.- Princeton, New Jersey, 1987.- P. XII-XVI]. Релігійно-філософська культура раннього Хейану – складне, багаточислове явище. Її підґрунтя склали мовна концептуалізація світу класичною японською та, до певної міри, класичною китайською мовою, а також міфологічні уявлення, успадковані здебільшого від архаїчних часів. На цьому ґрунті розвивалися ідеї, пересажені з континенту в попередній період – конфуціанські, буддистські, даоські, що встигли добре прижитися тут за триста років (з VI по VIII ст.).

Розглянемо побіжно основні складові ранньо-хейанської релігійно-філософської культури. Почати доцільно з буддизму – вчення, яке зазвичай вважають за панівне в цей період. Щоб зрозуміти специфіку його становища в ранньому Хейані, згадаймо подію, яка позначила кінець доби Нара (710-793) – невдалу спробу ченця До:кьо: захопити трон [Детальніше про неї див.: Рубель В.А. Японська цивілізація: традиційне суспільство і державність.- К., 1997.- С. 74-77]. Дослідники вважають, що

* КАПРАНОВ С.В. – науковий співробітник Інституту сходознавства імені А.Кримського НАН України.

це була одна з головних причин переносу столиці, адже в м. Нара був надто відчутний вплив буддистських монастирів. У новій столиці було заплановано лише два буддистські храми, до того ж храмам із Нари було заборонено переїздити до Хейана [История Японии.- Т.І.: С древнейших времен до 1868 г.- М., 1998.- С. 175-177]. Було вжито систематичних заходів з метою посилення контролю над буддистським духовенством [Буддизм в Японии.- М., 1993.- С. 85-87]; „при дворі взагалі посилювалися антибуддистські (а разом з тим – й антиіноземні) настрої” [История Японии.- С. 151]. Відтак зміцнилися позиції сінто.

Як показали дослідження О. М. Мещерякова, у VI – VIII ст. в Японії ще не сформувалася буддистська традиція, становище буддизму порівняно з сінто було нестабільним. Статистичний аналіз джерел підтверджує охолодження у ставленні влади до буддизму в 70-ті рр. VIII ст. [Мещеряков А.Н. Древняя Япония: буддизм и синтоизм (проблемы синкретизма).- М., 1987.- С. 155-158].

Проте буддизм незабаром знову став впливовим вченням; більше того – саме в цей період відбувся перший розквіт японської буддистської філософії. І почався він з двох геніїв, Ку:кая (774-735) та Сайцьо: (767-822). Вони принесли до Японії новий тип буддизму – так званий езотеричний буддизм (япон. *міккьо:* – дослівно „таємне вчення”). Саме він став культурною домінантою раннього Хейану. І це значною мірою завдяки титанічній особистості Ку:кая, чия діяльність охоплювала майже всі основні галузі тогочасної японської культури. Безпосередньо під впливом езотеричного буддизму розвинулося мистецтво цієї доби, насамперед храмова скульптура та іконопис. Розквіт буддистської дерев’яної скульптури припав на другу половину правління імператора Сейва – роки під гаслом Дзьо:ган (859-877). У японському мистецтвознавстві термін „Дзьо:ган” використовують для позначення раннього Хейану загалом [Matsumura Akira. Daijirin.- Тōkyō, 1989.- С. 1170; История культуры Японии. Обзор / Ю.Тадзава, С.Мацубара и др.- Токио, 1992.- С. 43].

Езотеричний (тантричний) буддизм ставить на меті реалізацію природи Будди, тобто досягнення просвітлення, вже в актуальному житті, в актуальному тілі (*сокусін дзьо:буцу*), для досягнення чого використовують складний комплекс йогічних методів – „тайнств”, що поділяються на три класи: тайнства тіла (мудри), мовлення (мантри), свідомості (медитація). В цьому – одна з головних відмінностей тантричного буддизму від школи дзен, у якій просвітлення (*саморі*) досягають за допомогою лише медитації.

У власному сенсі слова „таємне вчення” в Японії – це школа сінгон, заснована Ку:каем. Саме вона репрезентує „чисті тайнства”

(*дзьо:міцу*), тоді як її головний опонент у добу Хейан – школа тендай, заснована Сайцьо:, у своєму езотеричному аспекті (*тайміцу*) належить до „змішаних тайнств” (*дзо:міцу*) [Трубникова Н.Н. „Различение учений” в японском буддизме IX в. Кукай о различиях между тайным и явным учениями.- М., 2000.- С. 8]. Езотеричний буддизм школи сінгон спирається на дві головні сутри – „Сутра Вайрочани” (японською – „*Дайніці-кьо:*”) та „Сутра Діамантової Вершини” (японською – „*Конгоцьо:-кьо:*”). У вченні сінгону тут варто виділити декілька моментів. По-перше, це підкреслення особливої ролі „тайнств мови” у загальному йогічному комплексі, що виразилося вже в самій назві школи – „*сінгон*”, що означає „правдиві (справжні) слова” або „правдиве мовлення” і є перекладом санскритського терміну „мантра”. По-друге, це своєрідний „пантеїзм” (чи радше – „панбуддизм”) – уявлення про те, що весь феноменальний світ являє собою єдине тіло будди Вайрочани. По-третє, це своєрідна метафізика статі: Будда Вайрочана постає в неподільній єдності його двох аспектів – істинного світу (чоловічому аспекті) та присутності у феноменальному світі (жіночому аспекті). Ці три моменти знаходили аналогії в інших тогочасних вченнях: сінто з його уявленням про магічну душу слова – *котодаму*, пантеїзмом та культом сексуальності як прояву творчої сили; та *омьо:до:* (див. нижче) з його діалектикою інь-ян, витлумаченою в сексуальному плані.

Ку:кай написав понад 50 праць, насамперед – релігійно-філософського змісту. Головні з них: капітальна праця „*Хіміцу мандара дзьо:дзьо:сінрон*” („Десять осель серця таємної мандали”), трактати „*Бенкемміцу нікьо:-рон*” („Трактат про два вчення, явне й таємне, та про відмінності між ними”), „*Сокусін дзьо:буцу-гі*” („Про значення слів „стати Буддою в цьому тілі”), „*Хідзо: хо:яку*” („Коштовний ключ до таємного сховища”) тощо. Крім того, серед творів Ку:кай – перший в Японії словник „*Тенрей бансьо: мьо:гі*”, лінгвістичні праці, зокрема – з санскриту, літературознавчі праці, вірші тощо. [Див.: Кукай. Избранные труды / Сост., подгот. текста и примеч., очерк по истории эзотерического буддизма А.Г. Фесюн.- М., 1999.- 244 с.; Трубникова Н.Н. Вказ. праця.- 368 с.]

Сайцьо: переніс до Японії і розробив на новому ґрунті вчення китайської школи тяньтай. В його основі – концепція Єдиної Колісниць (Екаяни). Школа тяньтай (японською – тендай) спирається на „Лотосову сутру”. До головних теоретичних здобутків Сайцьо: належить остаточна магаєнізація японського буддизму, досягнута в полеміці з представником школи хоссо: (йогачара) – ченцем Токуїці, а також розробка концепції буддистської держави, в осередді якої – ідеал ченця-бодгісатви. Головні праці Сайцьо: „*Хокке сю:ку*” („Короткі рядки Лотосової Сутри”), „*Кенкай*

рон” („Міркування щодо прояснення заповідей”), „*Сюто коккай сьо:*” („Трактат про захист держави”) тощо [Детальніше див.: Буддизм в Японії. Вказ. праця.- С. 87-132].

Важливу роль у розвитку хейанського буддизму в Японії відіграло протистояння шкіл сингон і тендай. Остання мала яскраво виражені владні амбіції, виражені, зокрема, у політичній доктрині її засновника Сайцьо:. Якщо в першій половині раннього Хейану (до 850-х рр.) більший вплив мала школа сингон, то в другій половині, завдяки активній діяльності її патріархів Енніна (794-864) та Енціна (814-891), посилилася школа тендай. Ім'я останнього з патріархів інколи транслітерують як Енсю. Еннін, учень Сайцьо:, розробив тейндайський езотеризм – *тайміцу*, фактично інкорпорувавши сингонські доктрини до тендайського вчення. Він прирівняв один з двох головних канонічних текстів школи сингон – „Сутру Вайрочани” („*Дайніці-кьо:*”) до „Лотосової сутри”. Енцін пішов ще далі, поставивши „Сутру Вайрочани” над „Лотосовою сутрою”. Таким чином, перемогу школи тендай було здобуто ціною езотеризації, фактично – зближення зі вченням сингону. З іменем Енніна пов'язане й запровадження практики *нембуцу* (декламації імені Будди), яке пізніше розвинулося в одній з провідних течій японського буддизму – амідаїзмі. Енцін розробив вчення про *хонгаку* – „первинну (фундаментальну) просвітлість”, що мало велике значення в подальшому розвитку буддистської думки в Японії.

Загалом можна зазначити, що для буддистської думки раннього Хейану характерні такі риси, як екуменізм (прагнення об'єднати всі напрями буддизму в єдину систему), універсалізм (в сенсі доступності спасіння для всіх) та езотеризм.

Паралельно з буддизмом існувала й автохтонна японська релігія – сінто. Вище було сказано, що доба Хейан почалася з різкого „відкату” від буддизму до сінто. Вже в часи влади До:кьо: опозиція спиралася на ідеї рідної віри: його головний опонент, сінтоський священик Вакі Кійомаро від імені Бога Хацімана заявив: „Престол Сонця Небесного повинен успадковуватися імператорським домом. Неправедного ж потрібно вигнати” [Рубель В.А. Вказ. праця.- С. 76]. Як стверджує Є.Симонова-Гудзенко, „панівна еліта Японії усвідомила, що найкращим гарантом її спадкових привілеїв був сінтоїзм з його розвиненим культом предків, з якого випливало підкреслено шанобливе ставлення до історії та традиції взагалі” [История Японии. Вказ. праця.- С. 151].

Сінто віддавна було пов'язане з державою. У VIII ст. цей зв'язок було оформлено юридично (кодексом „*Тайхо: ріцурьо:*” 701 р.): справи сінто було доручено *Дзінгікану* (Синоду), підпорядкованому безпосередньо імператору. Держава фінансувала сінтоські храми через

систему спеціальних податків. Особливе місце було відведено храмам Ісе: при них існувала посада „священної цариці” – *сайо:*, зі своєю „столицею” – Таке-но Міяко та цілим двором. На посаду *сайо:* обирали незаміжніх принцес імператорського роду. У ранньому Хейані інститут *сайо:* переживав розквіт; аналогічні посади було створено також при столичних храмах Камо (801 р.) та храмі Касуга, де шанували камі-предків клану Фудзівара [Детальніше див.: Капранов С.В. Жриці сайо в добу Хейан та „Ісе моногатарі” // Магістеріум. Випуск п'ятий. Культурологія.- К., 2000.- С. 29-40].

Сінтоські пам'ятки раннього Хейану – це збірка міфів Імібе Хіронарі „*Кого сю:ї*” (807 р.) та генеалогічні списки „*Сінсен сьо:дзіроку*” („Знову укладений реєстр родів”, 815 р.). Наприкінці раннього Хейану було укладено „*Енгісікі*” („Ритуали років Енгі”), що містять багато давнього матеріалу, зокрема – молитви (*норіто*). Усе це свідчить про інтелектуальну активність послідовників сінто в цю добу. Відомо, що укладання „*Сінсен сьо:дзіроку*” було відповіддю на текст „*Вакан сорекітей фудзу*” (транскрипцію назви подаємо за працею О.Мещерякова), створений аристократами з іммігрантських родів, де було висунуто ідею рівності еліт різних країн на підставі спільного походження від верховного Божества – Аме-но Мінаканусі [Мещеряков А.Н. Вказ праця.- С. 52]. Отже, власне сінтоська думка в цей період працювала в руслі систематизації й кодифікації більш раннього матеріалу та генеалогічного обґрунтування соціального статусу еліти.

Але особливим досягненням цього періоду вважають розвиток сінто-буддистського синкретизму, зокрема розробку його теоретичної платформи – теорії *хондзі-суйдзяку* [Буддизм в Японії.- М., 1993.- С. 187-189; Накорчевский А.А. Сінто.- СПб., 2000.- С. 320-327]. Тому сінто доби Хейан найкраще розглядати у його взаємодії з буддизмом.

У попередню добу (VII – 60-ті рр. VIII ст.) вплив буддизму зростав. Сінто-буддистський синкретизм розвивався за моделями „навернення камі до буддизму” та „камі – охоронці буддизму”: при сінтоських храмах будували особливі буддистські каплички – *дзінгу:дзі* (з 698 р.), буддистські ченці читали сутри для *камі* (*сіндзен докьо:*). Як твердить Ямаорі Тецуо, ченець при дзінгу:дзі вважався вищим за сінтоського священника-*каннусі* відповідного храму [Yamaori Tetsuo. Jinguji // Encyclopedia Nipponica 2001. Nihon daihyakka zensho. – Tōkyō, 1984-1994.- Dai 12 kan.- P. 490]. Проте поступове підвищення статусу сінто призвело до перемоги іншої моделі взаємодії – теорії єдиносущності будд і камі *хондзі-суйдзяку*. За цією теорією кожного *камі* розглядали як прояв (*суйдзяку*) певного будди або бодгісатви, що складає його сутність (*хондзі*). Таким чином, камі вже не потребував „навернення” до буддизму.

Датування переходу від першої моделі до другої викликає дискусії, тому варто розглянути цей процес детальніше.

Теоретичною базою для доктрини *хондзі-суйдзяку* стали вчення Ку:кая та Сайцьо:. Перший висунув положення про проповідь Будди в „тілі закону рівного виливу”, імпліцитно присутню в небуддистських вченнях [Трубникова Н.Н. Вказ. праця.- С. 35-39]; другий поширив у Японії теорію Чжіі про поділ Лотосової Сутри на дві частини – вступні проповіді (*сякумон*, дослівно – „брама сліду”) та основні проповіді (*хоммон*, „основна брама”) [Карелова Л.Б. Синто-буддистський синкретизм XIII – XV вв. // Буддистская философия в средневековой Японии.- М., 1998.- С. 245]. Проте легенди про вшанування камі цими патріархами викликають серйозні сумніви дослідників [Буддизм в Японии.- Вказ. праця.- С. 188]. Прояви доктрини *хондзі-суйдзяку* знаходять у листі Ерьо: до імператора 859 р. [Ishida Ichirō. Shinto:-no shisō // Shintō shisōshū. – Тōkyō, 1972.- Р. 13]. Вперше поняття *суйдзяку* щодо камі вжито в історичній хроніці „*Сандайдзіцуроку*” („Правдиві записи трьох поколінь”, 901 р.) [Карелова Л.Б. Вказ. праця.- Там само], а в експліцитній формі ця ідея з’являється вже на початку зрілого Хейану – в наказі 937 р. [Буддизм в Японии. Вказ. праця.- Там само]. В XI-XII ст. вона набуває популярності, що засвідчено багатьма текстами [Ishida Ichirō. Op. cit., *ibid*]. Систематичні виклади теорії *хондзі-суйдзяку* з’являються лише в добу Камакура. Отже, щодо раннього Хейану можна з певністю казати лише про формування теоретичних передумов згаданої теорії. Панівними у взаємодії синто з буддизмом лишалися моделі „навєрнення *камі* до буддизму” та „*камі* – захисники буддизму”.

Освіта аристократів у добу Хейан, як і в добу Нара, передбачала опанування „китайської науки” (*кангаку*) – тобто, насамперед, конфуціанства. Здебільшого історію цього напрямку японської думки починають з Фудзівари Сейки (1561-1619), в крайньому разі – з дзен-буддистських ченців XIII–XIV ст. З іншого боку, відомо, що японці познайомилися з конфуціанством досить давно: навіть якщо традиційна дата (286 р.) й не відповідає дійсності, то, за найкритичнішими оцінками, в IV-V ст. ідеї Кун-цзи вже були відомі в Японії, а в VI ст. тут вже склалася власна конфуціанська традиція [Радуль-Затуловский Я.Б. Конфуцианство и его распространение в Японии.- М.-Л., 1947.- С. 195]. Її вплив дуже помітний у „Конституції 17-ти статей” принца Сьо:току (604 р.). У період Нара сформувалася система освіти, що включала такі дисципліни, як *мьо:тьо:до:* – конфуціанська класика, *кідендо:* – історія Китаю до кінця династії Хань, *мьо:бо:до:* – юриспруденція, *сандо:* – математика, *сьо:до:* – каліграфія, *ондо:* – філологія тощо (у згаданій вище праці Я.Б. Радуль-Затуловського назви дисциплін наведено з помилками

– *мейкейдо*: замість *мьо:гьо:до:* та *мейхо:до:* замість *мьо:бо:до:*; ми подаємо їх за тлумачним словником: [Matsumura Akira. Daijirin.- Tōkyō, 1989]). Хоча всі ці науки містили філософські ідеї, слід звернути особливу увагу на *мьо:гьо:до:* (дослівно – „шлях висвітлення канонів”) та *кідендо:* („шлях хронік і літописів”). Перша з цих дисциплін передбачала вивчення дев’яти класичних текстів: трьох канонів (Ші-цзін – „Канон священних гімнів”, Шу-цзін – „Канон історії”, І-цзін – „Канон змін”), трьох книг про ритуал/етикет (Чжоу лі – “Чжоуський етикет”, І лі – “Взірці ритуалу та етикету”, Лі цзі – “Записи про етикет”) та літопису Чунь цю („Весни й осені”) з трьома коментарями (Цзо чжуань, Гун’ян чжуань та Гулян чжуань). Це – практично повний корпус традиції, на яку спирався Конфуцій. *Кідендо:* – це вивчення „Історичних записів” Сима Цяня, „Історії династії Хань”, укладеної Бань Гу, та „Історії Пізньої Хань” Фань Є [Радуль-Затуловский Я. Б. Вказ. праця.- С. 204-205]. Крім інформації про історичні події, ці тексти містять багатий філософський матеріал: історіософські думки, біографії мислителів, історію та класифікацію філософських шкіл, бібліографію філософських праць, навіть цілі трактати – як-от „Три доповіді про Небо й Людину” засновника конфуціанської ортодоксії Дун Чжуншу [Див.: Китайская философия: Энциклопедический словарь.- М., 1994.- С. 369-370, 373, 499-500]. До того ж, японські конфуціанці добре знали Лунь юй („Бесіди та судження” Конфуція) та Сяо цзін („Канон пошани до батьків”). Якщо в період Нара викладачами згаданих предметів були переважно іноземці – китайці та корейці, то з початку періоду Хейан „китайська наука” перейшла до рук японців. Поступово склалися клани, що спадково спеціалізувалися з певних дисциплін: родини Сугавара та О:е займалися *кідендо:*, Кійовара та Накамото – *мьо:гьо:до:* [Радуль-Затуловский Я. Б. Вказ. праця.- С. 204-205]. Відбулися й інші зміни, зокрема – посилилася роль *кідендо:* [Heian-kyō.- Tōkyō, 1967.- P. 169-171].

Конфуціанська думка раннього Хейану відбилася насамперед у хроніках. Вартий уваги той факт, що з шести офіційних хронік (*ріккокусі*) п’ять (!) написано саме в цей період: „*Сьоку Ніхоні*” („Продовження анналів Японії”, 797 р.), „*Ніхон ко:кі*” („Пізніша хроніка Японії”, 841 р.), „*Сьоку Ніхон ко:кі*” („Продовження пізнішої хроніки Японії”, 869 р.), „*Монтоку тенно: дзіцуроку*” („Правдиві записи про часи імператора Монтоку”, 871-878 рр.) та „*Сандай дзіцуроку*” („Правдиві записи трьох поколінь”, 901 р.). В укладанні останньої брав участь видатний конфуціанець Сугавара-но Міцідзанае. Він також написав працю з історії Японії – „*Рідзю:кокусі*” („Систематична історія держави”, 892 р.) [Melanowicz M. Literatura Japońska.- Warszawa, 1994.- Т. I.- S. 124].

Іншим видатним конфуціанцем кінця раннього Хейану був Мійосі-но Кійоцура (або Кійоюкі, 847-918) – один з „винятково критичних розумів доби”, за характеристикою М.Меляновича [Melanowicz M. Op. cit. – Т.І. – S.120–121]. Йому належить „Меморандум у 12 статтях” („*Кен фу:дзі дзю:нікадзьо.*”; 914 р.), який містить антибуддистські заклики [Нагата Хироси. История философской мысли Японии.- М., 1991.- С. 59]. У часи раннього Хейану з’являється ще один жанр конфуціанських текстів – розгорнуті коментарі до кодексу законів „*Йоро: рьо.*”: „*Рьо:-но гіте*” (833 р.) Кійохара-но Нацуно, та „*Рьо:-но сю:ге*” (859-877 рр.) Коремуне-но Наомото. Такі коментарі містили й чимало загальних ідей щодо права, суспільства, етики, держави тощо.

На жаль, конфуціанство раннього Хейану мало досліджене, оскільки його представники, на відміну від своїх наступників, не писали філософських трактатів, а викладали свої думки в історичних та юридичних текстах, а також у „китайських” віршах – *кансі*. Детальніше вивчення цієї сторінки японської думки має стати одним із завдань дослідження історії японської філософії з позицій культурологічного підходу.

Крім конфуціанства, до складу „китайської науки” входив даосизм. Його поява в Японії також відбулася в ранні часи, хоча важко сказати, коли саме. Принаймні в VI-VII ст. японці вже були знайомі з цим вченням. Стислий виклад сучасних поглядів на час і спосіб появи даосизму в Японії добре розглянуто в праці „*Nihon shūkyō jiten*” [Див: *Nihon shūkyō jiten* / Ono Y., Shimode S. et al.- Tōkyō, 1994.- P. 419-424]. Якщо конфуціанство відіграло у тогочасній Східній Азії роль методології суспільних наук (етики, політології, юриспруденції, історії тощо), а також математики, то даосизм складав методологію наук природничих (медицина, астрономія тощо), тісно пов’язаних з магією, астрологією, алхімією. Вже в період Нара всі ці дисципліни, а також вірування народного даосизму, зокрема – віра в сянів, святих безсмертних – міцно вкоренилися в японський ґрунт. Зокрема, діяла Академія медицини з розгалуженою спеціалізацією [Garnuszewski Z. *Akupunktura w kraju Samurajów: wczoraj i dziś.*- Warszawa, 1994.- S. 8].

У період, що нас цікавить, відбувається помітний зріст цікавості до всіх відмін даосизму. Імператор Камму (роки правління 781-806), що побудував нову столицю – Хейан, захоплювався даосизмом і двічі влаштував свято на честь Хао-Тянь Шанді (даоського Бога Великого Неба). Пізніше це свято провів ще раз імператор Монтоку (роки правління 850-858) [Fujimaki Kazuyasu. *Ommyōdō to yami-no Nihonshi (kodaihen)* // *Ommyōdō-no hon.*- Tōkyō, 1999.- P. 55]. Починається поглиблене вивчення класиків даоської філософії – Лао-цзи та Чжуан-

ци. Імператор Нимьо: (роки правління 833-850), відомий своїм інтересом до даоських практик, слухав лекції Харудзумі-но Йосітади з філософії Чжуан-ци; імператор Дайго (роки правління 897-930) студіював Лао-ци під керівництвом О:е-но Коретоки.

Укладений наприкінці IX ст. Фудзівара-но Сукейю бібліографічний довідник „*Нихон коку кендзай сьомокуроку*” згадує кілька коментованих текстів „*Дао де цзіну*”, „*Лао-ци хуа ху цзі*” („Канон [про те, як] Лао-ци просвіщав варварів”) Ван Фу (кінець III ст.), канон даоської алхімії „*Баопу-ци*” Ге Хуна (283 – 343/363) й низку інших даоських книг, в тому числі й медичних [Nihon shūkyō jiten. Op. cit.- P. 424, 426]. У ранній період Хейан з'являється й перша японська медична праця – „*Дайдо: руйсю:хо:*” (808 р., не збереглася). Про тогочасну японську медичну думку ми можемо певною мірою судити за енциклопедією „*Ісінто:*” Тамбо-но Ясуйорі (984 р.) [Garnuszewski Z. Op. cit.- S. 11-12; Nihon shūkyō jiten. Op. cit.- P. 439].

З даосизмом тісно пов'язаний комплекс ідей та практик, відомий як *омьо:до:* або *оньо:до:* – „шлях інь-ян”. Ця назва відсилає до однієї зі шкіл класичної китайської філософії за класифікацією Сима Цяня – *інь-ян цзя*, „школа інь-ян” (у європейській науці її часто називають натурфілософською). Головний представник цієї школи, Цзоу Янь (IV-III ст. до н.е.) об'єднав діалектику інь-ян зі вченням про „п'ять елементів” (точніше, фаз або рушіїв). У Китаї, проте, *інь-ян цзя* влилася до конфуціанства (у своєму філософському аспекті) та даосизму (в аспекті релігійно-окультурного), припинивши, відтак самостійне існування ще на початку доби Хань (202 р. до н.е. – 220 р. н.е.) [Китайская философия. Вказ. праця.- С. 138-139]. Таким чином, коли японці познайомилися з „китайською наукою”, вчення про інь-ян та п'ять рушіїв було спільною мовою і конфуціанства, і даосизму, але термін „шлях інь-ян” закріпився в Японії саме за релігійно-окультурною (за виразом А. І. Кобзева) відміною вчення.

У власному значенні слова *омьо:до:* сформувалося саме на японському ґрунті. Фудзімакі Кадзуясу вирізняє такі головні джерела „шляху інь-ян”: китайське вчення про інь-ян та п'ять рушіїв, популярний даосизм (*мінкан до:кьо:*, на відміну від інституціоналізованого даосизму – *сейріцу до:кьо:*), початкове синто та „різні містерії” (*дзацуміцу*). Він, посилаючись на Мураяму Сю:іці, поділяє ранню історію *омьо:до:* на чотири періоди: (1) від стародавніх часів до імператора Кейтая (правив 507-531); (2) від правління Кейтая до кінця доби Нара (кінець VIII ст.); (3) від імператора Камму (правив 781 – 806), що розпочав добу Хейан, до X ст.; (4) з X ст. до початку доби Камакура [Fujimaki Kazuyasu. Op. cit.- P. 38-39]. У перший період закладаються передумови виникнення

майбутнього вчення – розвиваються місцеві вірування, шаманізм і водночас відбувається поступове проникнення до Японії знань з материка. За імператора Кейтая японці вперше познайомилися зі вченням про інь-ян та п'ять рушіїв, принесеним з Кореї (Пекче) Тан Ян'ї та Ханго Анму – „докторами П'яти канонів” (до числа яких входили найважливіші тексти вчення – І цзін та „Великий план”, одна з глав Шу цзіна); за імператриці Суйко (правила 592-628) чернець з Пекче Квангин приніс до Японії китайську езотерику (астрологію, магію тощо) [Нихон сёки – Анналы Японии: В 2-х т. / Пер. и коммент. Л.М. Ермаковой и А.Н. Мещерякова.- СПб., 1997.- Т.2.- С. 13, 16, 93]. Зазначимо, що першооснови *оммьо:до:* було закладено конфуціанцями та буддистськими ченцями. За імператора Темму (роки правління 673-686), „технократа *оммьо:до:*”, за висловом Фудзімакі, шлях інь-ян було поставлено на службу державі. Для цього було створено особливу інституцію – „Палату інь-ян” (*Оммьо:рьо:*). Відбулася бюрократизація *оммьо:до:*.

Третій період розвитку *оммьо:до:* припадає саме на ранній Хейан і початок зрілого Хейану. У цей період відбувалася, по-перше, „приватизація” *оммьо:до:* (звільнення його від державного контролю та проникнення до приватного життя аристократії), по-друге, „японізація” цього заморського вчення. Водночас посилювався інтерес до китайського окультизму. Деякі *оммьо:дзі* – “майстри інь-ян” (наприклад, Харудзоно Таманарі) їздили до імперії Тан (618-907) вивчати “таємні науки”. То був час розквіту *оммьо:до:*, зростання його популярності. Нова столиця – місто Хейан – була побудована за всіма правилами мистецтва фен-шуй, яке входило до компетенції *оммьо:дзі*. Астрологія, фен-шуй, ворожба на І-цзіні стали невід’ємною частиною життя хейанських аристократів. Про таких майстрів інь-ян цієї доби, як Сігеока-но Кавахіто та Юге-но Корео, ходили легенди, зафіксовані в пізнішій літературі – “*Кондзяку моногатарі*”, “*Удзісю:ї-моногатарі*” тощо. Деякі з них (наприклад, вищезгаданий Сігеока-но Кавахіто) писали трактати [Fujimaki Kazuyasu. Op. cit.- P. 52-58]. Ранній Хейан, таким чином, підготував ґрунт для появи в X ст. видатних *оммьо:дзі* – Камо-но Тадаюкі, Камо-но Ясунорі, Абе-но Сеймея.

Особливе місце у філософській культурі раннього Хейану посідає поетика, яскравим взірцем якої є передмова Кі-но Цураюкі до поетичної антології “*Кокінсю:*” [Ки-но Цураюкі. Предисловие к „Кокінсю” // Восточная поэтика: Тексты. Исследования. Комментарии.- М., 1996.- С. 63-85].

З усього сказаного вище можна зробити такі висновки. Поле релігійно-філософської культури раннього Хейану формували чотири

головні вчення (буддизм, сінто, конфуціанство й даосизм) та силові лінії взаємного тяжіння й протистояння між ними. При цьому буддизм і сінто протистояли „китайським наукам” – конфуціанству й даосизму як релігійні – нерелігійним. Саме тому буддизм і сінто відігравали провідну роль у синтезі Ріцурьо:, формування якої завершувалося в цей час. Сінто протистояло всім іншим вченням як „питомо японське” – „чужим”. Динаміка процесів, викликана, з одного боку, посиленням сінто й нестабільним на початку доби становищем буддизму, а з іншого боку – переходом японської семіосфери від рецепції чужих до продукування власних текстів, полягала в японізації (тобто „сінтоїзації”) інших вчень, знятті напруги між ними шляхом утворення синкретичних вчень тощо.

*Х.Хоффманн** (Польща)

ТАДЕУШ ЗЕЛІНСЬКИЙ І РІХАРД ГАНСИЇЦЬ ЯК ДОСЛІДНИКИ АНТИЧНИХ РЕЛІГІЙ

Польські наукові релігієзнавчі дослідження мають свій початок, як і в багатьох європейських країнах, у другій половині дев'ятнадцятого сторіччя. Поставали вони тоді в дусі позитивізму й еволюціонізму. Їхній генезис, так само, як і західноєвропейських, був пов'язаний із відходом від властивих романтизму міфологічно-порівняльних методів досліджень, званих *Comparative Mythology*, і поверненням до вивчення релігії у всіляких її проявах і аспектах [Див.: Nowaczyk M. *Zarys dziejów religioznawstwa w Polsce. Przewodnik bibliograficzny.*- Warszawa 1962; Szolc P. O. /Scholz/ *Religionswissenschaft in Polen // Numen-Leiden, 1971.- Т. XVIII.- З. 1.- S. 45-79; Poniatowski Z. The Beginnings of the Science of Religions in Poland (1873-1918) // Studia Religioznawcze.- Warszawa, 1979.- N 14.- S. 11-51; Grzymała-Moszczyńska H., Hoffmann H. The Science of Religion in Poland: Past and Present // Method & Theory in the Study of Religion.- Leiden, 1998.- S. 352-372].*

Характерною рисою польських релігієзнавчих досліджень у процесі їхнього формування був той факт, що вони поєднувалися з іншими видами науки. Впливало це як з теоретично-методологічних, так і організаційних й особистих передумов. У цей час польське релігієзнавство не мало статусу академічної науки, а тому виразниками

* ХОФФМАНН Х. – доктор філософії, професор Інституту релігієзнавства Ягеллонського університету (Краків, Польща).

його розвитку були або самоучки, а чи ж представники інших, самостійних видів науки. Далеко не завжди присвячували вони себе повністю новим захопленням, а частіше намагалися поєднати колишню свою спеціальність з релігієзнавчою проблематикою. У зв'язку з цим часто здійснювалися лише фрагментарні дослідження на стику різних наукових сфер. Ряди перших польських релігієзнавців поповнювали етнографи, антропологи, археологи, орієнталісти, педагоги, історики, філологи, у тому числі й класичні філологи.

До початку Другої Світової війни у Польщі існував дослідницький центр з класичної філології [Див.: Hammer S. *Historia filologii klasycznej w Polsce.*- Kraków, 1948; Bober A. *Wkład nauki polskiej do badań nad antykiem chrześcijańskim // Studia Theologica Varsaviensia.*- Warszawa, 1971.- Т. 9.- S. 21-50; Jurewicz O. *Z dziejów polskiej bizantynistyki // Meander.*- Warszawa, 1957.- NN 7-8.- S. 222-240; Madyda W. *Z dziejów filologii klasycznej w Uniwersytecie Jagiellońskim // Wydział filologiczny Uniwersytetu Jagiellońskiego. Historia katedr, pod red. W. Taszyckiego i A. Zareby.*- Kraków, 1964.- S. 1-94]. Його засновниками і продовжувачами дослідницьких традицій класичної літератури були такі відомі філологи, як Станіслав Шнайдер (1858-1917), Казимир Моравський (1859-1925), Вітольд Клінгер (1857-1962), Тадеуш Зелінський (1859-1944), Леон Стернбах (1864-1940), Северин Хаммер (1857-1955), Густав Пшихоцький (1884-1947), Тадеуш Синько (1877-1966), Ян Сайдак (1882-1967), Ріхард Гансинець (1888-1958), Стефан Сребрний (1890-1962), Адам Крокевич (1890-1977), Мечислав Поплавський (1893-1946), Гелена Матакевич (1906-1932), Владислав Стжелецький (1905-1967), Фелікс Куманецький (1905-1977).

У працях вищеназваних вчених можна віднайти роздуми на тему античних релігій. Особливо цією проблематикою займалися два відомі вчені – видатний знавець елліністичної епохи Тадеуш Зелінський та знаний у світі дослідник стародавньої грецької релігії Ріхард Гансинець.

Тадеуш Зелінський (1859-1944), закінчивши навчання в Лейпцизі (він, до речі, перебував у тісних стосунках з відомим латиністом Отто Рибеком), Мюнхені, Відні і Дорпате, у 1884-1914 роках працював в університеті в Петербурзі, і потім з 1920 року у Варшаві. Так само як і в Петербурзі, у Варшаві він разом із заняттями з мовознавства читав лекції з міфології, античної культури і з релігієзнавства. Крім того, він вів археологічні та філологічні дослідження в Італії, Греції, Іспанії і Північній Африці. Т.Зелінський є автором понад дев'ятисот праць, у тому числі й численних робіт релігієзнавчого характеру. Початково він писав російською мовою, але потім частина його робіт видавалася польською. Перекладали їх його учні С.Сребрний і Г.Піанко Творчості Т.Зелінського

присвячений спеціальний випуск часопису „Meander” [Pianko // Meander.- Warszawa, 1959.- NN 8-9.- S. 457-461].

У відомому німецькому часописі „Archiv für Religionswissenschaft” Т.Зелінський опублікував чималий етюд “Hermes und die Hermetik” [Zieliński T. Hermes und die Hermetik // Archiv für Religionswissenschaft.- Leipzig, 1904.- Т. 8.- S. 321-372; Zieliński T. Hermes und die Hermetik // Archiv für Religionswissenschaft.- Leipzig, 1905.- Т. 9.- S. 25-60]. Саме як знавець герметизму, Т.Зелінський був широко відомим і вагомим дослідником у релігієзнавчому середовищі, насамперед як опонент одного з видатних представників історико-релігійної школи (religionsgeschichtliche Schule) Р.Рейтценштейна (R.Reitzenstein), якому несправедливо (як це випливає зі знайдених текстів у Наг-Хаммаді) докоряли в *египтоманії* з питання про генезис герметизму. Т.Зелінський вважав, що так званий „вищий герметизм” мав свій початок у грецькому дусі. Його точка зору одержала в той час загальне визнання [Tröger K.-W. Gnoza hermetyczna // Studia Religioznawcze.- Warszawa, 1981.- N 16.- S. 165-190]. Російською мовою з герметики Т.Зелінський опублікував працю „Гермес тричі великий „суперник християнства” [Зелинский Т. Гермес трижды великий „соперник христианства” // Вестник Европы.- СПб, 1905.- № 2.- С. 696-725; Зелинский Т. Гермес трижды великий „соперник христианства” // Вестник Европы.- СПб, 1905.- № 3.- С. 244-271]. У Польщі вона відома як монографія „Hermes Trismegistos” [Замость, 1920] з циклу „Wspolzawodnicy chrzescijanstwa” /Суперники християнства/. До складу згаданого циклу ввійшли праці „Piekna Helena” /Олена Прекрасна/ [Замость, 1921], видана в Італії [Zieliński T. La bella Elena // Rivista di Studi Filosofici Religiosi.- Roma, 1923.- Т. 4.- P. 147-181], а також „Rzym i jego religia” /Рим і його релігія/ [Замость, 1920]. Остання з'явилася переробкою виданої раніше статті на ту ж тему [Зелинский Т. Рим и римская религия // Очерки Вестника Европы.- СПб, 1903.- Т. 1.- С. 5-53, 441-485; Zieliński T. Rom und seine Gottheit // Beilage zur Münchner Allgemeinen Zeitung.- München, 1903.- NN 37-39].

З багатьох робіт Т.Зелінського релігієзнавчу цінність має інший цикл – „Swiat antyczny” /Античний світ/, до якого ввійшли „Starozytnosc bajeczna” /Казкова стародавність/ [Варшава, 1930, друге видання 1957], „Grecja niepodległa” /Незалежна Греція/ [Варшава, 1933, друге видання 1937, третє видання 1958], „Rzeczpospolita rzymska” /Римська Республіка/ [Варшава, 1935, друге видання 1958], „Cesarstwo rzymskie” /Римська Імперія/ [Варшава, 1938]. Але найвагомимим у галузі релігієзнавства є цикл „Religie swiata antycznego” /Релігії античного світу/, який складається зі статей, що одержали широке визнання і видавалися не тільки в Польщі. „Religia starozytnej Grecji” /Релігія древньої Греції/

[Варшава, 1921, друге видання 1937]. Перша версія цієї праці була опублікована російською мовою в Росії в 1917 р. У 1926 р. видані її переклади французькою та англійською. „Religia hellenizmu” /Релігія еллінізму/ [Варшава 1925] вперше вийшла у світ у Петрограді в 1922 році. „Hellenizm a judaizm” /Еллінізм та іудаїзм/ [Варшава 1927]; „Religia Rzeczypospolitej Rzymskiej” /Релігія Римської Імперії/ [Zieliński T. Religia Rzeczypospolitej Rzymskiej.- Warszawa, 1933-1934.- Т. 1-2].

Релігієзнавча проблематика знаходить місце й у декількох нарисах „Ідея боголюдини в грецькій і німецькій сазі” [Зелинский Т. Идея богочеловека в греческой и германской саге // Вестник Европы.- СПб., 1910.- № 7.- С. 3-40], „Dionizos w religii i poezji” /Дионис у релігії і поезії/ [Zieliński T. Dionizos w religii i poezji // Przegląd Współczesny.- Kraków, 1923; Зелинский Т. Дионис в религии и поэзии // Русская мысль.- М., 1915.- № 7/2.- С. 1-21], „Bog i dobro. Jak moralność stała się religijna a religia moralna” /Бог і добро. Як моральність стала релігійною та як релігія стала моральною/ [Зелинский Т. Бог и добро. Как нравственность стала религиозной и как религия стала нравственной // Вестник Европы.- СПб., 1917.- № 1.- С. 113-140; Zieliński T. Bóg i dobro. Jak moralność stała się religijną a religia moralną // Przegląd Współczesny.- Kraków, 1923.- N 4.- S. 260-280], „Chrzescijanstwo starozytne a filozofia rzymska” /Стародавнє християнство і римська філософія/ [Замость, 1921], „Powstanie grzechu w swiadomosci starozytnej Grecji” /Виникнення гріха у свідомості древньої Греції/ [Zielinski, 1925.- S. 24-58], „Z zycia idei” /З життя ідей/ [серія I, Замость, 1925; серія II, Варшава, 1939], а також „La Sybille. Trois essais sur la religion antique et le christianisme” [Париж, 1924]. Зібрання творів „Religie Wschodu” /Релігії Сходу/ [Варшава, 1938], містить цікавий етюд „Elementy wschodnie w religiach swiata antycznego” /Східні основи в релігіях античного світу/ [Zielinski, 1938.- S. 437-460].

Як дослідник античних релігій, Т.Зелінський поділяв погляди неоеллінізму ХІХ століття, у тому числі й погляди Л.Менарда (L.Menarda), який ідеалізував досягнення грецької культури [Lidańska S. Louis Ménard i jego próba wskrzeszenia greckiego politeizmu // Euhemer Przegląd Religioznawczy. Zeszyty Filozoficzne.- Warszawa, 1960.- N 1.- S. 65-72]. Т.Зелінський намагався поєднати думки, пов'язані з романтичним духом тез неоелліністів, які хотіли відродження гуманітарних ідеалів грецької культури і мистецтва з досягненнями історико-релігійної школи (religionsgeschichtliche Schule). Так само, як і видатні представники цього напрямку А.Ейхорн, Х.Гункель, Р.Рейтценштейн, польський вчений хотів виділити основні (оригінальні) ідеї в окремих релігійних системах, „забруднених” черговими (ре)інтерполяціями, що нашарувалися в

результаті взаємозв'язків християнства з іудаїзмом та елліністичними релігіями.

Марними він вважав наукові дослідження проблематики генезису релігії. Крім того, вчений вважав, що лише віруючі здатні зрозуміти „суть і тасмницю релігії”. Бог, на думку Т.Зелінського, виявляється в красі, правді і добрі. Ідеальною є лише релігія, що пропорційно містить у собі всі вищезгадані елементи. Такою релігією він вважав християнство, в якому вбачав остаточну мету еволюції релігійних вірувань. В усіх його релігієзнавчих працях обстоюється теза про психологічну безперервність релігій античного світу і християнства. Завдяки цій безперервності античний світ легше прийняв християнство. На думку Т.Зелінського, древня культура була дійсним Старим Завітом християнської релігії [Zieliński T. *Religia Rzeczypospolitej Rzymskiej*.- Warszawa, 1933.- Т. 1.- S. 1-29]. Ця думка критикувалася польськими католицькими дослідниками Біблії, особливо ксьондзом С.Шидельським [Szydelski S. *Religia helleńska. Stary Testament i chrześcijaństwo // Ateneum Kapłańskie. Włocławek* 14.- 1928.- S. 1-16, 105-135, 227-247; Szydelski S. *Hellenizm a chrześcijaństwo // Ateneum Kapłańskie. Włocławek* 24.- 1938.- Т. 41.- S. 209-232, 337-351; Mieses, 1928].

Модні у двох перших декадах ХХ століття в Польщі концепції астрально-міфологічного дослідження Біблії, запропоновані А.Немосвським, Т.Зелінський вважав необґрунтованими і такими, що базуються на занадто далеких і поверхневих подібностях, які, на думку А.Немосвського, простежуються між окремими біблійними сценами і визначеним сузір'ям [Zieliński T. *Andrzej Niemojewski: Biblia a gwiazdy // Przegląd Warszawski*.- Warszawa, 1924.- Т. 2.- N 32.- S. 304-305; Zieliński T. *Hellenizm a judaizm*.- Warszawa, 1930.- Т. 2.- S. 270-271; Zieliński T. *September // Gazeta Polska*.- Warszawa, 1934.- N 232].

Варто нагадати, що в 1923 році Т.Зелінський представляв (разом з Я.Ст.Бистроном, С.Чарновським та В.Буглем) польське релігієзнавство на Міжнародному Конгресі історії релігій у Парижі. На Конгресі вчений виступив з доповіддю „*Les origines de la religion hellénistique*” [Zieliński T. *Les origines de la religion hellénistique // Revue de l'histoire des religions*.- Paris, 1923.- S. 1-20].

Що стосується досліджень Т.Зелінським римських релігій, то слід наголосити, що саме він накреслив лінії розвитку цих релігій, виділив їхні первісні форми („рудиментарні мотиви”), а також ті трансформації, яким піддавалися під їхнім впливом релігії етрусків, греків і різних племен Східної Азії і християнство.

Тадеуш Зелінський, безумовно, належав до числа найвсебічніших і найоригінальніших дослідників античності свого часу. Міру його

всесвітньої популярності визначають членства у багатьох вітчизняних і міжнародних академіях наук, товариствах і наукових організаціях, а також звання почесного доктора ряду Університетів, а саме: Кракова, Варшави, Познані, Львова, Вільнюса, Афін, Брно, Оксфорду, Брюсселя, Гронінгдза та Парижу, а також той факт, що в двадцяті роки він був неодноразовим кандидатом на Нобелівську премію в галузі літератури.

До відомих учнів Т.Зелінського, що теж займалися дослідженнями в області релігієзнавства, належать Станіслав Поплавський, Стефан Сребрний, Владислав Стжелецький, Лідія Винничук.

Ріхард Гансинець /Ryszard Gansiniec [Ganszyniec, Ganschinietz] / (1888-1958), незважаючи на те, що так само як і Т.Зелінський був за освітою класичним філологом, крім мовознавства, захоплювався також філософською проблематикою. Після навчання в Місіонерському домі ксьондзів-вербистів у Нисе, де він закінчив гімназію, Р.Гансинець був направлений на дворічні курси з богослов'я в Місіонерській дім Св.Габриеля у Медлінг /Modling/, що розташовувався недалеко від Відня. Р.Гансинець слухав лекції самого В.Шмідта, який розбудив у ньому захоплення до порівняльного релігієзнавства та етнології. Священиком він не став, але продовжував навчання на філологічному факультеті в області класичної та німецької філології в Мюнстері /Munster/ і Берліні в знаменитих професорів Х.Дельса, В.Кролла, Е.Меєра, Є.Е.Нордена, У. фон Віламмовітз-Меллендорффа, а також у галузі теології (за фахом протестантська теологія) і релігієзнавства у відомого представника історико-релігійної школи (religionsgeschichtliche Schule) Х.Гресманна. Бів відвідував також у лекції А. фон Харнака, налагодив наукові зв'язки з іншими відомими представниками згаданої галузі релігієзнавчих і біблеїстичних досліджень. До них належали зокрема В.Буссет, Х.Гункель, В.Хейтміллер.

Р.Гансинець працював професором в Університетах Познані і Львова, а після Другої Світової війни також в Університетах Вроцлава і Кракова. У 1952 р. став членом Польської академії наук (PAU).

Р.Гансинець займався широкою видавничою діяльністю. Він був засновником видавництва „Filomata”, в якому працював редактором наукових часописів „Przeglądu Klasycznego”, „Kwartalnika Klasycznego”, „Przeglądu Humanistycznego” і популярних часописів для молоді („Filomaty” і видаваної латинською мовою „Palaestry”), а також видавав серію публікацій, присвячених здебільшого старожитності та польському гуманізму [Lechicki Cz. 70-lecie prof. Ryszarda Gansińca // Eucher. Przegląd religioznawczy.- Warszawa, 1958.- N 1.- S. 3-7; Lechicki Cz.

Ryszard Gansiniec jako religioznawca // *Studia Religiosa*.- Kraków, 1978.- Z. 3.- S. 123-144]. Крім того, у нього була наукова поліграфія у Львові.

Релігієзнавчі захоплення Р.Гансинця зосереджувалися на проблематиці ранньої історії грецької релігії, етнології (головним чином теорії магії), а також на проблематиці раннього християнства. Серед його праць треба відзначити наступні: „Das Rationale im Glauben und Ritius” [Див.: Ganschinietz R. Das Rationale im Glauben und Ritius // *Historisch-politische Blätter*.- München, 1915.- Т. 15], у польському перекладі „Czynnik racjonalny w wierze i obrzędzie” /Раціональний фактор у вірі й обряді/ [Ganschinietz R. Czynnik racjonalny w wierze i obrzędzie // *Lud.-Lwów*, 1922.- Т. 21], „Der Ursprung der Zehngebote tafeln” [Ganschinietz R. Der Ursprung der Zehngebote tafeln // *Archiv für Religionswissenschaft*.- Leipzig, 1923-1924.- Т. 22.- S. 19-20], „Studia do dziejow magii. I. Pas magiczny” /Дослідження з історії магії. I. Магічний пояс/ [Львів 1922], „Pas czarowny” /Чарівний пояс/ [Ganschinietz R. Pas czarowny // *Lud.-Lwów*, 1924.- Т. 23.- S. 1-131], „Pierscien w wierzeniach ludowych starożytnych i średniowiecznych” /Перстень у народних повір'ях жителів стародавності і середньовіччя/ [Ganschinietz R. Pierscień w wierzeniach ludowych starożytnych i średniowiecznych // *Lud.-Lwów*, 1923.- Т. 22.- S. 33-62], „O historii religii greckiej” /Про історію грецької релігії/ [Ganschinietz R. O historię religii greckiej // *Przegląd Historyczny*.- Warszawa, 1926-1927.- Т. 26.- Z. 2.- S. 182-195, 280-281], „Krystalomancja” /Кристаломанція/ [Ganschinietz R. Krystalomancja // *Lud.-Lwów*, 1954.- Т. 41.- S. 257-339], „Eucharystia w wierzeniach i praktykach ludu” /Євхаристія у повір'ях і народних обрядах/ [Ganschinietz R. Eucharystia w wierzeniach i praktykach ludu // *Lud.-Lwów*, 1957.- Т. 44.- S. 75-115], а також „Postrzyżyny w kulturze śródziemnomorskiej” /Постриг у середземноморській культурі/ [Ganschinietz R. Postrzyżyny w kulturze śródziemnomorskiej // *Lud.-Lwów*, 1961.- Т. 47.- S. 49-148]. У першому після Другої Світової війни польському (позаконфесійному) „Zarysie dziejow religii” /Нарисі історії релігії/ опубліковані були статті Р.Гансинця, присвячені єгейській, грецькій, етрусській і римській релігіям.

Мірою міжнародної популярності Р.Гансинця як знавця стародавніх релігій, проблематики магії і методик пророкування є той факт, що він співробітничав з багатьма релігієзнавчими часописами (наприклад, з лейпцігським „Archiv für Religionswissenschaft”). Крім того, відомий латиніст В.Кролл попросив Р.Гансинця підготувати сорок статей для „Realencyklopadie der klassischen Altertumswissenschaft Pauly-Wissowa” (Adamos, Adventus, Jaldaboath, Israel, Katabasis, katoptromanteia, Koskinomanteia, Kraniomanteia, Krithomanteia, Lekomanteia, Ringe im dem Folklor, Ritus, Sacer, Stichomanteis).

У рамках дидактичної діяльності Р.Гансинець часто читав лекції з релігієзнавчої проблематики [Lechicki Cz. Ryszard Gansiniec jako religioznawca // *Studia Religiológica*.- Kraków, 1978.- Z. 3.- S. 130]. Тематично вони були пов'язані з трьома галузями: історією грецької та римської релігій (у тому числі з проблематикою містерії), історією магії і дивінації в старовину, історією старохристиянської літератури і генезисом християнства. Сферою особливих його захоплень були дослідження, присвячені Євангелію від Івана. Р.Гансинця не задовольняв лише головний сюжет теми доповіді. Він розглядав його в широкому порівняльному контексті. Тому можна сказати, що львівська кафедра класичної філології Р.Гансинця була в період між Першою і Другою світовими війнами однією з небагатьох у Польщі світських академічних установ, що мала великий ухил до релігієзнавства.

Релігієзнавчі захоплення Р.Гансинця зосереджувалися навколо релігій стародавнього світу. Він дуже цінував шведського знавця цих проблем М.П.Нілсона, з яким почав листуватися, а після Другої Світової війни навіть переїхав до нього в Лунд /Lund/.

Р.Гансинець був захисником вузько історичних релігієзнавчих досліджень, які, на його думку, давали можливість найглибшого вивчення стародавніх релігій. Крім того, вони відбивали передумови Дюркгеймівського /E.Durkheim/ соціологізму. Відповідно до його поглядів, культ вважався суттю релігії. Визнаючи заслуги Т.Зелінського, якого він вважав найвідомішим польським класичним філологом, Р.Гансинець водночас критикував його праці, присвячені античним релігіям. Виходячи з пошанованого ним історизму, він дорікав Т.Зелінському в надмірному підході з психологічної точки зору [Lechicki Cz. Ryszard Gansiniec jako religioznawca // *Studia Religiológica*.- Kraków, 1978.- Z. 3.- S. 136-137].

Особливо багатьох зусиль коштували Р.Гансинцю геортологічні дослідження, в яких він підкреслював суспільний характер античних свят. На його думку, замість міфологічного способу пояснення древніх свят, належить вести строго соціологічні дослідження. Цій проблемі він присвятив окрему статтю – „Spoleczny charakter swiat starozytnych” /Суспільний характер стародавніх свят/ [Ganschinietz R. Spoleczny charakter swiat starozytnych // *Meander*.- Warszawa, 1962.- NN 4-5.- S. 216-225], в якій захищав тезу, що античні свята були суспільно глибоко обґрунтованими. Зрештою, він прийшов до висновку, що релігійна сфера, особливо культ окремих божеств, є вторинною, другорядною проблемою. Як у грецькій релігії, так і в римській, він бачив сонм фігур, що вважалися релігієзнавцями як божества, але насправді вони були лише епонімами до визначених свят.

Іншою важливою сферою захоплень Р.Гансинця була проблема первісного християнства і його генезису. Дослідник цінував досягнення ліберальної протестантської біблеїстики, тези якої часто популяризував у своїх працях, за що часто зазнавав критики з боку католицьких теологів (ксьондз С.Шидельський, архієпископ Й.Бильчевський, архієпископ Й.Теодорович).¹ Варто також нагадати, що серед біблеїстів він цінував праці провідного представника католицького модернізму А.Луаси /A.Loisy/, поборника есхатологізму в біблеїстиці. На польському ґрунті тези астрально-міфологічної школи він вважав фантазією. Для Дому імені Міановського Р.Гансинець дав негативну рецензію на багатотомний астрально-міфологічний синтез А.Чубринського, хоча автора вважав сумлінним і працьовитим дослідником.

Ученицею Р.Гансинця була померла в молодому віці Гелена Матакевич. Як майстер, Р.Гансинець впливав на відомого польського популяризатора грецької і римської міфологій Яна Парандовського, а також – до початку Другої Світової війни в Польщі – всебічного дослідника буддизму та релігій Індії Станіслава Шеєра /S.Schayera/.

Підсумовуючи сказане про внесок у релігієзнавство відомих польських класичних філологів Т.Зелінського і Р.Гансинця, які дуже плідно працювали в першій половині ХХ сторіччя, слід зазначити, що, хоча їхня дослідницька праця була спрямована передусім на літературознавчі і мовознавчі проблеми, вони водночас, як дослідники античних релігій, стали визнаними вченими-релігієзнавцями і то не тільки в Польщі, але й у світовій науці.

¹ Сварка відбулася на основі статті „Ewangelia Bozego Narodzenia” опублікованої Гансинцем у “*Slowo Polskie*” (Lwow, 1922.- nr. 300.- S. 185). Це був скорочений варіант доповіді, прочитаної в Польському філологічному товаристві. Думка, що євангельське свідчення про Різдво Христове набагато старше і вже відоме мешканцям Далекого Сходу викликало скандал. Реакція офіційної влади Костьолу була причиною звільнення з посади головного редактора “*Slowa Polskiego*” В.Мейбаума. Ксьондз С.Шидельський дорікав Гансинцю в тім, що той ставиться до Євангелії по-більшовицькому [Див. про дискусію: Lechicki Cz. Ryszard Gansiniec jako religioznawca, // *Studia Religioologica*.- Kraków, 1978.- Z. 3.- S. 127-131].

ПРО РОЛЬ СОЦІАЛЬНИХ ЧИННИКІВ У ФОРМУВАННІ ДАВНЬОУКРАЇНСЬКОЇ МІФОЛОГІЇ

Постулат про визначальну роль соціальних факторів у формуванні способу життя, створенні духовного клімату і загалом смислового поля культури давно і міцно увійшов у нашу літературу як загально визнаний. Водночас варто відзначити ту обставину, що поширеність застосування цієї категорії в дослідницьких працях часто-густо сусідить з її змістовною розмитістю, невизначеністю. Річ у тім, що категорія „соціальні фактори” або „соціальні чинники” – це загальник, абстракція, яка в різних культурних системах та неоднакових історичних ситуаціях уприсутнює себе дуже несхожими між собою явищами.

Особливо це актуально для народів стародавніх культур. Так, для осілих племен визначальними соціальними чинниками формування духовності будуть, з-поміж інших, визначена територія з її ландшафтом, кліматом, родючістю, а також тяглість технологічних, писемних (ширше – мовних) традицій. Історія давньоєгипетського й давньо японського суспільств переконливо це засвідчує. Натомість кочові племена потребували в духовній площині збереження старих тотемних уявлень, в соціально-політичній сфері – утримання стабільності правлячого клану й виплеканих ним структур, а в духовно-політичній царині – культивування ідеї завоювання степових просторів і об'єднання кочових суспільств під однією рукою [Див.: Прицак О. Походження Русі // Хроніка 2000.- 1992.- №1.- С. 28-32]. Водночас й ієрархія в системі факторів, що лежать в осерді прогресу суспільності народів, які виявились втягненими в культурно-історичну орбіту розвитку інших народів, буде присутньо інакшою, аніж у тих, які історично тривалий час спирались на власні традиції. Ось чому до питання про роль соціальних чинників у розвитку духовної сфери суспільств треба підходити з чітким дотриманням критерію історичності.

Все сказане вище повною мірою причетне й до процесів формування духовності в давньоукраїнському суспільстві. В наукових та публіцистичних працях з цієї проблематики соціальні фактори теж, як правило, розглядаються в їх загальних визначеностях, а механізм впливу цих факторів на духовні утворення береться з боку сутнісних характеристик. В цій статті подається спроба накреслити абрис конкретно-історичного підходу до проблеми.

Які ж фактори здобули собі визначальні опорні точки в способі життя далеких предків сучасних українців, зумовивши специфіку їх

духовного життя на багато століть?

З-посеред найважливіших назву насамперед такі:

- землеробство (і, що особливо важливо, хліборобство, тобто вирощування злакових культур як головних культур споживання) як основа господарських та культурно-духовних стосунків;
- засаднича роль чоловічих союзів (Mannerbunde), жіночих громад (Weiberbunde) та сім'ї в соціальній структурі суспільства;
- специфічна форма відносин „людина – боги (Бог)” в системі світоглядних уявлень.

Кожен з цих факторів потребує ґрунтовного, розлогого викладу. І оскільки з усіх перерахованих вище трьох факторів підставовим щодо інших виступає перший, то в цій статті дослідження й обмежиться ним. Отож прослідкуймо, який же вплив на спосіб життя й духовну творчість виявляє спосіб господарювання (хоч, безперечно, виявлення й дискурс цього впливу створює собою лише необхідну для викладу абстракцію, бо в дійсності відбувається складний *взаємовплив* обох суспільних структур – економічної й духовної).

Якщо в господарці етносу основне місце посідає землеробство, витіснивши на периферію інші види діяльності, то структура саморегуляції суспільних відносин та духовні явища, що її втілюють, набувають специфічних рис. Сама природа землеробства вимагає стійкої гармонії елементів власної діяльності людини з обробітку ґрунту з елементами тваринництва, збиральництва. Земля в своїй відтворювальній функції вимагає удобрення. Для цього потрібні одомашнені тварини, а вони потребують рослин і води для споживання. А для збереження водного запасу потрібні насадження. Тож землероб дуже рано починає вбачати запоруку власного добробуту в спорідненості зі світом фауни, флори, із землею взагалі. Він віддавна усвідомлює світ як єдиний організм, в якому він сам, рослини, тварини, земля – все займає належне їм місце і все природним чином споріднене між собою.

Цей факт немало допоможе нам у спробі зрозуміти походження низки текстів українських замовлянь і колядок, а також висвітлить прихований зміст деяких давніх обрядодій. Погляньмо, до прикладу, на текст ось цієї колядки:

„Ой наш братчику, сідай коло нас,
 Будем тобі гарно співати,
 Гарно співати та колядувати.
 Сідай коло нас і не сам з собою,

Й не сам з собою та й із газдинькою,
 Та й з газдинькою, та й із діточками.
 Та й з діточками та з овечками,
 Та й з овечками та з коровками,
 Та з коровками і з кониками.
 Та з кониками, та із пчілками,
 Із судинкою, із маржинкою” [Щедрий вечір
 (колядки, щедрівки, засівалки).- К., 1992.- С. 7].

Колядка тут виконує ту ж роль, що й замовляння і, очевидно, первинно становила собою сакральний текст якоїсь обрядодії. Вона покликана уберегти господарство й самих господарів. В цьому тексті для нас цікавий статус господарів. Вони виступають тут невіддільно від свого господарського оточення.

Це ж саме бачимо і в деяких обрядах. На Святий Вечір (про це пишуть П.Чубинський, І.Нечуй-Левицький, К.Сосенко, О.Воропай) за звичаєм уся худоба мусить бути вдома в загороді і теж „брати участь” у святі. А К.Сосенко відмічає, що хліб-коляда, кутя (пшениця і мед) означають, що „святоче сполучення ... є висловом ідеалу первісного рільника й пасічника разом і вважається народом колядою у власному розумінні цього слова” [Сосенко К. Культурно-історична постать староукраїнських свят Різдва і Щедрого Вечера.- Львів, 1928.- 82]. В інших колядках, де йдеться про появу найперших рослин, теж мовиться саме про ті рослини, котрі є головними як у хліборобстві, так і в скотарстві. Але ось вже в багатьох замовляннях (як явищі загалом архаїчнішому за обрядові пісні, втім числі й за колядки та щедрівки) цього мотиву просто немає, людина в них існує ніби сама по собі. Такий підхід характерний для доземлеробських способів життя й світовідчування.

Але й сама вказівка на землеробський характер цивілізації ще далеко не все прояснює. Землеробство формує кілька різновидів цивілізаційних систем, залежно від конкретного способу організації виробництва головних продуктів харчування. Ця залежність привертала увагу ще Ш.Монтеск’є та П.Гольбаха і була ґрунтовно прослідкована у другій половині двадцятого століття Ф.Броделем (Braudel (1902-1985)). Висліди його розвідок переконують, що перехід людства до землеробства означає одночасно і вступ його у фазу своєрідної „рослинної цивілізації”, в якій ритм життя соціальних груп, способи їх зв’язку із зовнішнім світом, організація внутрішньої соціальної структури, форм обрядовості виявляються значною мірою детерміновані умовами, що викликані вирощуванням тієї чи іншої рослини, котра стає головною в харчуванні й

системі господарювання. На переконання Ф.Броделя трьом рослинам судилось відіграти таку визначну роль в кількатисячолітній історії людства – пшениці, рису й кукурудзі. Монополія однієї з них в агрокультурі та споживанні конкретного народу настільки „... Глибоко організовує матеріальне, а часом і психічне життя людей, що створюються майже незворотні структури” [Бродель Ф. Матеріальна цивілізація, економіка і капіталізм. Т.1: Структури повсякденності: можливе і неможливе.- М., 1966.- С. 118].

Український етнос належав і належить до того пагону цивілізації, основними рослинами господарського життя якого були пшениця, ячмінь і просо [Грушевський М. Історія України-Руси в одинадцяти томах, дванадцяти книгах.- К., 1993.- С. 247]. Пшениця ж диктує специфічні умови соціального розвитку. На відміну від рису вирощувати пшеницю на одній ділянці кілька років поспіль неможливо. Вона також має низьку врожайність і при традиційній агрикультурі в більшості випадків не створює достатку. Тому, по-перше, площі під пшеницю при традиційній агрикультурі постійно треба було розширювати (а якщо сусідні землі були вже зайняті, треба було відкочувати або зганяти зі своїх місць сусідів); створювалась велика залежність від інших злаків та від тваринництва. Сезонність в догляді за пшеницею не вимагає такої кількості постійної праці як при вирощуванні рису, а тому можна було в певний час відволікати велику кількість людей на воєнні походи. До того ж, вирощування пшениці можливе при докладанні індивідуальних або сімейних зусиль і не потребує складних гідротехнічних споруд та спільних зусиль великих мас людей, як то буває при культивуванні рису, а значить до пори не вимагає скупченості населення і централізованої держави.

Окрім цього існували й певні відмінності в способі ведення хліборобського господарства на території Західної Європи і в Україні. Це також відбилось на економічному, політичному й духовному житті людей. Бідність ґрунтів у Західній Європі тривалий час не дозволяла створити ситуацію, коли б в одному районі можна було бути багатим на худобу і одночасно вирощувати велику кількість злаків. Цього добивались, застосовуючи нові способи ведення господарства.

На території України ця проблема не виникала, бо завжди було вдосталь родючого чорнозему. В Західній Європі не було змоги безперервно розширювати площі під посів. Тому в Англії й Нормандії вже в XIV ст. здійснювали три оранки ґрунту на рік, тут також рано ввели двопільну й трипільну систему сівозміни. А оскільки невдовзі й це не забезпечувало необхідного добробуту, то вони відмовились від парів й інтенсифікували процес відновлення органічних та мінеральних речовин

грунту, освоювали невіддзя для випасу тварин, тобто здійснювали глибоке окультурювання всієї території. На землях же України можна було постійно експлуатувати все нові й нові родючі землі і не надто перейматись справами вдосконалення технологій. „Селяни виявляли активність тільки у зв'язку з землею: коли можна було поширювати рілля, вони ставали завзятими колонізаторами, з енергією скорочували ліси й зачорнювали степи”, - писав І.Крип'якевич (1886-1967) [Крип'якевич І. Історія України.- Львів, 1990.- С. 105]. Все це вкорінилось в плоть і кров предка українця, зумовило специфічну модель соціального розвитку і відбилось на його духовному образі.

Помірний клімат унеможлилював часті екстремальні ситуації, пов'язані зі спустошливими бурями, повенями, зливами, які здатні були за кілька годин приректи багату людину на голодну смерть. Тому в нас не було такої застрашеності людини перед невмолими й жорстокими богами, що втілювали собою сили природи, як це було, наприклад, в Месопотамії. У нас не сформувались уявлення про світові сили, сутність яких годі було навіть розпізнати, а не те, що впливати на них.

Зате предки сучасних українців з надлишком зазнали руйнівного впливу непередбачуваності, спричиненої геополітичним фактором – нападами номадних племен. Нашестя сприймалось як щось алогічне й імморальне. Це спричинювало й певні модифікації в світогляді.

У цьому плані хотілось би зупинитись на проблемі майже зовсім не висвітленій в нашій літературі – співвідношення і співзалежності способів господарювання і домінування в світобаченні того чи іншого елемента дорелігійного світогляду.

Відомо, що основних таких елементів налічується чотири: анімізм, тотемізм, фетишизм, магія. В культурі різних народів співвідношення між цими елементами було різним. В цій статті зроблено спробу довести, що існують закономірності між орієнтаціями на той або інший з вищенаведених елементів та способом життя і господарювання, а також розкрити специфіку деяких рис давньоукраїнської міфології, спираючись на ці закономірності.

Фетишизм – як один із видів індивідуалізації вірувань – найповніше відповідає способові життя соціуму на стадії мисливства, рибальства чи збирання плодів. Об'єктом харизми тут виступає виключно людина, а не плоди, які вона збирає, чи звірі, на яких вона полює. Що більше, якщо мисливець полює на хижого звіра, то він просить у вищих сил допомоги в боротьбі проти цього звіра і протиставляє себе звірові (якщо, звісно, цей звір не є родовим чи племінним тотемом). Тексти українських і російських замовлянь на вдале полювання переконливо це підтверджують.

Зовсім інша картина вимальовується при погляді на еволюцію вірувань народів землеробських культур. Самі умови виживання не дозволяють людині в уявленнях обмежити харизму тільки собою. Без благополуччя тварин, яких людина споживає і якими працює, без родючості землі, без росту злаків та інших рослин вона просто не виживе. Це вже не могло бути аналогом уявлення африканця про амулет, який він шанував, обожнював, але й міг безжалісно понівечити й викинути, коли той виявлявся безсилим і не допомагав.

Сам спосіб хліборобського життя, взаємозалежність людини, землі, рослин, тварин, птахів зумовила й відчуття єдності людини з цими факторами перед лицем вищих сил. Маємо силу-силенну текстів замовлянь, молитов, щедрівок та інших обрядових пісень і дій, в яких випрошується благословення божества, богів чи Бога для поля, бджіл, злаків, дерев, худоби. Більше того, інколи людина намагається спрямувати дії вищих сил на природно-господарські явища тими ж прийомми, які вона застосовує й при лікуванні людей.

Так, в замовлянні на посадження рою у вулик є такі слова: „Не я тебе саджаю, саджають тебе білі зорі, рогагогий місяць, ясне сонечко”. Все точнісінько так, як примовляють, проганяючи уроки в дітей.

Згідно з уявленнями хлібороба, у навколишній фауні й флорі втілене таке ж життєтворче, могутнє і водночас вразливе й примхливе начало, як і сама людина. Тому й сформувався в українців закономірний синтез культу померлих предків з одухотворенням навколишньої природи й божеств аграрної магії. Духи річок, гаїв не розглядалися як якісь кишенькові божества-допомагачі. В них вбачали духів померлих могутніх предків, а згодом – іноформи людини (здаймо відому купальську пісню про дівчину-утопленицю, волосся якої стало кронами верб, руки – верболозами, ноги – сомами).

Тотемізм виявляється найадекватнішою формою цих уявлень. Тому закономірним було його переважання в системі елементів світогляду східних слов'ян. Цим пояснюється те, що в колядках, купальських чи обжинкових піснях ми найчастіше зустрічаємо релікти саме тотемних вірувань.

Окрім того, благословення й допомога вищих сил для хлібороба мусила втілюватись в цілком зримі конкретні форми (дощ, сонце, сніг, тепло) – ті форми, кожна з яких сама по собі являла грізну й могутню силу. Хлібороб неодноразово мав нагоду переконатися в тому, що порушення гармонії у дії цих сил обертається для нього трагедією. Життєдайне сонце, якщо його не змінить вчасно дощ, спалює врожай; дощ, якщо він довго не поступається сонцю, затоплює посіви; земля з невідомих причин починає родити все гірше... Як тут не уявити собі бога

сонця, бога дощу, Матір-Сиру землю як автономні божества, що можуть і дружити, і ворогувати між собою!

Землеробство стало однією з підставових складових і оригінального типу самоусвідомлення народу: через землю, на якій живе і з якої живе людина. Від архетипічно-міфологічного образу Матері-Сирої землі в замовляннях до ототожнення держави, Батьківщини із землею в "Слові о полку Ігоревім" та до ідеї землі, в яку „... вросла душа українського селянина..." в літературі XIX-XX ст. чи в історіософських розмислах В.Пачовського або В.Липинського.

Зі всього цього й розвинувся той пантеїзм східних слов'ян, про який так багато розказано й написано.

Окрім того, вирощування злаків на великих площах чорнозему найкраще було здійснювати сім'єю, а не всією общиною. Сім'я, отже, навіть самими умовами виробництва висувалась на перший план в структуризації суспільства. Тому так багато містерій і свят в українців носили сімейний характер. Навіть культурного героя починають переосмислювати як визначальника сім'ї (Дідух). Велика частина магічних дійств і текстів, їх словесного супроводу мають своїм об'єктом сім'ю (колядки, щедрівки, на відміну від купальських пісень, гаївок). Такі установки переносились і на космогонічні уявлення: Сонце, Місяць, зорі стали вважатися небесною сім'єю. А звідси – переорієнтація й земних стосунків: „... Ясний місяць – пан господар, ясне сонце – його жона, ясні зірки – його діти...”.

Як бачимо, взаємодія соціальних та духовних факторів носила в давньоукраїнській міфології досить складний і специфічний характер. Детальне, всебічне вивчення цієї проблеми ще попереду. Але вже зараз можна говорити, що розкриття механізму цієї взаємодії проливає світло на багато питань в царині нашої сьогоднішньої політичної культури, естетичних уподобань і суспільних орієнтацій.

СТРУКТУРА ТА ОБРАЗ АНТИСВІТУ В ЯЗИЧНИЦЬКІЙ УЯВІ СХІДНИХ СЛОВ'ЯН

Зрозуміти повною мірою духовність українського народу, його ментальні особливості без детального дослідження його язичницького підґрунтя, зокрема уявлень про потойбічний світ, практично неможливо. Важливе місце в слов'янському язичницькому міфі про потойбічний світ посідають уявлення про „антисвіт” – місце де на думку наших предків мешкали кістки спалених небіжчиків. Таким чином, метою даної статті є дослідження архаїчної основи духовності сучасної української нації.

Між тим, тема уявлень східних слов'ян про „антисвіт” майже не досліджена у вітчизняних наукових працях. Об'єктом уваги дослідників стали лише деякі аспекти даних вірувань. Так, у монографії М.В. Поповича „Мировоззрение древних славян” були розглянуті такі категорії язичницької світоуяви, пов'язані з уявленнями про „підземний світ мертвих”, як „порядок та хаос”, „тіло та дух”, „світ людей і світ богів” [Попович М.В. Мировоззрение древних славян.- К., 1985.- С. 46-107].

У монографії Ю.Писаренка „Велес – Волос в язичницькому світогляді давньої Русі”, як одну з головних проблем, було проаналізовано генетичний зв'язок між культом Велеса та уявленням про „світ мертвих” [Писаренко Ю.Г. Велес-Волос в язичницькому світогляді давньої Русі.- К., 1997.- С. 49-51].

Проблема символіки смерті в архаїчній уяві східних слов'ян-язичників стала об'єктом уваги також сучасних російських дослідників, зокрема М.Киселева [Киселева М.О. Мера и вера // ВФ.- 1995.- №8.- С. 103-123], В.Гуляєва [Гуляев В.И. Погребальная обрядность: структура, семантика и социальная интерпретация // РА.- 1993.- №1.- С. 76-77], В.Мельника [Мельник В.И. Погребальный обычай и погребальный памятник // РА.- 1993.- №1.- С. 94-98], В.Ольховського [Ольховский В.С. Погребальная обрядность. (Содержание и структура) // РА.- 1993.- №1.- С.127-136].

Аналіз писаних, археологічних та етнографічних джерел дає можливість з впевненістю стверджувати, що антисвіт в уяві наших предків починався одразу за кордонами поховання. Навіть сама

* КОЗЛОВ М.М. – здобувач Інституту історії НАН України, викладач кафедри філософських дисциплін Миколаївського державного педагогічного університету.

процедура „проводів в останній шлях” небіжчика означала у язичницькому розумінні давніх слов’ян обмеження покійника, його ізоляцію від світу живих людей. Показовою в цьому відношенні є етимологія польського терміну „nochowac” та чеського „nochovat” у значенні „схоронення”, „замкнення мерця” [Bylina Stanisław. Słowiański świat zmarłych u shyłku poganstwa wyobrazene nia przestrzenne.- Warszawa, 1994.- С. 13].

Смерть язичниками ототожнювалася з кордоном. Вона знаходилася десь на межі світу живих та світу мертвих людей. Кордон між „реальним світом” та „світом мертвих” проходив на думку східних слов’ян, за сакральним колом, яке відділяло „білий світ” від поховань.

У східнослов’янських племен існували різні форми огороження поховань від „білого світу”. Так, наприклад, новгородські сопки оточувалися колом, яке викладалося з валунів та дерева в основі курганів. Подібні факти зафіксовані дослідниками також при розкопках поховальних пам’яток кривичів [Третьяков П.Н. Финно-угры, балты и славяне на Днепре и Волге.- М.-Л., 1996.- С. 127]. По краях деяких курганів волинян, древлян, полян, дреговичів знайдені залишки спалених колод, або просліджуються канавки з залишками деревинної огорожі [Москаленко А.Н. Славяне на Дону (Боршевская культура).- Воронеж, 1981.- С. 124].

У даному звичаї відбилася загальна індоєвропейська ідея захисного кола-кордону між двома світами. Окреслений сакральним колом простір – інший простір, ніж той, що зовні. Це – нібито два вкладених один до одного просторів: ті, що зовні, не бачать тих, що у замкненому колі [Попович М.В. Вказ. праця.- С. 52].

Порушення просторового табу вважалося за велике святотатство. Той, хто самовільно переходив кордон між двома світами ставав „чортом”. Праслов’янське „чорт” означає „проклятий”, або той, що перейшов межу. Порушник мав відчутти на собі негайну кару з боку „потойбічного світу”. Прикладом цього може стати легенда про смерть київського князя Олега, що подана у „Повісті временних літ” під 911 р.: Київському князю була завбачена смерть від свого коня. Повірівши волхвам, київський володар відмовився від свого потенційного вбивці: „бе бо впраше волхвовъ [и] кудесникъ (Олег-Авт.): от чего ми є смерть. и рече ему кудесникъ один кнже конь ежи любиши и ездиши на нем от того ти оумрети. Олегъ приим въ оуме си ре николиже вся де на нь не вижю є боле то. и повеле корми [и] не водити є к нему...”. Дізнавшись про смерть свого кращого коня князь побажав побачити його залишки й, підступивши до кісток мертвої тварини, „посмеяся и вьступи (йому –

Авт.) ногою на лобь...”[Повесть временных лет / Под ред. и с пред. В.П. Адриановой-Перетц.- М.-Л., 1950.- С. 29-30].

Олег порушив цілісність мертвих кісток й цим зламав кордон між світом живих і світом мертвих. Це „кощунство” (від давньослов’янського „кошь”, „кошь”- у значенні „кістка”) й привело князя до загибелі. Мертві кістки Олегового коня вже до відвідування їх колишнім господарем стали мікромоделлю „антисвіту” і тому далеко не випадково знаряддя кари за вчинок Олега – змія вилізла саме „зо лоба” мертвої тварини. Змія в даній легенді символізує смерть у формі покарання за порушення язичницького табу і являє собою один з варіантів так званої „навьєї кісточки” – героїні багатьох слов’янських легенд.

Причиною багатьох епідемій, голоду, стихійних лих наші пращури вважали порушення кордону між двома світами та втручання у людське життя покійників. Автор „Повісті врем’яних літ”, наприклад, описуючи мор, який мав місце у Полоцьку близько 1092 р., пояснив цей факт масової загибелі людей тим, що „навьє” (мерці) б’ють полочаны...”[Повесть временных лет.- С. 206].

Можливий висновок, що у кордонах сакрального кола кальциновані кістки мерця в свідомості наших пращурів продовжували існувати в місці поховання. Виготовлення нашими пращурами-язичниками дерев’яних споруд-домовин, які імітували своєю конструкцією житло живих людей прямо пов’язане з ідеєю другого, після-смертного життя [Рыбаков Б.А. Язычество древних славян.- М., 1948.- С. 57]. Показовою є у цьому відношенні єдність старослов’янського терміну „дім” у значенні „житло” і сучасне українське „домовина”(діалектне псковське та орловське „домовьє”) – у значенні „гроб”, „труна” [Даль В.И. Толковый словарь живого Великорусского языка.- М., 1978.- Т.1.- С. 466].

Поховальні споруди-домовини з дерева різних форм та розмірів зафіксовані археологами під час розкопок могильників у IX-X ст. на всій східнослов’янській території. Особливо ця риса поховальної обрядовості була притаманна носіям так званої боршівської культури та в’ятичському населенню Верхньої Оки [Винников А.З. Славянские курганы лесостепного Дона.- Воронеж, 1984.- С. 156-158].

Найбільш розповсюдженим інвентарем у давньослов’янських язичницьких похованнях були горщики та миски з їжею. Цей факт можна з’ясувати „потребою” мерців у їжі та напоях. Крім того, у могильниках східних слов’ян зустрічаються залізні ножі, кресала різних форм та кремені до них, терези та шальки, замки, пряслиця, серпи, голки, шильця, рибальські крючки і т.п. [Моця А.П. Погребальные памятники южнорусских земель IX-XIII вв.- К., 1990.- С. 36-38]. В курганах

Приладожжя біля залишків покійників зустрічаються залізні тарілки та сковороди, що також символізувало образ вічного будинку [Русские древности в памятниках искусства издаваемые графом И. Толстым и Н. Кондаловым.- Вып. 5.: Курганные древности и клады до монгольского периода.- СПб., 1889.- С. 56].

Померлих представників східнослов'янської еліти, згідно з даними розкопок так званих „дружинних” поховань з Шестовицького, Гньоздівського могильників, некрополя міста Києва намагалися забезпечити навіть предметами для розваги – скляними шахами, гральними кістками [Корзухина Г.Ф. Из истории игр на Руси // СА.- 1963.- №4.- С. 89].

Асоціація поховання померлого з домом мертвих зустрічається у деяких письмових джерелах. Арабський автор X ст. Ібн-Даста назвав поховання знатного русича „будинком” [Ибн-Даста. Книга драгоценных сокровищ // Сказания мусульманских писателей о славянах и русских с половины VII до конца X в. / Собрание, перевод и объяснения Гаркави А.Я.- СПб., 1870.- С. 270].

У „Слові о полку Ігоревім” при описі сну київського князя Всеслава, який передував його смерті, розповідається про те, що помираючий бачив свою труну у вигляді „терема златоверхого” [Слово о полку Игореве. / Вступительная статья и редакция текста И. Глазунова.- СПб., 1897.- С. 8].

Знаходячись у будинку-могилі, померлий в свідомості східних слов'ян продовжував існувати та мати ті ж потреби, що й живі люди. Підтвердженням цьому можуть слугувати дослідження Ібн-Фадлана. Він сповіщає, що перед похованням „знатного руса” небіжчика на кілька днів клали у могилу. Крім нього, у ямі знаходилися також гарячі напої, плоди та лютня, призначені для того, щоб покійнику не було нудно чекати поховання [Ибн-Фадлан. Записки // Сказания мусульманских писателей о славянах и русских с половины VII до конца X в. / Собрание, перевод и объяснения Гаркави А.Я.- СПб., 1870.- С. 98].

Поховання виступало в свідомості східних слов'ян як мікромодель антисвіту і водночас як його складова частина. У даній схемі доволі чітко позначився логічний парадокс архаїчної свідомості: „У малій частині вміщувалося також і ціле. Мікрокосмос був також свого роду дублікатом макрокосмосу” [Гуревич А.Я. Категории средневековой культуры.- М., 1972.- С. 12].

Слов'янські могильники, а пізніше – кладовища, являли собою своєрідні „поселення мертвих”. Це добре узгоджується з еволюцією давньоруського слова „погост”. В сучасній українській мові цей термін використовується у значенні „кладовища”, „місця поховання”. У

давньоруських пам'ятках XI-XIV ст. термін „погость” позначає „селище”, або село [Котляревский А.А. Собрание сочинений в 3-х т.- Т.3.: Погребальные обычаи древних славян.- СПб., 1893.- С. 22].

Таким чином, в язичницькій уяві давніх слов'ян кургани-могильники поставали як „селища мертвих” або „общини мерців”. Термін „світ” являв собою групу слов'янських поселень, розташованих навколо великого селища, яке називалося „весь” або „градок”. Виходячи з цього логічно було б припустити що „антисвіт”, або „підземний світ мертвих”, куди потрапляли кальциновані кістки покійників в свідомості давніх слов'ян-язичників складався з групи могильників, розташованих в тій місцевості, де колись жив померлий.

Характерною для східнослов'янського суспільства кінця I тисячоліття була уява про „антисвіт” як дзеркальне відображення реального світу [Успенский Б.А. Антиповедение в культуре Древней Руси // Проблемы изучения культурного наследия.- М., 1985.- С. 326-336].

Можна стверджувати, що в язичницькій свідомості східних слов'ян у „підземному світі” мали змогу існувати лише померлі люди та „померлі” (поламані або перепалені на вогні) речі. Саме з цим аспектом східнослов'янських язичницьких вірувань дослідники пов'язують давньослов'янський звичай, який зафіксований на всій східнослов'янській території – бити горщики під час поховань небіжчика. На думку І.Русанової, биття посуду мало допомогти небіжчику потрапити до іншого світу, а також сприяти його відродженню і захисту від злих сил [Русанова И.П. Культурные места и жертвоприношения славян-язычников // Истоки русской культуры. Археология и лингвистика.- М., 1997.- С. 54].

Пережитки цього звичаю збереглися у деяких східнослов'янських поховальних обрядах майже до нашого часу. Так, ще на початку ХХ ст. українці кидали услід мерцю, якого виносять з хати, новий горщик та розбивали його вщент, очевидно, щоб покійник мав в „іншому” світі свій посуд [Зеленин Д.К. Восточнославянская этнография.- М., 1991.- С. 349].

Великий інтерес має також звичай спеціально приводити у негідність поховальний інвентар з так званих дружинних поховань. Частіше всього дослідниками фіксується псування зброї. Так, в одному з поховань Київського некрополя з території колишньої садиби князя Трубецького, у 1892 р. був знайдений меч, зігнутий навпіл у ножах, оздоблених золотом. У кургані №1 Михайлівського могильника поблизу Ярославля був знайдений меч, спеціально переламаний та покладений на урну з кальцинованими кістками [Дубов И.В. Северо-Восточная Русь в эпоху раннего средневековья.- Л., 1982.- С. 30].

Зафіксована подібна риса поховальної обрядовості також у Шествицькому і Гньоздівському могильниках, а також деяких похованнях I тис. н.е. в західних областях України [Бліфельд Д. І. Давньоруські пам'ятки Шестовиці.- К.,1977.- С. 30].

Аналіз деяких східнослов'янських поховань кінця I тис. н.е. показує, що, окрім зброї, у наших пращурів мало місце також ритуальне псування й іншого поховального інвентаря. У Люцінському могильнику X ст. на території сучасної Вітебської області археологами були зафіксовані приведені у негідність побутові речі, що не мають будь-якого відношення до зброї [Русские древности в памятниках искусства издаваемые графом И. Толстым и Н. Кондаловым.- С. 49].

Вельми прикметним у цьому відношенні є звичай вивертати під час поховальних та поминальних церемоній одяг, що був поширений у всьому давньослов'янському світі. В такий спосіб наші пращури намагалися приховати свою належність до реального світу та захиститися від небезпеки зіткнення з „світом мертвих”. Чеський історик XII ст. Козьма Празький у своїй „Історії” подає дані про те, що давні слов'яни під час поминальних церемоній вдягали тваринні маски та одяг навиворіт [Котляревский А.А. Вказ. праця.- С. 102-103].

Таким чином, важливою рисою східнослов'янських язичницьких уявлень про „антисвіт” було ототожнення його зі „світом навиворіт ” або антитезою реального світу.

Іншим важливим аспектом уявлень про „підземний світ мертвих” було ототожнення його з царством вічного холоду та темряви. Саме цей напрям давньослов'янських вірувань, на думку багатьох дослідників, домінував у свідомості наших пращурів. За межею, яка відділяла „білий” світ від могильника починався в уяві східних слов'ян-язичників „інший”, ворожий до людини світ, де панує віковічна темрява та холод і ніколи не світить Сонце. Великий інтерес у цьому зв'язку становить наявність у багатьох східнослов'янських похованнях предметів, які використовувалися в давні часи для добування вогню. Так, кресала та кремені до них різних розмірів та форм фіксуються дослідниками у багатьох похованнях сіверян, волинян, в давніх курганах кривичів. Відомі одиничні випадки знахідок подібних предметів у чоловічих похованнях дреговичів і древлян [Седов В.В. Восточные славяне в VI-XIII вв.- М., 1989.- С. 100, 105-106, 116, 162, 197]. У дружинних курганах археологи фіксують спеціальні льодохідні лижі які були призначені для переміщення по снігу та льоду. Подібні предмети, наприклад знайдені у великій кількості у Тиміряївському могильнику [Дубов И.В. Вказ. праця.- С. 73]. Зафіксовані льодохідні лижі і в курганах Гньоздівського археологічного комплексу [Седов В.В. Вказ. праця.- С. 248]. Окрім того, у

кількох похованнях Гньоздівського могильника дослідниками були віднайдені й спеціальні воскові свічі, які мали допомогти небіжчикам орієнтуватися у „царстві темряви” [Дубов И.В. Вказ. праця.- С.29].

Дані археологічних досліджень знаходять повне підтвердження з боку писемних джерел. Так, у слов’янській вставці до „Слова Козьмы Индикоплова к Анастасию о жилище небесном” – джерелі XI ст. розповідається про те, що під землею, де „зде зашедь слнце” знаходиться ”поуста земля” і „нощ мертва” [Слово Козмы Индикоплова к Анастасию о жилище небесном. // Христианская типография Козмы Индикоплова // Сборник ОРЯС.- Т.1.- Вып. 1.- 1867.- С. 145].

Заслуговує увагу в цьому зв’язку становить давньослов’янський язичницький звичай провозити тіло небіжчика до місця поховання на саях незалежно від пори року. Подібна процедура зафіксована у письмових джерелах при описі поховань перших київських князів Володимира Святославовича, Ярослава Володимировича, Бориса Володимировича і багатьох інших представників східнослов’янської соціальної еліти. При цьому археологами була зауважена одна надто цікава деталь: у жодному давньослов’янському кургані не було знайдено залишків саней [Рыбаков Б.А. Вказ. праця.- С. 111].

Ймовірно, це пояснюється тим, що на відміну від поховальних човнів та коней, які були призначені для мандрівки у верхній, небесний світ мертвих, „антисвіт”, починався одразу за кордонами поховання. Саме тому, на думку наших пращурів, засоби пересування у нижній антисвіт мерцям не були потрібні. Ось чому далеко не випадково князь Володимир Мономах на схилі своїх літ розпочинає „Повчання” „на саях сидячи” [Повесть временных лет.- С. 153] у значенні „наприкінці життєвого шляху”, „при смерті”.

Таким чином, можна прослідкувати дві головні схеми, які простежуються на рівні фактологічного матеріалу: в уяві східних слов’ян-язичників „підземний світ мертвих” асоціювався з царством темряви та вічної зими. Водночас на антисвіт дзеркально розповсюджувалися реалії земного життя, інакше кажучи, у свідомості наших предків це був світ навпаки – антисвіт.

СОЦІАЛЬНІ ЦЕРКОВНІ ДОКТРИНИ ЯК АНТРОПОЛОГІЧНА ОСНОВА СУЧАСНОГО ХРИСТІЯНСЬКОГО ПРОПОВІДУВАННЯ

Християнська проповідь, основною метою якої є виховання людини в душі християнського світогляду, повинна відповідати на питання сучасності, давати віруючим конкретні рекомендації і зразки поведінки в життєвих ситуаціях. При цьому проповідь ґрунтується не на особистій думці того чи іншого священика чи пастиря, а виражає конфесійну точку зору на ту чи іншу проблему сучасного життя, з якою стикаються віруючі. Така точка зору, як правило, формулюється в спеціальних документах конфесій, сукупність яких прийнято називати „Соціальною доктриною церкви”.

Немає жодної релігії, що не прагнула б впливати на суспільство. Будь-яка з них має для цього в тому чи іншому ступені кодифіковані розпорядження. Вони дуже докладні і навіть дріб'язкові в талмудичному іудаїзмі й ісламі. Що стосується християнства, то воно довгий час обмежувалося своїми основними заповідями, застосовуючи їх до конкретних умов. Однак необхідність відповідати на „виклик часу”, що у кожному історичному епоху ставив перед християнством все нові й нові питання, які вимагали утвердження загальноцерковної думки, змусили основні напрямки християнства виробити конфесійні способи реагування на зміни соціальної дійсності. Вони і покладені в основу принципів формування соціальних доктрин християнських конфесій.

У католицизмі, православ'ї і протестантизмі соціальні доктрини розрізняються так само, як відрізняються їхні богословські концепції. Однак загальні для цих трьох головних течій сучасного християнства принципи побудови таких концепцій можуть бути представлені таким чином:

- Строге дотримання принципу наступності. У результаті цього виникає логічний ланцюг умовиводів, у якому всі ланки взаємозалежні й утворюють єдину систему.
- Вимога, щоб доктрина не була застиглою догмою, а постійно обновлялася відповідно до дійсності, що змінюється. Тим самим створюються умови, щоб це вчення завжди

* ЖАЛОВАГА А.С. – доктор філософії, ректор Українського гуманітарного інституту.

залишалося актуальним і могло дати оцінку новим явищам і процесам у житті суспільства.

- Оновлення доктрини є прерогативою вищого церковного ієрарха або вищих колективних церковних органів. На попередній стадії вивчення питання залучаються відомі теологи і фахівці, котрі представляють чорнові варіанти вирішення тієї чи іншої проблеми.
- Нові формулювання чи нові акценти повинні бути прийнятні для переважної більшості віруючих, не провокувати їх на масовий протест. Передбачається, що доктриною повинні керуватися із-за внутрішньої переконаності в її правильності, а не внаслідок примусу з боку церковних верхів.
- Всі основні положення соціальної доктрини розглядаються як обов'язкові для всіх послідовників конфесії, але, насамперед, для священнослужителів. Щоправда, на практиці так буває не завжди. Так, церковному керівництву приходиться миритися з деякими відхиленнями від офіційного трактування, що дозволяються часом у конфесійному інтелектуальному середовищі, але при цьому кожна християнська церква уважно стежить за тим, щоб ці відхилення не виходили за визначені межі і не загрожували її єдності та церковній дисципліні.

Найбільш повно ці принципи реалізовані в католицькій соціальній доктрині, однак і творці нової православної соціальної концепції намагалися їх дотримуватися.

Метою соціальної доктрини будь-якої християнської конфесії є формування системи конфесійних поглядів, що охоплює всі сфери життя людства на межі тисячоліть – від глобальних процесів у світовому співтоваристві до соціальних вимог окремого індивідуума. Основним же засобом доведення змісту соціальної доктрини до віруючих є проповідництво. Можна впевнено сказати, що будь-яка проповідь, за винятком хіба що екзегетичної текстової проповіді, заснованої винятково на тексті Святого Письма, тією чи іншою мірою будується на соціальній доктрині конфесії. Адже людина йде в церкву не за абстрактною духовністю, а для того, щоб одержати універсальні відповіді на болючі питання свого буття, знайти стійкі моральні й поведінкові орієнтири у світі, який змінюється на очах.

Перша, багато в чому утворена стихійно, „соціальна доктрина” у західному християнстві з'явилася у протестантів. Християнство містить істину про шлях особистого небесного спасіння через Боголюдину, але

колективне спасіння у рамках римської теократії представлялося протестантам неможливим. Вони намагалися дати позитивний релігійний ідеал для суспільства, виходячи з Писання. Так, саме в християнській есхатології Кальвін побачив вказівку на те, що більшість людей наприкінці Історії загине, а спасеними будуть лише обрані. Це навело його на думку про приналежність до спасіння далеко не всіх формальних християн. При цьому історична реальність у Європі підказувала Кальвінові істинність християнського положення про те, що „... худі співтовариства розбещують добрі звички” (1 Кор. 15:33).

Звідси виникає необхідність створення такої системи суспільного буття, яка сприяла б як індивідуальному, так і колективному спасінню, що гостро відчували ранні протестанти. Кальвін виходив з ідеї про приречення і неможливість самої людини брати участь у своєму спасінні. „Світський монастир” Кальвіна в Женеві стримував дурні звички і привчав людей до продуктивної праці і нерівного положення в суспільстві, адже „царство прощення гріхів” усіх, хто хрестився (згідно теорії Лютера) перетворилося в царство прощення гріхів лише деяких (за Кальвіном). Аби хоч щось робити в цьому житті з надією, треба завзято трудитися, і тоді особистий комерційний успіх може деякою мірою інтерпретуватися як свідчення обраності.

Пуританство і кальвінізм оголосили ознакою „обраності Богом” саме „соціальну успішність” людини, що як тоді, так і сьогодні має на увазі, перш за все, здатність набуття багатства, тобто наживання матеріальних цінностей. Прагнення до них стало основою „протестантської трудової етики”. Тим самим, як показали німецькі соціологи М.Вебер і В.Зомбарт, відбулося виправдання нового економічного укладу – капіталізму, що зняло колишні християнські обмеження, заборону лихварства і т.п. Саме в протестантській трудовій етиці лежать корені такого явища на Заході, як „працеголіки”.

Головне релігійне питання в християнстві полягає у способі порятунку душі і отриманні життя вічного, що й визначає спосіб життя віруючих на цій Землі. Капіталізм при своєму виникненні ідеологічно базувався на протестантській етиці, що виникла у пізні Середньовіччя, в колі релігійної Реформації в Західній Європі та розвивається й понині. Дух капіталізму виріс безпосередньо з етики аскетичного протестантизму – кальвінізму, пієтизму, методизму й анабаптизму.

Приклад дієвості соціальної доктрини церкви, її впливу на життя суспільства дає нам ранній протестантизм. Коротко нагадаємо основні принципи протестантської етики, які й сьогодні мають величезний вплив на соціальну і, у першу чергу, економічну поведінку протестантів (Див.: Вебер М. Избранные произведения. - М., 1990):

1. Концепція приречення й обраності (врятовані уже відомі Богу, але невідомі людям). Звідси витікає заперечення особливої ролі священників як духовних посередників, духовна самотність та індивідуалістична спрямованість: „... Нерівний розподіл земних благ, так само як і призначення до спасіння лише деяких, - справа божественного провидіння, що переслідує тим самим таємну, нам невідому мету”.
2. Внутрішня настанова – активна етична дія: вибраність повинна знайти своє підтвердження в постійних зусиллях у рамках своєї професії (яку можна змінювати); слова апостола Павла: „Якщо хто не хоче трудитися, той і не їсть” – стають загальнозначимим і обов’язковим розпорядком. Життя людини надзвичайно коротке, і воно повинно бути використане для „підтвердження” свого покликання. Витрата цього часу на світські розваги, „порожню балаканину”, розкіш навіть спати більше потрібного часу – все це морально неприпустимо.
3. Прибутковість професії – одна з ознак її богоугодності.
4. Як розкіш, так і нестаток перешкоджають вихованню чеснот, бідність – вада, жебрання працездатних – гріх бездіяльності і порушення завіту любити ближнього свого: „Бажання бути бідним було б рівносильне ... бажанню бути хворим, а тому заслуговує осуду”.
5. Постійний контроль за своїми діями за допомогою їхньої моральної самооцінки (звертання до совісті): „При цьому величезне значення, що, наприклад, баптистське вчення про спасіння душі надавало контролюванню своїх дій совістю (сприйманому як акт божественного одкровення індивіда), накладало на ділову практику баптистів глибокий відбиток ... специфічна форма, що мирська аскеза приймає в баптистів, зокрема в квакерів, уже на думку людей XVII століття, знаходило своє відображення в практичному твердженні важливого принципу капіталістичної „етики”, відповідно до якого „honesty is the best policy” („Чесність – найкраще правило”) (Вебер М. Избранные произведения.- М.,1990.- С.181).
6. Раціоналізація всього укладу життя: „Кальвіністський Бог вимагав від своїх обранців не окремих „добрих справ”, а святості, зведеної в систему”.
7. Стриманість у споживанні, але виправдання придбання: „... Мирська аскеза протестантизму з усією рішучістю відкидала

безпосередню насолоду багатством і прагнула скоротити споживання, особливо коли воно перетворювалося в надмірності. Разом з тим, вона звільняла придбання від психологічного гніту традиціоналістської етики, розривала окови, що обмежують прагнення до наживи, перетворюючи його не тільки в законне, але й у бажане Богу заняття, бо ж „... Не для втіх плоті і грішних радостей, але для Бога слід вам трудитися і багатіти”.

8. Відмова від обожнювання рукотворного й гріховність захопленого поклоніння людям (антицезаризм). Тут діє заповідь „не створи собі кумира”.

Принципи протестантської етики склали довгий час антропологічну основу протестантської проповіді. Саме вони сформували систему поведінкових принципів і моральних норм західного буржуазного суспільства. Протестантизм і сьогодні вчить, що участь у справах світу є невід’ємним атрибутом релігійного служіння. У результаті цього протестантська етика звільнила індивідуума від пасивного споглядання життя і психологічно підготувала його до активної господарської діяльності.

В міру секуляризації західного суспільства і втрати релігійної свідомості модель раннього капіталізму трансформується і приймає, згідно з вдалими висновками В.Петрова, такий класичний вигляд:

1. деїзм – секуляризація;
2. лібералізм – індивідуалізм – культ особистого збагачення;
3. розпад третього стану – поляризація суспільства класові протиріччя між буржуазією і пролетаріатом;
4. промислова революція – індустріальне суспільство – ріст особистого споживання буржуазії – аскеза тільки для найманих робітників [Див.: Петров В. Россия и Запад: два способа общественного Батия.- <http://patriotica.narod.ru/petrovRusWest.txt>].

Капіталізм виник на принципі індивідуального звільнення людини від пут традиціоналістської етики, станового суспільства і позаконотичного примусу, але, зрештою, привів до його соціально-економічного поневолення. Цю модель докладно аналізували у своїх працях К.Маркс, Ф.Енгельс та їхні послідовники. Однак історія пішла не „за Марксом”, капіталізм після ряду потрясінь зумів подолати найбільш гострі соціально-економічні проблеми. Західна модель із класичного капіталізму трансформувалася в наступну систему:

1. агностицизм – атеїзм – пантеїзм – неопоганство;
2. суспільство споживання – бездуховність – криміналізація свідомості – загальний процес дехристиянізації та дегуманізації культ насильства;
3. згладжування класової поляризації суспільства за рахунок НТП і росту ефективності виробництва, а також пограбування периферії капіталістичного господарства – фінансові плутократи, середній клас і маргинали – жорстко керована закулісно, формально демократична система;
4. постіндустріальне інформаційне суспільство – глобалізація світового господарства.

Таким чином (і ця точка зору дуже популярна в християнських, у першу чергу, католицьких, релігійно-філософських вченнях ХХ ст.), дозволивши вирішити низку соціально-економічних проблем, капіталізм заводить людство в духовну безвихідь. П.Петров, який стоїть на православних позиціях, вважає, що до нашого часу капіталізм пройшов етап дехристиянізації (у християнстві людина – мета буття) і, як суспільно-економічна система, є практичною формою реалізації „доктрини відступу” чи, говорячи словами апостола Павла, „таємниці беззаконня”, що веде до Кінця Історії [Див.: Петров В. Россия и Запад: два способа общественного бытия.- <http://patriotica.narod.ru/petrovRusWest.txt>].

Критиці сучасного капіталізму присвячено багато сторінок енциклік Римських Пап всього ХХ століття. Раціоналізація життя західного суспільства досягла таких масштабів, що сама церква на Заході практично перетворилася у соціальний квазідержавний інститут що вже недостатньо ефективно впливає на духовний стан західних людей. Справа дійшла до того, що в деяких християнських церквах серйозно ставиться питання про прийняття в громаду невіруючих.

Але якщо така система, що стала духовною основою сучасного західного суспільства, не сприяє головній справі християнина, то потрібно її замінити на таку систему буття і господарювання, яка б сприяла реалізації головної мети земного людського життя – спасіння від вічної смерті через торжество волі духу в людині. Спроби окреслити необхідні основи християнської системи буття суспільства, що повинні, за думкою їхніх творців, привести до подолання глобальних і локальних криз сучасного світу, постійно з’являються в католицизмі. Соціальна концепція Російської православної церкви, яка з’явилася в 2000р., також містить такі спроби.

Що ж пропонують сучасні християнські соціальні доктрини на заміну протестантської етики минулого? Якщо проаналізувати проблематику, яка піднімається у соціальних концепціях католицизму й православ'я, то можна побачити узагальнену картину того, до чого закликають з амвонів церков християн у різних частинах світу, які відповіді одержують сьогодні прості віруючі на болючі питання сучасного життя.

Значна увага в сучасних християнських соціальних доктринах приділяється глобальним проблемам. Нинішній світ характеризується в його діалектичній неоднозначності як „виповнений фізичного і морального зла”. У ньому панує „матеріалістична цивілізація”, наявний „нерівний розподіл багатств й існування убогості, наявність країн розвинених і нерозвинених”. Він „одночасно могутній і немічний, здатний на краще і на гірше, перед ним відкривається дорога чи до волі, чи до рабства, чи до прогресу, чи до регресу, чи до братерства, чи до ненависті” [Іоанн Павел II. Из енциклики „Забота о социальной действительности // Иоанн Павел II. Мысли о земном.- М., 1992.- С.40, 47, 48, 49, 60]. При цьому підкреслюється взаємозв'язок усіх країн і народів, що відбиває розмаїття сучасного світу, його єдність, розвиток процесу планетаризації. Проводиться думка про „глибинну”, „всесвітню взаємозалежності” доль людей і народів у нашу епоху, про насущний імператив „співіснування народів”. З цього робиться важливий висновок про необхідність міжнародного співробітництва у вирішенні глобальних проблем, які стоять перед людством. Католицька соціальна доктрина вважає імперативом ліквідацію розподілу на військово-політичні блоки, протистояння в системі Північ-Південь, тому що все це суперечить ідеї загальнолюдської солідарності. У цьому зв'язку робиться принциповий висновок про те, що світ і процвітання – благо, що належить всьому людству.

Що стосується проблем війни і миру, то тут в позиціях християнських церков сьогодні практично немає серйозних розбіжностей. Подаючи своє розуміння того, як він бачить „світ після холодної війни і волю після 1989 р., Папа заявляє, що вони повинні ґрунтуватися „на моральних цінностях, що є антиподом закону найбільш сильних, найбільш багатих, найбільш могутніх, що нав'язує свої культурні моделі, свій економічний диктат чи свої ідеологічні погляди [Jean-Paul II, Pape. La morale doit feconder le droit // Osservatore romano.- Vatican, 1997.- Р. 4]. Католицькі проповідники сьогодні твердять: справжній світ ніколи не є результатом військової перемоги; потрібно відкинути ідею про те, що боротьба на знищення супротивника, конфронтація і сама війна є факторами прогресу і руху історичного

процесу вперед; науково-технічна революція, що могла б сприяти добробуту людини, не повинна бути перетворена у знаряддя війни. У сучасних умовах, коли зруйнован біполярний світ і пішла в минуле конфронтація між двома військово-політичними блоками, християнство висловлюється за усунення умов, що могли б породити нову напруженість у світі.

Сучасність по-новому ставить проблему Людини. Сучасна християнська антропологія визнає за людиною свідомо-творчі функції, творчу роль у сучасному світі. Це не означає допустимості ослаблення її спілкування з Богом. У християнстві саме воля Всевишнього визначає людське буття, проте усе чіткіше формулюється ідея про можливість людини впливати на те, як складається його життєвий шлях, впливати на повсякденні обставини, включатися в активну земну творчість. Якщо в минулому людині приділялася пасивна роль витвору Всевишнього, то надалі за самою людиною починає визнаватися її право на активну участь у житті суспільства.

Етична позиція християнства „після холокосту і ГУЛАГу” засновані на тому, що в людині не можна бачити тільки „статистичну одиницю” чи елемент суспільних відносин [Иоанн Павел II. Из энциклики „Забота о социальной действительности.- С. 198]. Виникає концепція особистості як незалежного суб’єкта моральних рішень, який за допомогою таких рішень створює моральний порядок. У християнських соціальних доктринах з’являється сьогодні аспект захисту прав людини. Хоча основними проголошуються релігійні свободи, християнські церкви водночас висловлюються і в підтримку всього комплексу прав людини в тому вигляді, як вони сформульовані у відповідних документах ООН і ОБСЄ.

Визнання принципу свободи совісті далось католицизму нелегко. Справа в тому, що тим самим визнавалася рівноправність інших релігій та віросповідань (навіть атеїзму), проти чого рішуче виступали католицькі консерватори. На основі розширювального тлумачення свободи совісті стала можливим участь католицької і православної Церков у екуменічному русі, тобто їх співробітництво з іншими релігіями і віросповіданнями. Хоча, як і раніше, кожна церква формально визнає істинність тільки за собою, проте сьогодні вони мають контакти з багатьма іншими християнськими віросповіданнями, а також основними світовими релігіями.

З деякого часу в соціальних документах з’явилося таке поняття як демократія, яке у минулому було відсутнє. Визнання джерелом влади народу – „демосу” суперечило християнському постулату, що таким

джерелом є Бог. Не відмовляючись від цього постулату, християнство опосередковано вводить у свій понятійний словник цей термін.

Християнський гуманізм і теологія людини з'являються в соціальних доктринах у тісному зв'язку з проблемою культури, що розглядається як вираження духовного життя людини і її буття. „Людина завжди живе відповідно до притаманної їй культури, що, у свою чергу, з'єднує людей притаманним їй способом”, відзначає Іоанн Павло II. У єдності культури, як властивого людству способу існування, вкорінена відночас „множинність різних культур, у лоні яких існує людина... Людина – споконвічне й основне явище культури ... у загальній повній сукупності її духовної та матеріальної суб'єктності” [Іоанн Павел II. Обращение к международной конференции по вопросам народонаселения (часть 1-ая) 7 июня 1984 г. // Иоанн Павел II. Мысли о земном.- М., 1992.- С. 198-199]. Культура характеризується Понтифіком як невід'ємна частина духовного життя людини. У певному соціальному середовищі вона означає спосіб самовираження і самореалізації особистості. Поняття культури поширюється на суспільне і сімейне життя, так само як і на цивільне, на духовний досвід і внутрішні прагнення людини з тією метою, щоб вони „послужили на користь багатьом і навіть, більше того, всьому людському роду”. При цьому носієм культури є кожен окремий народ, який на цій основі формує свою колективну самосвідомість. Кожен народ має право на цивілізацію і культуру без розрізнення раси, статі, національності, релігії і соціального стану.

З різних виступів і заяв християнських церковних ієрархів та лідерів, основних документів християнських Церков випливає, що культура сучасного людства, будучи складовою частиною його духовного життя, знаходиться в стані кризи. Більше того, криза в сфері культури тісно пов'язана з кризою в релігії. Це, звичайно, викликає тривогу в християнському світі. Поняття „криза” усе частіше використовується щодо віри у Всевишнього, становища в Церквах, а у широкому змісті – релігії в сучасному світі. Такі настрої породжені триваючими занепадом віри, витісненням християнських моральних норм, настанням бездуховності в культурно-цивілізаційній сфері. Так, в апостольському посланні „Tertio millenio adviente” („Гряде третє тисячоліття”) (1994) Папа звертає увагу на ріст байдужного ставлення у відношенні до релігії, на зникнення трансцендентного розуміння людського існування, на зміцнення духу секуляризму й етичного релятивізму. Із-за цього в християнському середовищі зникає твердість у вірі, виникають „помилкові теології”, з'являється непокоря церковній

владі [Див.: Weiler R. Einführung in die katolische Soziallehre: Ein systematischer Abriss.- Graz, etc. 1991.- S. 144].

Вихід з становища, що склалося, всі християнські церкви вбачають у зверненні до біблійних підвалин людського життя. З одного боку – це ставить завдання зміцнення віри серед жителів тих регіонів, куди християнство прийшло багато століть тому. Потрібно нібито знову прилучити до релігійних норм ці народи, знову їх християнізувати.

З іншого боку – потрібно направити вибір невіруючих у русло християнства. Найважливіша роль у здійсненні цих найважливіших завдань християнських церков приділяється „звіщенню соціального вчення Церкви”, тому що, на думку всіх християнських Церков, не існує широкого вирішення „соціального питання” поза Євангелієм. Вони виходять з того, що соціальний зміст Нового Завіту не повинний бути для Церкви лише теорією, а, насамперед, підставою і мотивацією для дії. З цим вченням потрібно познайомити і застосувати його в тих країнах, де після краху „реального соціалізму” виявляється серйозна дезорієнтація в справі відновлення віри. У свою чергу, західні країни піддаються небезпеці вбачати в цьому однобічну перемогу своєї власної економічної системи, а тому не піклуються про те, щоб внести в неї належні поправки. Разом з тим країни третього світу знаходяться ще в більш драматичному стані економічної відсталості, що загострюється з кожним днем.

Підводячи підсумки, не можна не відзначити, що із всіх християнських віросповідань католицизм має найбільш розвинуту і деталізовану соціальну доктрину, під якою розуміється звід уставних положень із всіх основних проблем життя суспільства. Причина цього полягає в тому, що католицька церква більше, ніж православні і протестантські, здавна відігравала самостійну роль у світських сферах, пов'язаних з життєдіяльністю держав і народів. Виконуючи функції не тільки духовної, а й світської влади, папство протягом сторіч підштовхувалося навколишньою дійсністю до її осмислення, тому що це допомагало орієнтуватися в бурхливих подіях, усвідомленні змісту соціальних процесів, що розвивалися, виробленні ефективної лінії поведінки. Разом з тим, це не дає католицизму переваг перед іншими християнськими Церквами. Кожна з них має власний досвід у справі євангелізації, краще орієнтується в духовних і соціальних потребах своїх віруючих, має можливість творчо осмислити позитивний досвід інших церков.

Ми бачимо спільні для всіх християнських церков соціальні завдання, загальні проблеми і „виклик часу”, однаково спрямований до будь-якої християнської громади. Саме ці моменти, на наш погляд,

визначають сьогодні і будуть визначати в найближчому майбутньому змістовну основу християнського проповідництва.

Л.Кондратик (м. Луцьк)

ВІРА В БОГА ЯК СТРУКТУРНИЙ ЕЛЕМЕНТ РЕЛІГІЇ У ТВОРЧОСТІ В.ЛИПІНСЬКОГО

У соціології релігії В.Липинського одне з центральних місць посідає питання структури релігії. Одразу слід зауважити, що в українському академічному релігієзнавстві доби національного відродження його підхід є самобутнім і не співпадає із жодним іншим. Безперечно, що певні паралелі між липинськівським, з одного боку, і грушевськівським або ж шаповалівським баченнями структури релігії є, однак засадничо вони відрізняються.

Для В.Липинського розв'язання проблеми структури релігії було принциповим як в науковому, так і в соціально-практичному аспектах. У першому випадку, це давало змогу чітко означити релігійний феномен, відмежувати його від магії, тобто не релігії у його розумінні, а також від всіляких форм квазі-релігій. У другому ж випадку, таке наукове підґрунтя торувало шляхи до визначення місця і ролі різних християнських релігій у творенні української нації.

Перейдемо до питання про структуру релігії у концепції В.Липинського. Вчитаемось уважно у слова мислителя. “І коли говоритиму про релігію, - пише він, - то розумітиму під цим словом всяку – виразною догмою окреслену, певним ритуалом виявлену і окремою духовною організацією репрезентовану – громадську віру в Вищі Сили, послух яким і виконання їх законів є потребою і обов'язком людей, що до даної релігії належать” [Липинський В. Релігія і церква в історії України // Політологічні читання.- 1994.- № 1.- С. 219]. Звідси випливає, що елементами релігії є: віровчення, культ, організація (церква).

З наведеної витинки зрозуміло, що структуроутворюючим елементом релігії є віра у Вищі Сили. Однак це положення потребує уточнення з позицій липинськівської ж методології. Як відомо, у концепції соціолога вищі сили не обов'язково пов'язані з вірою в Бога. Тому коли у вченого йдеться про релігію як віру у вищі сили, то слід мати на увазі, що це віра в Бога. “Що до самої суті релігії, - читаємо у В.Липинського, - то я вірю в Бога і хочу виконувати Його закони так, як

мене навчила та церква і та, Богом об'явлена релігія, в якій я уродився” [Там само.- С. 225].

Релігійна віра у концепції В.Липинського має декілька атрибутивних характеристик. Вона повинна бути догматичною, виявленою в обряді і репрезентована церквою. У цій статті ми зосередимо увагу не на означених властивостях цього феномену, а на самій суті релігійної віри як віри в Бога.

Одразу постає питання, що вкладає вчений в поняття Бог? Перш за все, Бог є Вічним Творцем [Липинський В. Листи до братів-хліборобів. – К.: Філадельфія.- 1995.- С. 197]. Витлумачення Бога в якості Вічного Творця означає передусім, що Бог сотворив усе суще. Але не тільки. Така його якість виявляється і в творенні того, що стає сущим. Як впливає із спадщини вченого, тут слід розуміти процес і результати людської творчості. Щодо останньої він може виступати як вседержитель, в тому розумінні, що надає дозвіл на творчість. Так, Бог дозволяє тій чи іншій нації “для свого розвитку видумати і сотворити” техніку [Там само.- С. 197].

Слід мати на увазі, що положення вченого в цьому плані не завжди чіткі. Наприклад, стверджуючи, що розвиток людства відбувається по лінії аристократичного прометеїзму, по лінії наближення до Бога, то він пише: ”В цьому тяжкому поході, людство мусило зробити велике з у с и л л я матеріяльне: видумати і витворити нові машини, щоб машинами скріпити свій слабкий од природи фізичний організм [Там само]. У цій витинці йдеться про самодостатність людини як творчої істоти, а роль Бога як вічного Творця не виявляється. Але якщо взяти до уваги той концепт вченого, що без містицизму не можна уявити розвій людської культури і цивілізації, то присутність Вищих Сил у творчому процесі людства стає очевидною.

Божі творіння мають цілком певну мету. Бог не тільки сотворив, наприклад, Землю, але й надає її окремі частини певним спільнотам з визначеними для них завданнями. “Земля українська, - читаємо у “Листах до хліборобів” - дана Богом Українській нації не на те, щоб ми собі взаємно ізза цієї землі голови розвалювали... Дана-ж вона нам на те, щоб ми на цій своїй землі найкраще й найрозумніше - по Божому – своє життя владнали” [Там само.- С. 74].

Бог, у концепції В.Липинського, це і Той, хто наділяє людей чітко визначеними якостями. Наприклад, українському громадянинуві “грамотність дана Богом не на те, щоб дурити простаків та недолітків, проповідуючи їм чудеса, в які він сам не вірить...” [Там само.- С. 100]. Подібним чином Бог поступає і по відношенню до окремих груп суспільства. Такі соціальні якості, як консерватизм, інертність, пасивність

і слабкість “дані більшості людей од Бога так само, як активність, сила і творчий порив дається їх невеликій меншості” [Там само.- С. 202]. Від Бога також дається релігійна та культурна різноманітність певної спільноти [Липинський В. Релігія і церква в історії України.- С. 261], визначається її історична місія [Там само.- С. 159].

Бог – це і законотворець. Одвічний Божий закон, якого мислитель відшукує у Старому Завіті, гласить: ”У поті чола твого, будеш їсти хліб твій” [Липинський В. Листи до братів-хліборобів.- С. 205]. Лише виконання цього закону є умовою досягнення суспільством високого технічного рівня, високої громадської організації, високої матеріальної і духовної культури.

У цьому контексті В.Липинський вирішує і питання свободи волі спільноти. Скільки не існувало б людство, воно не зможе визволитися від закону творчості і праці. “Щоб жити, - наголошує вчений, - людськість м у с и т ь в тім або іншій місті “вежу вавилонську” до Бога будувати. В цій сфері у людей вільної волі немає. У боротьбі за життя, за існування, панує повний детермінізм, повне і необмежене панування примусу творити, працювати” [Там само.- С. 206].

Як бачимо, проблему свободи волі В.Липинський трактує досить своєрідно. Це виявляється передусім в тому, що він її розглядає переважно в площині не морального, а соціального життя. По-друге, у його концепції ми знаходимо оригінальне поєднання ідей детермінізму та індетермінізму. Перший виявляє себе у тому, що здійснює примус до праці, до творчості. “Але до якої висоти мають бути “вежі вавилонські” поодиноких націй побудовані, як працюватиме і що саме сотворить дана нація, - пояснює вчений суть індетермінізму, - це залежить од вільної волі оцих організованих громад: націй. Це залежить од їхньої, ніким і нічим наперед не окресленої національної громадської моралі. Кожна нація може для своєї праці творити власні поняття про добро і зло громадського життя, свою власну громадську мораль. І в своєму житті вільно їй творити зло, або творити добро, творити такі чи інші, на тій чи іншій громадській моралі побудовані, форми своєї організації” [Там само].

Божі закони – це, передовсім, закони морального впорядкування життя, які пов’язані насамперед із обмеженням людського егоїзму. Егоїстичний інстинкт, згідно з поглядами вченого, людині вроджений. Його ознакою є поширення особою себе, збільшення своїх прав і своєї влади. Як бачимо, поняття егоїзму має не морально-етичний зміст у традиційному розумінні, а соціально-політичний. “Тільки понад всіма людьми стоячий, - наголошує дослідник, - для всіх людей однаковий і однаково їх обов’язуючий Б о ж и й з а к о н громадської моралі... в стані

обмежити людські егоїзми, однаково як сильніших, так і слабших” [Липинський В. Релігія і церква в історії України. - С. 223].

Божі закони – це і закони соціальної організації суспільства. Так, обґрунтовуючи необхідність монархічного укладу українського життя В.Липинський пише:”Наш монархізм впливає з класократії, класократія з християнського і єрархічного погляду на світ. Все це вжеться з собою органічно” [Липинський В. Листи до братів-хліборобів.- С. XLVII]. Вчений дотримується біблійного положення, що немає влади не від Бога. “Бо всяка влада, всякий провід дається націям од Бога, безконешно справедливо і безконешно правдиво – абсолютно в такій самій мірі, як дана нація в своїй вірі і в своїй моралі Бога собі уявляє, - як вона Його любить і як Його закони поважає” [Там само.- С. 205].

У цій витинці, як на перший погляд, міститься певна суперечність. З одного боку, влада дається Богом і цим самим стверджується його реальне буття, а відповідно й божественна суть влади. З другого ж боку, божественність влади залежить від характеру уявлень спільноти про Бога й цим самим стверджується його існування як феномену свідомості. В дійсності, як це впливає з праць вченого, йдеться про правильне, відповідне, неспотворене і незатьмарене розуміння Бога спільнотою, про те “як вона Його любить і як Його закони поважає”.

Бог – це і вища кара за гріх. Гріх, у концепції В.Липинського, - це діяння супроти законів Бога. Так, Бог карає за нехтування законом творчості і праці. Карає Бог як окремих людей, так і цілі спільноти, наприклад нації. Так, на думку вченого, в нашій соціальній історії, хамські карательні експедиції на селян, як і хамське вирізування дворян, є “карою Божою за історичні гріхи Української Нації. Бо як слушно кажуть – коли Бог хоче кого покарати, то йому розум відбирає” [Там само.- С. 75]. Та Бог не тільки мстить, але й винагороджує за виконання Його законів. За виконання нацією одвічного закону труда, наприклад, Бог її “розвитком і розростом нагорожає” [Там само.- С. 207].

Вищенаведене дає підстави констатувати таке. У релігієзнавчій теорії В.Липинського подибуємо поєднання двох розумінь Бога. Перше можна було б назвати традиційним у тому сенсі, що воно властиве тією чи іншою мірою масі віруючих та представникам богословського релігієзнавства. Тут Бог постає як творець світу і детермінант всього, що в ньому відбувається. Він наділяється такими атрибутами, як досконалість, всемогутність, духовність, святість, вічність тощо. Як видно з викладеного матеріалу, вчений поділяє таке тлумачення Бога. І в цьому, власне, В.Липинський не є оригінальним.

Його оригінальність виявляється у трактуванні Бога як верховної сутності, яка визначає й організовує за всталеними законами соціальне життя. Ось ці уявлення про, якщо доречно так висловитися, “соціальну” іпостась Бога і є своєрідним баченням вченого. Звичайно, уявлення про Бога як керманіча соціального світу не було новим, адже воно є традиційним як в релігійній думці, так і в богословському релігієзнавстві. Новим тут було саме трактування “соціальної ролі” Бога, яке, у свою чергу, було зумовлене самобутньою соціальною теорією мислителя. Такими “новими” є, зокрема, закони, котрі обмежують егоїзм, анархію, індивідуалізм особи або ж спільноти, встановлюють форми взаємовідносин між пасивною меншістю і активною більшістю тощо. У цьому випадку бачимо вплив загальної соціологічної позиції вченого на становлення його соціолого-релігієзнавчих уявлень.

Отже, головним елементом в структурі релігії, згідно з поглядами В.Липинського, є віра в Бога. На цьому слід особливо наголосити, оскільки це одна з відмінних рис його концепції. З неї випливає, що релігійна віра не є просто вірою в реальність надприродного. Це – віра в реально існуючого Бога. Така позиція дослідника накладає ряд обмежень. Адже, в такому випадку, з історії людства випадають цілі пласти культури, які були пов’язані не з вірою в Бога, а з вірою в надприродні істоти, зв’язки, відносини тощо. Більше того, під сумнів ставиться релігійність такої світової релігії як буддизм, яка не визнає поклоніння Богу.

Як уже зазначалося, така позиція В.Липинського не співпадала з поглядами сучасних йому українських вчених і мислителів. Звернімося для початку до творчості М.Грушевського. Специфічною ознакою релігії, на його думку, є віра в надприродне. Тлумачення будь-яких релігійних вірувань дослідник завжди розпочинав з характеристики духів, ідолів, богів і відносив їх до категорії надприродного. У спадщині видатного історика й соціолога є і більш прямі вказівки на надприродне як специфічну характеристику релігії. Так, оцінюючи звістку Прокопія про релігійні погляди слов’ян, він зауважує, що в ній можна зазначити два головні моменти їхньої релігії: “Єдиний бог, єдиний владика світу, з котрим безпосередньо зв’язують ся різні метеоричні явища ... і разом – численні дрібніші божества та взагалі надприродні істоти ... з дугорядним значінням” [Грушевський М. Історія України-Руси.- К., 1991.- Т. 1.- С. 317]. Оцінюючи релігію стародавнього Китаю, він відзначає те, що у народі “служення духам предків (тобто надприродному – Авт.) властиво й являється одинокою релігією” [Його ж. Всесвітня історія в короткім огляді. В 6-ти ч.- К., 1996.- Ч. 1.- С. 56].

Отже, для М.Грушевського на відміну від В.Липинського релігійна віра це не лише віра в Бога, а й віра в надприродне. Наступна відмінність в тому, що М.Грушевський не ставить питання про буття чи небуття надприродного. Останнє він розглядає, передовсім, як факт свідомості певної соціальної спільноти. З огляду на це, можна вказати на дві основні ознаки надприродного, які виокремлює дослідник. Суть першої ознаки полягає в тому, що надприродне – це те, що стоїть поза і над природою й здатне впливати на природні явища. Так, характеризуючи надприродні властивості волхвів, відьом і відьмаків, дослідник звертає увагу на те, що вони “знають магичні тайни і вміють впливати на природні явища, знають надприродне” [Його ж.- Історія України-Руси.- Т. 1.- С. 324].

Друга ознака надприродного та, що воно вживається у значенні надлюдського, тобто наділене властивостями бути над людиною, визначати її життя. В цьому плані показовою є заувага вченого про те, що в слов'янським світогляді, окрім головних богів, існували нижчі божества, надлюдські істоти [Там само]. В іншій праці вчений звертає увагу на те, що, згідно з віруваннями стародавніх китайців, духи впливають на життя людей [Його ж. – Всесвітня історія в короткім огляді.- Ч. 1.- С. 141].

Отже, у працях М.Грушевського поняття надприродного вживається для позначення такого стану свідомості соціального суб'єкта, для якого характерним є визнання існування сил, що перебувають поза природою і людиною й здатні впливати на природні процеси і людське життя. Тут, як бачимо, не йдеться про те, що Бог чи якась інша надприродна сутність об'єктивно є творцем суцього, встановлює закони співжиття тощо. Такими можуть бути лише уявлення, які одначе здатні бути детермінантом соціальних дій.

А зараз впритул розглянемо яке ж місце посідає віра в надприродне у структурі релігії М.Грушевського і в чому полягає разюча відмінність його підходу від підходу В.Липинського. Передовсім зазначимо таке. У спадщині М.Грушевського сутність релігії не зводиться до віри в Бога. У його концепції релігія постає світоглядною формою усвідомлення соціальним суб'єктом граничних умов свого буття, відношення до світу й інших людей (спільнот), в основі якого лежить віра в існування надприродних сил. Звідси випливає, що віра в буття надприродного не є самостійним елементом в структурі релігії. Структурними елементами релігійного комплексу у теорії М.Грушевського є світогляд і культ. Основними світоглядними проблемами релігії є смисл і оцінка особою свого життя, моральна відповідальність за життя, гріх і спокута; сутність смерті, ідея посмертної відплати; ставлення людини, соціальної спільноти до інших людей і

спільнот, розуміння людиною людини і світу тощо. Коло означених проблем становить, власне, світоглядно-моральний аспект релігійного світогляду. Елементами релігії як світогляду безперечно виступають догмати, які сповідує віруючий і які зумовлюють його світовідношення. Віросповідно-догматичні чинники і лежать, передовсім, в основі культового вияву релігії.

Підведемо підсумки. У концепції В.Липинського віра в Бога є центральним елементом в структурі релігії. Певною мірою релігія і є вірою в Бога. У концепції ж М.Грушевського віра в надприродне не становить окремого структурного елементу, хоча свою визначеність кожен з них не може здобути поза вірою в надприродне.

У розглядуваному контексті плідним є і співставлення позицій В.Липинського і М.Шаповала, на релігієзнавчі погляди якого здійснила вплив соціологія Е. Дюркгейма. У структурі релігії український соціолог виділяв три основні елементи: уявлення, вчинки і церкву. Знову ж таки бачимо, що віра в Бога не є самостійним структурним елементом релігії. Сутність релігії полягає у поділі світу на святу, сакральну і звичайну, профану частини. Що ж стосується ідеї Бога, то М.Шаповал, слідуючи в руслі французької соціологічної школи, вбачав у ній авторитет суспільства. Звісно, що ні про яку реальність буття Бога в межах концепції М.Шаповала мови не може вестися. Навпаки, він показує як з ідеї тотема народилася ідея Бога і якої трансформації зазнала її соціальна роль. Якщо у дикунській комуні, тотем як символ порядку мав соціалізуючий вплив, то згодом ““бог” стає вже засобом визиску темного люду з боку панства і попівства. Бог виявився гіршим ворогом, ніж якась черепаха або ящірка, що колись була символом порядку” [Шаповал М. Загальна соціологія.- К., 1996.- С. 99-100]. У цій позиції відчутний не тільки відхід від дюркгеймівської школи, а й суперечність своєму раціонально-матеріалістичному підходові до соціальних функцій релігії.

Віру в Бога як атрибут релігії розглядав і В.Винниченко. На його думку, така віра породжена необхідністю задоволення двох взаємопов'язаних потреб людини: потреби в щасті і потреби в підтриманні інстинкту життя.

Щастя, згідно з концепцією мислителя, це почування повноти і гармонії всіх сил, прагнення жити і в самому процесі життя мати найвищу, вичерпуючу сатисфікацію. “Нема ні одної релігії, - пише він у своєму “Щоденнику” за 1917 рік, - яка прохала б у вищій сили, Бога, шкідливого для людей, нещастя – на цьому ж, на тому світі, це байдуже. Тільки для цього існували й існують релігії, Боги. Ті люди, які переконуються, що щастя не залежить від Бога, перестають молитися і вірити в нього. Зв'язок щастя з існуванням Бога занадто очевидний, щоб

треба було його доводити. Коли б запеклому, переконанові атеїстові трапилось почути зв'язок його повноти й гармонії сил з молитвою до Бога, того Бога, якого на його щирі й тверді думки, немає, він зразу повірив би в Бога і молився б йому, як і всі теїсти” [Винниченко В. Щоденник.- Едмонтон-Нью-Йорк, 1980.- Т.1.- С. 288-289].

Така позиція мислителя, згідно з якою, віра в Бога покликана виконувати певні функції, нагадує структурно-функціональний аналіз в соціології. Це прослідковується і тоді, коли В.Винниченко веде мову про віру в Бога, як спосіб задоволення потреби в інстинкті життя. “Інстинкт життя утворив Бога... Ідея Бога неподільно, нерозривно споріднена з ідеєю безсмертя. З смертю Бога пропадає безсмертя, цей найкращий виразник інстинкту життя. Через те старі люди більше, охотніше вірять у Бога, бо, передчуваючи смерть, ближче стоячи до неї, більше люблять життя, дужче б'ється в них пульс життєвої сили інстинкту” [Там само.- С. 360].

Очевидно, що між винниченківським і липинськівським підходами є подібність. Вона виявляється в тому, що тут віра в Бога визнається центральним елементом релігійної системи, а то й ототожнюється з релігією. Однак наявною є й глибока прірва між ними. Якщо для В.Липинського віра в Бога є вірою в Творця, то, у розумінні В.Винниченка, Бог - це ідея Бога, яка функціонує в культурі і соціальному житті й зумовлена фундаментальними потребами людини.

Викладений матеріал дає підстави стверджувати, що уявлення В.Липинського про віру в Бога як структурний елемент релігії посідають особливе місце в українській соціологічній думці початку ХХ століття. Вище уже зверталась увага на недостатність такого бачення для аналізу культурної історії людства. Зазначимо також, що така позиція спричиняла до певної міри зневажливе ставлення мислителя до передхристиянської культури українського етносу. Отож закономірним є питання: які саме чинники вплинули на формування такої позиції мислителя?

Видається, що таких факторів було щонайменше два. Перший пов'язаний з родинним вихованням в душі католицького віровчення. Про це сам В.Липинський нагадував при першій-ліпшій нагоді. Одне із свідчень цьому було наведене на початку статті. А ось ще одне. У листі до митрополита Андрея Шептицького вчений писав: “Уроджений 1882 на Волині в глибоко віруючій сем'ї, я виніс з неї правдиве прив'язання до Св. Католическої Церкви, якому був я і надіюся з Божою допомогою бути вірним ціле своє життя” [Цит. за: Сварник Г. В'ячеслав Липинський у листуванні // В'ячеслав Липинський: Історико-політологічна спадщина і сучасна Україна.- К.: Філадельфія, 1994.- С. 154]. Очевидно, що вихована в такий спосіб глибока віра в Бога вплинула і на теоретичні уявлення про віру в

Бога як основоположного структурного елементу релігії. Другий чинник – це позиція В.Липинського як консерватора-державця. Справжня історія для нього є, по суті, державною історією етносу, коли уже панують теїстичні вірування. Звідси, ймовірно, і його висновок про віру в Бога як структуроутворюючий елемент релігії.

Важливо підкреслити й таке. У тлумаченні В.Липинським віри в Бога як основного елементу релігії, дається взнаки його ж вузьке й широке розуміння останньої. Вузьке (релігія як світоглядно-моральне явище) тяжіє до першого, традиційного розуміння Бога, широке розуміння цього феномену (релігія як підґрунтя, спосіб, принцип організації соціальності) пов'язано з тлумаченням Бога як зверхника соціального світу.

У зв'язку з вищесказаним слухним є таке питання: а чи можна вченого, який визнає існування Бога-Творця, вважати фахівцем в царині соціології релігії? Дійсно, якщо світ є сотвореним, соціальне життя в кінцевому підсумку підпорядковується Божим законам, релігія є Богом об'явленою, то чи можна вести мову про соціальність релігії, власне про те, що є первнем соціології релігії? Для ствердної відповіді можна послатися на сучасників В.Липинського, зокрема М.Вебера, Е.Дюркгейма чи М.Грушевського, яких аж ніяк не можна вважати атеїстами. Але таке посилення не є достатнім. Річ у тім, що ці вчені не постулювали буття Бога, не виявляли його якостей та ін. Їхні зусилля були спрямовані на з'ясування соціальних умов виникнення такої віри, на її роль в соціальному житті, на вивчення того, чи стоїть за віруваннями в Бога якась соціальна реальність чи ні і т.п.

Та все ж В.Липинський – соціолог-релігієзнавець. І ось чому. Якби дослідник теоретизував би лишень про буття Бога, то його, звичайно, варто було б віднести до богословів. Та спадщина В.Липинського багатоманітніша. Грунтуючись на своїх методологічних засадах, він, зокрема, досліджує те, як ті чи інші спільноти, по-різному сповідуючи віру в Бога, творять своє соціальне життя або ж розглядає віру в Бога як чинник організації спільнот, а це, власне, також входить в предметне поле соціології релігії.



ІСТОРІЯ ТА ІСТОРІОСОФІЯ РЕЛІГІЇ В УКРАЇНІ

В.Шевченко (м. Київ)

УНІЙНА ДВОВЕКТОРНІСТЬ ТЕОРІЇ „МОСКВА – III РИМ” ТА „ГРАМОТИ МИСАЇЛА” В ІСТОРИЧНОМУ КОНТЕКСТІ ДРУГОЇ ПОЛОВИНИ XV ст.

Категоричне неприйняття Ферраро-Флорентійської унії московським проводом, як і подекуди стримане, іноді неприхильне, але в цілому позитивне ставлення до соборного акту про об'єднання православної та католицької Церков з боку правлячих кіл Речі Посполитої – факт безперечний і науково неспростовний. Однак далеко не всі з тих, хто вже понад півтисячоліття опікується ідеологічним забезпеченням цієї самоочевидності, готові рахуватися з тією позиційною відмінністю, яка чіпає і внутрішньоправославну сферу. Тому наразі й хотілося б підпорядкувати виклад з'ясуванню чинників, що викликали до життя теорію „Москва – III Рим”, а також зумовили появу „Грамоти Мисаїла”.

Для цього, насамперед, зазначимо, що осудження московським собором Ферраро-Флорентійської унії та стягнення кар на тих, хто її уособлював, як і наступне і також соборне неприйняття митрополита Київського та всієї Руси Григорія, чие, до речі, поставлення на руську церковну кафедру було санкціоноване Римом та Царгородом, викликало ланцюгову реакцію. Зокрема, з закликом до духовенства покинути межі Литовського князівства й перенестися в землі, що знаходилися під протекторатом великого московського князя, виступив самовладно обраний московським собором митрополит Йона. У березні 1461 р. Тверський єпископ Геннадій присягався "къ митрополиту Григорью, или кто будеть иный митрополить поставлень отъ Латынь, не приступати..., ни приобщенія, ни соединенія съ нимъ не имѣти никакого" [Полн. собр. русских летописей, изданных Археографическою комиссиею.- СПб., 1853.- Т. VI.- С.684].

Тієї ж застави тримався наступник митр. Йони – Феодосій Бивальцев (1461-1464). 8 липня 1461 р. в листі до Новгородського

архієпископа Йони він настійно радив йому не приймати благословення митрополита Григорія і утримувати від того свою паству [Русская историческая библиотека, издаваемая Археографическою комиссиею.- СПб., 1880.- Т. VI.- С. 689]. Як засвідчують документальні джерела, з тих же настанов виходив митрополит Феодосій і наприкінці свого трьохрічного святительства [Там само]. Поділяли погляди своїх попередників і наступні душпастирі Московського князівства. Зрештою, не було знято цієї позиції Москви і після того, як у лютому 1467 р. Царгородський патріарх Діонісій визнав митр. Григорія правочинним митрополитом Київським та всієї Руси, а в посланні до "князів, княгинь, бояр, дітей боярських, купців та віруючих" руських земель закликав до відновлення єдності Київської митрополії, а також визнання православною Церквою Московського князівства святительських повноважень митрополита Григорія [Восточнославянские и южнославянские рукописные книги в собраниях Польской Народной Республики.- М., 1976.- Т. 2.- С. 145-147].

Про гостроту міжцерковних взаємин на цьому історичному перетині свідчить і те, що для з'ясування причин означених непорозумінь та їхнього усунення в кінці 60-х років XV ст. до Московії відбуло посольство візантійського патріарха. Натомість саме в цьому часі провідники литовсько-руської держави та противники московських впливів у Новгороді Великому розпочали обопільно бажані зносини, які "при кінці літа 1470 настільки були дозрілі, що Михайло Олелькович 8 листопада 1470 ввійшов в Новгород й сів на Городищи, яко намісник короля Казимира" [Бучинський Б. Студії з історії церковної унії. III Місайлів лист // Записки наукового товариства ім. Т.Шевченка.- 1909.- Т. XC.- Кн. IV.- С. 5-6]. Вчинок Семена,- старшого брата великого київського князя Михайла Олельковича,- який тоді ж видав свою дочку за великого князя Твері, може бути також віднесений до політичних акцій, адже за литовсько-московською угодою 1447 р. це місто знаходилося у "сфері політичних впливів Литви" [Там само.- С. 6].

Без сумніву, сприяв церковній роботі з ревізії московських поглядів і великий князь Іван Васильович, для якого повеління турків у 1470 р. зняти з константинопольських церков хрести та дзвони асоціювалося з кінцем православ'я.

Етапною подією на шляху ствердження теорії „Москви як третього Риму” був шлюб Івана III з візантійською принцесою Софією Палеолог 1472 р. Відомий насамперед обставинами гарячої дискусії щодо тонкощів улаштування московського прийому братаниці останнього царгородського цісаря, сімейний союз між Іваном III і Софією Палеолог став генеалогічним символом наступності, з яким великий князь прийняв

царгородського двоголового орла та титул "цар усієї Руси" [Ортинський І. Хрищення, хрест та харизма України.- Рим-Мюнхен-Фрайбург, 1988.- С. 111].

Проте за цим великодержавним і зовні благовидним потягом великого московського князя не варто приховувати внутрішньої суперечності – церковного спротиву, який проявився у непривабливих чварах, пов'язаних з дилемою: зустрічати августійшу особу, тобто Софію Палеолог, а також приставленого до неї кардинала Антонія та їхній почет як приватних чи офіційних гостей. Принаймні заява Московського митрополита про те, що він скористається міською брамою, тобто залишить Москву, якщо кардинал Антоній в'їде в столицю зі статусом, офіційної особи, не залишає сумнівів, що церковний предстоятель змушений був толерувати Софії Палеолог лише з уваги на волю Івана III, бо ж знаємо напевне: Софія Палеолог була вихована в душі цілком прихильному до католиків і, між іншим, не лише вінчалася у Ватикані, але й шанувала соборні постанови про Флорентійську унію. То ж нічого дивного, що на початку 70-х років XV ст. до зневажливих антивізантійських інтонацій в апартаментах московської влади вже звикатимуть, а на тему церковного протекторату Константинопольського патріархату над Московською церквою говоритимуть у тоні крайньо непривабливого: "Мы, - заявляя у 1471 р. великий московський князь Іоан Васильович,- имеемъ Константинополь чужа и отречена" [Акты исторические, относящиеся к России, извлеченные из иностранных архивов и библиотек А.И. Тургеневым.- СПб., 1841.- Т. 1.- С. 313-314]. Тоді ж у зверненні до строптивих новгородців Московський митрополит Філіп II пояснював: "Зрозумійте, діти, царствующий град Константинополь і церкви Божі непохитно стояли, допоки благочестя в ньому сяяло ніби сонце. А коли зрадили істину і поєдналися цар і патріарх Йосип з латиною та підписали папі ради золота, так і скінчив "безгодно" своє життя патріарх, і Царгород потрапив до рук поганих турків" [Там само].

Відтак, якщо спробувати звести в підсумок те, що протягом останнього півстоліття було оформлене й ідеологічно забезпечене як ціла система думання, то стане очевидною, з одного боку, тенденція гострого викриття церковним проводом Московії царгородської верхівки та непримиримого ставлення до всього католицького, а з іншого – спроба відшліфувати наріжний камінь московського самозвеличення. З цієї причини резонно подибувати оклично інтоновані запити: "О латыни! досколь буйствуете и неправду мудрствуете!" [Делекторский Ф. Флорентийская уния (по древнерусским сказаниям) и вопрос о соединении церквей в древней Руси // Странник.- СПб., 1893.- №11.- С.

450]. Більш ревним, за чийм переконанням поза православ'ям християнства взагалі не було і для кого поєднатися у віросповіданні означало відпасти від Бога, пасували "вопрошання" радикальнішого толку: "Кое общеніе свѣту и тьме, Христу и Веліару?" [Там само.- С. 448], - риторично заявляли вони. Втім, викриваючи Рим, картаючи зрадливість вселенського центру православ'я і водночас рахуючи власні заслуги, що відкривали перспективу неабиякої величності та широти, московські богослови мусили скласти погляд на нагальні проблеми християнства. Серед них була чи не найболючіша – унійна. Коментуючи її, один з найбільш проникливих дослідників, у якого і ми хочемо запозичити кілька думок, писав: "Русь іще усвідомлювала, що таке важливе питання, як питання єднання церков, міг розв'язати тільки вищий церковний авторитет. Але, за усвідомленням Русі, Восьмого Вселенського Собору бути вже не могло. Все, що потрібно було сказати, було вже сказано на семи Вселенських Соборах. Після вселенських соборів християнство відлилось у назавжди визначену форму, і християни лише повинні узгоджуватися з цією формою" [Там само.- С. 449]. "До того ж, - зазначалося далі професором Ф.Делекторським, - супроти такого єднання іще поставала найзаповітніша історична традиція Русі: якби вельми прикрашений був закон їхній чи устав церковного співу, то не залишав би його великий розвідувач вірномудрий Володимир, а прийняв би закон їхній... Це останнє неможливо ще й тому, що Русь після Флорентійського собору зосталася єдиною хранительською православ'я і повинна берегти це православ'я в чистоті од усіх обсядань латинства" [Там само]. А з тим ідеологи Московської Русі прийшли до висновку, що "вище, велике християнство", "більше, істинне православ'я", "православ'я у присутньому смислі – це якраз тільки руське православ'я" [Там само.- С. 450-451].

Докоряючи грекам за те, що ті, мовляв, зрадили православне віровчення з причини власного "златолюбія та сребролюбія" [Там само.- С. 452], "руські склали особливий погляд на чистоту православ'я" [Там само]. Тоді,- зазначав з цього приводу А.Карташев,- звичайно мусило настати те, що є взагалі типовим у наївної релігійності, а саме: змішування в християнстві зовнішності з його внутрішнім змістом, ідентифікування обряду з догмою" [Ортинський І. Хрищення...- С. 103-104]. Природно, що надавши обряду догматичного значення, православні попечителі Московського царства стали відстежувати ходу історичного розвитку, котра, на їхній погляд, а можливо, як то можна вивести з дослідження Г.Шаедер [Schaeder H. Moskau das Dritte Rom. Studien zur Geschichte der politischen Theorien in der slavischen Welt.-Hamburg, 1929.- P. 37], з балканської підказки, переконливо засвідчувала духовне переродження та віровідступництво Візантійської імперії, її Церкви, а

право релігійної вищості та церковної наступності віддавати Московському царству.

Ще б пак! За те ніби стояла й історична Феміда. Занепало ж року 1453 грецьке цісарство: чи то не попущення від Бога "безбожним огарянам"?! Піднеслась, піднялась Москва, а з нею і "божественный споспешникъ истинъ, высочайший исходатай благовѣрія, мудрый изыскатель святыхъ правил божественнаго закона" [Делекторский Ф. Флорентийская уния... // Странник.- СПб., 1893.- №11.- С. 454], боговінчаний блюститель православ'я самодержець царь Василій Васильович?! Незабаром ідея божественного поклику Московської Русі, її православної першості знайшла теософське обґрунтування в увіщаннях псковського старця Філофея, згідно з якими падіння Візантійської імперії уявлялося прямим наслідком її флорентійської "зради" на користь латинян.

Відгомоном цього засадничого положення старця Філофея стали його неодноразові звернення до володаря Московського царства: "не порушуй, царю, заповіді, - мовиться в одному з них, - які заклали твої прадіди великий Костянтин і блаженний Володимир, і великий боговибраний Ярослав та інші щасливі святі, чий корінь і до тебе... Наглядай і прислухайся, благочестивий царю, як все християнське царство зійшлося в твоє одне, як два Рима впали, а третій (Москва) стоїть, а четвертому не бути: вже твоє християнське царство іншим не дістанеться" [Там само.- С. 537].

Відтак, ідея московського месіанізму з його виразними антиуніатськими рудиментами та далекосяжними устремліннями отримала теоретичне завершення. Відбившись у майбутній долі українського народу, вона ще на ранній стадії історичного втілення не могла не позначитись на взаєминах із сусідньою Польсько-Литовською державою, де Флорентійська унія трималася аж до початку XVI ст. і не залишила по собі жодних слідів літературної полеміки. У цьому контексті ретельнішого осмислення потребує період святительства митрополита Київського, Галицького та всієї Русі Григорія II, з призначенням якого православні Церкви Речі Посполитої та Московського князівства були канонічно відокремлені. Фактичним же підтвердженням автономного існування двох сусідніх Церков став московський осуд митрополита Григорія та визнання його святительських повноважень ухвалою Литовського сейму 1460 р.

По тому стосунки в польсько-литовсько-московському регіоні вкрай загострилися, що знайшло свій вияв в активізації дипломатичних заходів та у військових зіткненнях. Зокрема, не заручившись підтримкою Царгороду, Москва не без успіху домагалася визнання у інших східних

патріархів. Натомість під притиском загрози збройного конфлікту між Московським та Литовським князівством, церковні блюстителі Литовсько-Руської митрополії перебували у подвійному підпорядкуванні, визнаючи юрисдикцію Константинопольського патріарху та Римської Курії. Ця специфіка іноді спричинює розбіжності у підходах до окреслення церковно-релігійної орієнтації, яку сповідував особисто митрополит Григорій. Так, зважаючи на його визнання Константинопольським патріархом Діонісієм, а також на те, що ім'я митрополита Київського, Галицького та всієї Руси було занесене в Службеник 1489-1526 років та в Суботник початку XVI ст., деякі вчені, в т.ч. і преосвящ. Макарій, доводять, що митр. Григорій II "скончався в общені сь православною церквію" [Бучинський Б. Студії...- Кн. IV.- С. 9]. На коректнішу і, як на наш погляд, виважену думку Б.Бучинського, митр. Григорій розумів, що ієрархія й руська суспільність вел. князівства та царгородські сфери не були величинами, на котрі би можна було покладатись. В такій ситуації, аргіогі зовсім правдоподібно, що в нього повсталала думка дипломатизувати й далі з Римом і що він її переказав своєму окруженню" [Там само]. І дійсно, зі смертю митр. Григорія, що настала в кінці 1472 р., уже в першій половині січня наступного року учасники православного собору в Новгородку звернулися до Папи Сикста IV [Там само]. Так склалося, що в помочі по донесенню цієї соборної думки до високої уваги понтифіка став кардинал Антоній, який тоді повертався до Апостольської Столиці з московськими обіцянками прийняти папського легата у справі врегулювання проблеми унії. Проте ні 1473, ні наступний 1474 р. відповіді на новгородоцьке послання не приніс. Рим мовчав, певно, з розчарування. Принаймні на тривалі роздуми "вічного міста" міг напровадити сам зміст послання, в якому православним проводом Литовського князівства чи не вперше висувалась теза про прийняття Руссю християнства від чотирьох вселенських патріархатів. З іншого погляду, якщо, звичайно, правомірно поєднувати причинно-наслідкові інтереси Литви та Московського князівства, Папу гірко ошукала Москва, куди Рим у січні 1474 р. знову вислав свого посла. Однак у будь-якому разі ідея церковної злуки подала ознаки невігідного для її успіху повороту. Дуже ймовірно, що політичний чинник у цій ситуації відіграв не останню роль. Згадати б раптово зіпсуті і вельми неприязні русько-литовські взаємини початку 70-х років XV ст., до чого, передусім, призвела ліквідація Київського удільного князівства у 1471 р. А що такий крок литовського уряду мав різко негативний резонанс судимо із заяви киян: "воліємо радше смерти пожити, - заприсягалися вони у тому ж таки 1471 р., - або вибрати іншого володаря, ніж бути підданими литвинам і голови перед ними схияти" [Там само.- С. 13].

Цей суспільний спротив русинів був почутий і у вищих ешелонах польської влади, що виводимо зі слів короля Казимира Ягайловича, який цього ж року прираджував литовському проводу не зриватися "до бою з Москвою без помочі з Польщі, покладаючись на русинів", бо ті "готові радше причинитися до загибелі, ніж до перемоги литовців" [Там само.- С.8]. Як на те хапальні рефлекси Москви непомірно розростались: вписавши в територіальний актив князівства землі Ярослава та Ростова, вона дбала про завоювання Новгород Великого, який остаточно впав під московським тиском у 1480 р. Тим не менше притягальна сила дужчого хоча й мала вплив на субстанційні кореляти православного елементу Речі Посполитої, проте не стала на заваді колективному зверненню світських та церковних достойників Литовського князівства до Римського Папи. Оригінал цього документа, що відомий у пізніших списках під назвою "Поселство до папежа римського Сикста IV від духовенства та від княжат і панів руських" або просто йменованій "Грамотою Мисаїла", не зберігся, однак недавня знахідка копії Мисаїлового послання початку XVI ст. [Семенченко Г. Неопубликованные грамоты сборника СОКМ 9907 // Русский феодальный архив XIV – первой трети XVI века.- М., 1988.- Т. 3.- С.626-630] розбиває вщерть домисли заперечників її автентичності. Підписана привладною елітою литовсько-руського краю Речі Посполитої та надіслана до Папи спеціально спорядженими послами, ця епістолія оприлюднила "теологічну історіозофію" [Бучинський Б. Студії з історії церковної унії. III Мисаїлів лист // Записки наукового товариства ім. Т.Шевченка.- 1909.- Т. ХС.- Кн. IV.- С. 14] впливових представників православних кіл Литви, над якими тяжіла містифікація: "Бог відібрав руську землю дияволіві, хрестить русинів і хоче їх привести, не зважаючи на перешкоди, в з'єдинену церков" [Там само.- С. 17]. А щоб "духом сокрушенням та серцем смиренням відкрити двері милосердя небесного Бога Отця" [Грамота ківського митрополита...- С.212], що не уявлялося синами "свѣтло російскія чреды" [Там само] без привернення пастви у єдність з Римською Церквою, дописувачі епістолії благали Папу задовольнити низку прохань, а передусім залишити їм православну науку, обряд та церковні свята. Причому, повторюючи в цьому зверненні недавно вигадану тезу про пасивне реципування Руссю християнського віровчення від чотирьох патріархів, вони порівнювали Сикста IV із джерелом "чотирьох річок, які напувають водою всі творіння ... через чотирьох вселенських патріархів, що є міцними священними стовпами Східної Церкви" [Гудзяк Б. Грецький Схід, Київська митрополія і Флорентійська унія // Записки наукового товариства ім. Т.Шевченка.- Львів, 1994.- Т. ССХХVIII.- С. 55], а самі тішилися тим, що з замолоду звикли пити всі дні свого життя з цих благодатних чотириструйних вод,

маючи в достатку щедрих дарів для насичення душ, їх очищення від гріха та просвітлення славою великого Бога і Спаси нашого Ісуса Христа. Понад те, підносячи ідею церковної злуки та необхідність її досягнення, укладачі епістолії навіть ладні були не помічати суперечностей, які закралися у віровчення між православними та католиками: "Нема бо різниці в Христі між греками і римлянами та нами, російськими слов'янами: всі бо одно є, в чому хто званий, у тому нехай перебуває кожен за своїм чином, всім же нам початок Христос", - нагадували вони слова апостола.

Доволі оригінальним видається нам і обґрунтування єдності в Христі, яке викладене після детальних пояснень сповідання віри у його флорентійському дусі та вслід за наріканнями з приводу понук "нецьких" до повторного хрещення. Його вихідним зарядженням була теза про те, що всі ми: чи то юдеї, чи то елліни, чи раби, а чи вільні, чи й ... російські сини" [Грамота Київського митрополита...- С. 215], якщо тільки визнаємо главою Христа, є одним тілом, а тіло, як відомо, складається з різних тісно пов'язаних між собою членів.

Отже, визнаючи примат Римського Папи у християнській Церкві, а також нагальну потребу виправлення на краще становища православної Церкви у Речі Посполитій, автори Мисаїлового послання почувалися віродостойними та вважали себе рівноправними християнами і виходили не стільки з необхідності заведення тих чи інших змін, як дотримання міжконфесійного благоупорядку на унійній основі ферраро-флорентійського зразка. З метою практичного втілення цих засад пропонувалося вислати двох "добророзумних мужів" [Там само], один з яких був би греком і пильнував закон та устав православної Церкви, а другий мав латинське походження і стояв на сторожі римського закону, але з обов'язковою для обох вимогою: щоб були обізнані, смиренномудрі та миролюбиві.

В кінці довгого, багатослівного, благального, занадто догідливого, проте місцями зворушливого послання Мисаїла поміщено осанну Царю Царствуючих та Господу Господствуючих за те, що препоручив Римському Папі "таиную власть въ челоВѣцѣхъ предивная и великая творить" [Грамота київського митрополита...- С. 230], а також вкотре висловлене сподівання розчулених дописувачів епістолії отримати бодай дещицю від тієї щедро вділеної самим Христом понтифікової благодаті.

Але, як і перед тим, з відповіддю на колективне звернення православних достойників Речі Посполитої до панегірично оспіваного Римського Папи Сикста IV, у Апостольській Столиці все-таки не поспішали. І, гадаємо, не лише тому, що "з-поза форми висшої, неясної,

притемненої, з-поза змісту навмисно неясно розложеного" [Бучинський Б. Студії з історії церковної унії. II Митрополит Григорій // Записки наукового товариства ім. Т.Шевченка.- 1909.- Т. LXXXVIII.- Кн. II.- С.20], - як то здавалося Б.Бучинському, - в Римі вагались щодо серйозності намірів литовсько-руського проводу. Певно, що не всі з тих застережень та сподівань могли бути виконані, а то й просто прийняті! Зрештою, окрім властиво релігійних аспектів церковної унії, у Литовському князівстві залишалася досить несприятливою внутрішньополітична ситуація, а до загострених регіональних стосунків додалися киево-галицькі непорозуміння побіля митрополичого осідку. Під таким оглядом висвячення Константинопольським патріархом Рафаїлом Спиридона Сотони – "чернця із Руси вел. кн. Литовського на митрополита всієї Русі" [Там само.- С. 21] – слід сприймати за мало чи не єдино можливу і до того ж спільно складену римо-царгородську відповідь на послання Мисаїла.

З цим благословінням від 18 серпня 1476 р. на чолі православної Церкви литовсько-руської держави стала людина освічена і, як записав літописець, здатна до відігнання ролі "возбранятеля противляющихся закону нашему" [Там само]. Провесінь 1478 р., час повернення митр. Спиридона у рідну землю, не віщував лиха на церковному тлі Литовського князівства. "Але за хвилю,- каже дослідник,- все присло як банька з мила. Патріарх Рафаїл впав весною 1477 незвичайно скандально, се захитало становище Спиридона, стали кружити звістки перенесені з того патріарха на нього самого, що його поставили неправно підкупством. Потім на розказ неприємного короля його арештували і замкнули" [Там само.- С. 21-22]. Мав митр. Спиридон і внутрішньоцерковну опозицію. яка подбала про нові вибори митрополита Київського та всієї Русі. Цього разу ним було обрано полоцького єпископа Симеона (1480-1488), який останніми днями весни 1480 р. приступив до виконання архієрейських повноважень. Водночас новообраний митрополит заопікувався патріаршим благословінням, для чого відрядив послів до Царгорода. А там митрополитом Київським у 1477-1480 роках іменували "якогось Галектіона" [Там само.- С. 13]. За короткий час справу вдалося залагодити: "в липні 1481 р. вислав патріарх Максим двох високих ієрархів Царгородської держави на Русь з благословенним листом для митрополита Симеона" [Там само]. Проте,- додає дослідник,- переговори таки "перетяглися довгенько і дали себе перегнати дальшим подіям політичної історії" [Там само.- С. 22]. Їх місцевим підложжям стала політична конспірація князів Олельковичів, Гольшанських та Більських, що була спрямована на захоплення та страту польського короля Казимира під час весілля в маєтку Федора Більського.

Розкрита за кілька днів до свого здійснення, ця змова не перетворилася в замах, однак уникнути жорстокої розправи скомпрометованим особам не вдалося. Арешт та ув'язнення закінчилися для обвинувачених суворим вироком – стратою, від якої через втечу вдалося порятуватися лише князю Більському. У Києві, - зазначає В. Антонович, - на лобному місці перед воротами київського литовського замку, 30 серпня 1482 року кияни побачили обезголовлений труп одного з ними улюблених предводителів княжого роду" [Антонович В.Б. Киев, его судьба и значение с XIV по XVI ст. (1362-1569) // Киевская старина.- 1882.- Т. 1.- С. 21]. Але цією розправою польський король не обмежився. Ще до публічної езекуції над провідниками розкритого замаху "десь в рр. 1481-1483, а мабуть таки 1481 р. восени рівночасно в Короні вийшло право земське, а в Литві статутове рішення короля змірене проти церкви руської" [Там само.- С. 23]. За таких обставин "митрополит Симеон остає геть в тіні, і лиш стільки вихиляється, щоб побрати гратифікацію королівську та запис удільних князів білоруських" [Там само.- С. 24] і з тим слідом померти.

По тому пора веселково-наївних мрій польського короля про поступливу вдачу щиросердних русинів відходила в "Лету". Жили розчаруванням і православні сфери. Колись можливі компроміси, поступливість заступав етнічний чинник та конфесійний егоїзм. Дотримуватися балансу загальнодержавних інтересів на донедавна близьких чи наближених церковних позиціях ставало все важче і важче. У свою чергу, брак альтернатив призводив до ще більшого розмежування за національною та конфесійною ознакою. З цієї причини те, що в принципі до розпачу хвилювало державно-ідеологічний провід Польської Корони та Литовського князівства, в колах православних вважалося посяганням на віковічні права. За таких обставин "послушні сини ... православія та уряду грецької церкви" [Бучинський Б. Змагання до унії руської церкви з Римом в р.1498-1506 // Записки Українського наукового товариства в Києві.- К., 1909.- Кн. V.- С. 62], попри практику "святитися на Руси з русинів" [Бучинський Б. Студії...- С. 23] та отримувати "духовний меч" від Царгородського патріарха, переживають стан інфантилізму й не сповна усвідомленої розгубленості: вони не поривають з Римом, однак і не поспішають потрапити в його обійми, не картають Царгород, визнають його вчительську владу, просять і отримують звіттіля благословіння на поставлення Київських митрополитів Йони I (1492-1494) та Макарія (1495-1497), але йдуть швидше по лінії збереження традиційних зв'язків, аніж їхнього розвитку. Водночас наприкінці XV ст. набуло досить виразних ознак солідаризаційного поруху етно-конфесійне зближення православного елементу уже подостатком розшарованого суспільства Речі Посполитої та Московського царства.

Але, не зважаючи на цю тенденцію та історіософську замислуватість „Грамоти Мисаїла”, все з поперед сказаного дозволяє говорити про певну послідовність унійних поглядів, оцінок та орієнтацій православної Церкви Речі Посполитої, а також констатувати її принципову відмінність від сповідуваних православною Церквою Московського князівства ідеологем, мисленнєву фактуру яких жили фантазмагорії про Ферраро-Флорентійську унію, віровідступництво Царгороду, а також інші складники теорії „Москва – III Рим”. В такому розумінні поява „Грамоти Мисаїла” через неповне сорокаліття постфлорентійських змагань видається закономірним викладом теософської думки православних сфер Речі Посполитої, про що слід пам’ятати завжди, а тим паче в часі, коли молода Українська держава опікується реалізацією інтеграційної стратегії прозахідного штибу, що в церковно-релігійному сенсі передбачає унормування міжконфесійних суперечностей.

*В.Стрілець** (м. Київ)

РЕЛІГІЙНЕ ПИТАННЯ В ДІЯЛЬНОСТІ ПАРТІЇ УКРАЇНСЬКИХ РАДИКАЛ-ДЕМОКРАТІВ (1905-1930-ті рр.)

Українська демократично-радикальна партія (УРДП) утворилася в результаті об’єднання в 1905 році Української демократичної та Української радикальної партії. Щодо релігійних справ програма УДРП вимагала відокремлення Церкви від держави та традиційної для України виборності духовенства [Українська суспільно-політична думка в 20 столітті: Документи і матеріали: В 3-х т.- Т.1.- К., 1983.- С. 149]. Основою партії були місцеві громади, які існували автономно і часто самостійно підіймали та вирішували ті чи інші питання. Ще в січні 1905 року одеська громада прохала російський уряд забезпечити свободу вживання української мови в церкві [Меморіал в справі української мови в Росії, внесений одеськими українцями дня 15 ст. ст. січня 1905 до комітету міністрів на руки президента міністрів Вітте // Діло.- 1905.- 19 лютого.- С. 1].

В 1908 році УДРП перетворилася в Товариство українських поступовців (ТУП). Квітневий 1912 року з’їзд ТУПу ухвалив програму дій партії на виборах у 4-ту Державну Думу. З релігійного питання

* СТРИЛЕЦЬ В.В. – кандидат історичних наук, докторант кафедри новітньої історії України Київського Національного університету імені Тараса Шевченка.

програма передбачала відміну віросповідальних утисків і обмежень та право вільного вживання української мови в церкві [Украинская платформа // Речь.- 1912.- 12 апреля.- С. 7].

17 березня 1917 року лідери петроградських тупівців О.Лотоцький, М.Корчинський, М.Славінський разом з представниками українського студентства Петрограду та членами петроградської ради солдатських і робітничих депутатів були прийняті прем'єр-міністром Г.Львовим та вручили йому пам'ятну записку, в якій пропонувалося до скликання Установчих зборів провести ряд невідкладних заходів. Серед іншого йшлося про необхідність видання Тимчасовим урядом роз'яснення, що духовенство не повинно утискуватися в питанні вживання рідної мови в проповіді, про негайну ліквідацію церковної православної адміністрації в Галичині, яка незаконно захопила там владу, та про повернення прав уніатській церкві [Приём украинской делегации кн. Г.Львовым // День.- 1917.- 21 марта.- С. 3].

Перший легальний з'їзд ТУПу (25-26 березня 1917 року) серед іншого постановив вжити заходів щодо організації духовенства [З'їзд Товариства Українських Поступовців // Нова рада.- 1917.- 28 березня.- С. 2].

У квітні 1917 року з ТУПу виділилася Українська радикально-демократична партія (УДРП), яка в червні цього ж року перейменувалася в Українську партію соціалістів-федералістів.

Газета УРДП-УПСФ „Нова рада” в цей час досить критично оцінювала православне духовенство України: „Поліцейські обов'язки, що поклала держава на духовенство, царславна позиція церкви, матеріальна залежність од парафіян, та жебранина, з якої живе духовенство, приниження перед усякими властями ... геть-чисто вбили того духа протесту, який колись жив серед українського духовенства” [Ромул. На розпутті // Нова рада. 1917.- 21 квітня.- С. 1].

Вже в червні 1917 року „Нова рада” поставила питання про автокефалію української православної церкви, „зв'язаної з автономією самої України”, хоча існуюча на той час програма партії цього не передбачала, та закликала терміново скликати український церковний з'їзд [Симонович В. Український церковний з'їзд // Нова рада.- 1917.- 13 червня.- С. 1].

Водночас партія досить різко виступила проти спроб клерикалізувати політичне життя, хоча вимогу нею автокефалії також можна трактувати як клерикалізм. Так, критично сприйнявши факт призначення Тимчасовим урядом Андрея Шептицького київським і галицьким уніатським митрополитом, „Нова рада” зазначила: „Всяке загострення релігійної справи, всякі спроби клерикалізувати політичну й

національну боротьбу можемо вважати водою на млин реакції, відтягуванням уваги від справжніх інтересів народних на побіжні манівці другорядних справ. Відповідальні круги українські давно одмежувалися од усяких клерикальних заходів...” [Непотрібний акт // Нова рада.- 1917.- 14 червня.- С. 1].

Партія позитивно сприйняла закон Тимчасового уряду про свободу вірування, опублікований 14 липня 1917 року, особливо положення закону про право громадянина не належати ні до якої віри, що оцінювалось як крок до духовного визволення людини [Про волю віри // Нова рада.- 1917.- 18 липня.- С. 1]. І хоча в програмі УПСФ таке право було зазначене, однак пізніше у пропагандистській роботі партія не афішувала прихильність до цього права усвідомлюючи, очевидно, значну роль віри в житті українського народу. Так, у передвиборному (на виборах до Всеросійських установчих зборів) популярному викладі вимог УПСФ говорилося лише про право „кожному вільно ... приставати до якої сам хоче віри” [Чого домагається українська партія соціалістів-федералістів // Нова рада.- 1917.- 24 листопада.- С. 1].

Характерно, що в передвиборних матеріалах партії, особливо на місцях, приділялася значна увага духовенству. Наприклад, спільна Програма подільських організацій УПСФ та трудової партії на виборах до Українських Установчих зборів відносила духовенство разом з учителями, чиновниками та „іншими трудящими” до інтелігенції та вимагала справедливого забезпечення їх потреб. Духовенство ж, - зазначалося у Програмі, - повинно „стояти на сторожі національних і духовних інтересів свого народу” [Кандидатський список № 13 Української трудової партії і партії соціалістів-федералістів // Подільська воля.- 1917.- 24 грудня.- С. 4].

Питання автокефалії православної церкви в Україні стало предметом досить напруженої дискусії на другій конференції УПСФ (вересень 1917 року), результатом роботи якої стало ухвалення Програми партії. Так, делегат з Полтави К.Товкач наполягав на вилученні з проекту програми партії положення про автокефалію, мотивуючи свій підхід принципом невторчання світської влади у церковний лад та можливістю об'єднання всіх православних церков. К.Товкача підтримав І.Фещенко-Чопівський, який вказував на непопулярність духовенства, та Моргуліс, який взагалі вів мову про реакційність клерикалізму. А М.Кушнір, Майстренко, Гаєвський та Бойко зупинились на різниці між духовенством та церквою, вказували на велике значення релігії в народному житті та зазначали, що для вільного культурного розвитку України треба звільнити церкву від опіки „централістичних великоруських ієрархів” [Друга конференція української партії

соціалістів-федералістів // Нова рада.- 1917.- 7 вересня.- С. 2].
 Результатом обговорення стало ухвалення такого пункту Програми партії з релігійного питання: „Православна церква в межах України автокефальна. Всі церкви й обряди на Україні удержуються власним коштом” [Багатопартійна українська держава на початку ХХ ст.: Програмні документи перших українських політичних партій.- К., 1992.- С. 34].

Автономію церкви партія оцінювала як „власне ніщо”, як те, що вже існувало на той час в Україні, тоді як автокефалію партія розуміла як повну незалежність церкви. „Автокефалія, - писала „Нова Рада”, - це повна незалежність – справжній духовний суверенітет, так потрібний кожному народові, що вже вийшов на шлях творення власної культури” [Мазюкевич П. Автокефалія чи автономія // Нова рада.- 1917.- 30 грудня.- С. 1].

Заходами одного з лідерів УПСФ О.Лотоцького, який в есдеківсько-есефівському Генеральному секретаріаті був генеральним писарем, на розгляд Малої Ради 16 листопада 1917 року було винесено питання про утворення окремої комісії для порядкування релігійними справами. Виступаючи на засіданні О.Лотоцький пояснив, що ідею утворення такого органу подала особлива нарада з мирян та духовенства, яка побачила небезпеку в намірах російського церковного собору проголосити в Росії патріаршество, - „цей церковний монархізм, який загрожуватиме ще більшим централізмом в державному житті, ніж це було досі” [В Малій Раді // Нова рада.- 1917.- 18 листопада.- С. 1].

Наміри О.Лотоцького організувати зазначену комісію виходили з намагання партії сприяти становленню автокефальної православної церкви, бо всі з'їзди духовенства на Україні займали з цього питання централістичну позицію. Попри сповідування принципу автономії України у федеративній Росії УПСФ з питання церковного унезалежнення ставала на все радикальнішу позицію. „Нова Рада” в листопаді 1917 року писала вже в революційному дусі: „... За дальшого панування у нас візантійської пишности владик та покори священників московському православ'ю може статися не тільки відділення церкви од держави, але й виселення церкви з осередків народніх” [Справи церковні // Нова рада.- 1917.- 28 листопада.- С. 1].

За Гетьманату УПСФ теж відстоювала ідею автокефалії православної церкви в Україні. З цією метою 18 травня 1918 року, напередодні єпархіального з'їзду в Києві, „Нова Рада” ставила завдання зорганізувати сільське духовенство та селян, які прийдуть на з'їзд [Парахвіянин. Коло українського церковного собору // Нова рада.- 1918.- 18 травня.- С. 1].

31 травня соціалісти-федералісти запропонували правим українським партіям (соціалістам-самостійникам, трудовикам та хліборобам-демократам) об'єднатися в національно-демократичний блок з метою організації селянського союзу, який би в свою чергу об'єднав широкі народні маси. Серед принципів об'єднання висувалася й ідея оборони автокефальної української православної Церкви [Якименко М. Українське селянство і наші обов'язки перед ним // Нова рада.- 1918.- 31 травня.- С. 1].

Згодом, констатуючи, що в 1917-1918 навчальному році в більшості початкових шкіл України Закон Божий викладався російською, „Нова Рада” закликала урядові інституції написати і видати підручники з „Закону Божого” на українській мові та видати наказ, щоб Закон Божий викладався лише українською [Є.З. Духовенство й націоналізація нижчої початкової школи // Нова рада.- 1918.- 20 червня.- С. 1].

Релігійного питання торкнулася й конференція УПСФ, яка відбулася 8-9 вересня 1918 року. Конференція констатувала насильницьку полонізацію українських католиків на правобережній Україні і визнала необхідним зорганізувати всі місцеві українські сили для опору цьому процесові [Конференція партії українських соціалістів-федералістів 8-9 вересня 1918 року // Нова рада.- 1918.- 24 вересня.- С. 2].

Міністром ісповідань у так званому другому кабінеті Ф.Лизогуба (24 жовтня – 14 листопада 1918 року) став представник УПСФ О.Лотоцький, якому за короткий термін існування цього уряду вдалося чимало здійснити в справі незалежнення української православної церкви. Ставши міністром О.Лотоцький зазначив, що він у принциповому плані сповідує ідею відокремлення Церкви від держави, але вважає це відділення довготривалим процесом. „Позаяк церква не відділена від держави, - зазначив він, - то державна самостійність повинна бути у всіх галузях життя, у тому числі і в адміністрації церкви” [Новый кабинет министров // Киевская мысль.- 1918.- 25 октября.- С. 2]. О.Лотоцький зніщював прийняття урядової постанови, в якій йшлося про те, що уряд діятиме в напрямі встановлення автокефалії української церкви, а 12 листопада 1918 року на церковному соборі в Києві заявив, що українська церква має бути автокефальною [Лотоцький О. Симон Петлюра як політик і державний муж.- Париж-Лондон, 1954.- С. 44].

У 1923 році на еміграції УПСФ перейменувалася в Українську радикально-демократичну партію (УРДП). Друге видання програми УРДП (1926 рік) зазначило зріст живої релігійної творчості в середовищі українського народу та оцінило його позитивно. Програма знову підкреслила намагання партії надати сприятливі умови українській автокефальній церкві без порушення релігійної рівноправності громадян

української держави [ЩДАВО України.- ф. 4465, оп. 1, спр. 1058, арк. 4 зв.].

В лютому 1930 року, напередодні судового процесу над Спілкою визволення України у Харкові, Закордонне бюро УРДП направило міжнародному об'єднанню радикальних та демократичних партій звернення, у якому, зокрема, зазначалось, що більшовицька влада вважає українську національну Церкву, як і українську інтелігенцію, „за носіїв справжньої європейської культури, несумісною з тими формами старої азійської деспотії, якими користується ця влада, що іменує себе соціалістичною”. Тому, - підкреслювалося у протесті, - влада й пішла на репресії щодо української інтелігенції та церкви попри їх аполітизм [До міжнародного об'єднання радикальних і демократичних партій // Бюлетень Закордонного Бюро УРДП.- 1930.- № 2.- С. 14].

22 березня 1930 року Закордонне бюро УРДП, заслухавши інформацію про утиски Української автокефальної церкви, прийняло спеціальну резолюцію. Резолюція містила короткий екскурс в історію українського православ'я. Зв'язок православної ієрархії з народом, - йшлося в резолюції, - був настільки живучий, що водночас зі становленням УНР відродилася й Українська автокефальна церква, яку намагається знищити більшовицька влада. Тому Закордонне бюро УРДП „проголошує ще раз, що Р.-Д. партія стояла завжди, стоїть і стоятиме в обороні Української Автокефальної Церкви” [З діяльності Закордонного Бюро // Бюлетень Закордонного Бюро УРДП.- 1930.- № 3.- С. 15].

В загальнокультурному контексті торкнулася релігійного питання і конференція членів ЦК і окремих груп УРДП, яка відбулася 3 липня 1930 року з метою нагадування українському громадянству на еміграції і в Україні, що партія виступала і виступає між іншим і за „відновлення засад європейсько-християнської культури” [З життя партії // Бюлетень Закордонного Бюро УРДП.- 1932.- № 5.- С. 7]. В попередньо надрукованих тезах доповідей, виголошених на конференції, констатувалось переслідування в УСРР „народної релігії” та ліквідація автокефальної православної церкви [Тези докладів на конференцію членів У.К. УРДП // Бюлетень Закордонного Бюро УРДП.- 1930.- № 4.- С. 7].

Таким чином, партія українських радикал-демократів стала на шлях утвердження незалежності українського православ'я раніше, ніж у питанні державної самостійності України, а практичною діяльністю, особливо О.Лотоцького, чимало прислужилася становленню автокефалії Української Православної Церкви.

ПРАЦЯ В СИСТЕМІ ЖИТТЄВИХ СЕНСІВ ІВАНА ОГІЄНКА

"У поті свого лица ти їстимеш хліб" – цей відомий біблійний імператив з "Книги Буття" найкращим чином підходить до загальної характеристики життєвого шляху відомого українського ученого та богослова Івана Івановича Огієнка, званого також під ім'ям Митрополита Іларіона (1882-1972). Усе своє досить довге життя, починаючи з раннього дитячого віку і до самої смерті, трудився він на користь свого рідного українського народу, виражаючи своєю працелюбністю одну з найістотніших його екзистенційних рис. Може тому християнство й прийшлося до вподоби давнім предкам українців, що закликає до індивідуалізації через важку працю, якої вони ніколи не лякалися, адже знаходили в ній не лише засоби до існування, але й відряду від нещасливої долі. В постаті своєї овдовілої і тяжко працюючої матері бачив Іван Огієнко долю всієї поневоленої України і з раннього дитинства виніс тверде переконання, що лише сумлінною працею на благо свого народу людина може заслужити право на віддачу Бога. "Служити народові, то служити Богові!" стало головним життєвим принципом І.Огієнка, дивовижна працелюбність якого потребує окремого і прискіпливого наукового дослідження.

За свідченнями сучасників І.Огієнко був людиною енциклопедичних знань, високого обов'язку і титанічної працездатності. Наскільки відомо з тієї Огієнкової спадщини, яка вже стала доступною широкому загалу, він не написав спеціальних робіт, присвячених феномену праці, однак вся його творчість пройнята глибоким розумінням величі трудящої людини, прекрасним взірцем якої був він сам. Його промова у день власного 75-ліття є справжнім гімном праці людини, яка відчуває глибоке внутрішнє задоволення від того, що прожиті нею роки не змарновані даремно.

Вже в дитячі роки І.Огієнко починає розуміти якісну відмінність між працею фізичною та інтелектуальною, між працею творчою і нетворчою, такою, що закріпачує і такою, що розкріпачує людський дух, даруючи свободу окремим індивідам і народу в цілому. Ранні, психологічно потужні дитячі враження (імпресінг) І.Огієнка, пов'язані з тими сферами культурної діяльності суспільства, в яких панує дух і розум. Навчання в школі для нього не є виявом репресивного характеру культури, а вільною грою творчих можливостей особи, тому й навчається він не "з-під палки", а з великим бажанням і радістю: навчаючись сам, "вчителює" – передає набуті знання тим дітям своїх односельчан, які

знаходяться ще в гіршому матеріальному становищі і не можуть віддавати їх до школи. З іншого боку, глибоко западає йому в душу релігійно-церковне життя українців, в якому вбачає прагнення людського духу до позаземної краси і дієвий чинник перетворення поневоленого народу у сильну націю. Особистісна самореалізація І.Огієнка, під впливом дитячих вражень, розгорталась у двох, тісно взаємопереплетених іпостасях науковця і богослова, що пов'язувались між собою не лише близькістю душевної і розумової діяльності, але насамперед активною громадянською його позицією. Втім не можна скидати з рахунку й особливе ставлення І.Огієнка до людей, які за визначенням античних мислителів ведуть "споглядальний" спосіб життя, тобто духовної еліти. Ієрархічний устрій соціальних верств суспільства, своєрідна соціальна піраміда на вершині якої розташовані духовні проводирі народу, для І.Огієнка є такою ж незаперечною аксіомою, як і та, що Сонце є центром нашої сонячної системи.

В працях українського науковця і богослова ми бачимо мудру платонівську повагу до тих верств, які продукують матеріальні цінності для потреб усього суспільства. Але неможливо не помітити, з якою шаною, з яким душевним трепетом пише він про українську духовну еліту. Цікаво відзначити той факт, що І.Огієнко, навіть як виходець з нижчого соціального класу-"продуценту" не перетворює його в своїх міркуваннях у наріжний камінь соціальної структури суспільства, як це трапилося, приміром, з відомим французьким просвітником Ж.Ж.Руссо. У той час, як в його рідній Україні символами праці стали серп та молот (втім більш уживаними і шанованими були тачка і лопата), а в літературному слові на всі лади оспівували некваліфіковану фізичну працю, І.Огієнко послідовно реалізує свій задум створити галерею видатних українських мислителів та духовних діячів. В цьому ж ряду стоїть і його відома "Патрологія". Це цілком свідома, добре виражена, а головне – чітко національно зорієнтована позиція українського мислителя. В коло його інтересів потрапляють ті представники української духовної еліти, які прагнули до розбудови незалежної національної української держави. Вільна праця в ім'я держави і держава, що служить людині творчій і працьовитій є речі нероздільні. Ось чому в працях І.Огієнка ми не зустрінемо ані "працєцентризму", ані "державоцентризму", але вони імпліцитно присутні в його виразному "еклесіоцентризмі". І праця, і держава в його міркуваннях спрямовані на Бога. "Служити народові, то служити Богові". Цей життєвий принцип українського науковця і богослова засвідчує не прагматичне і світське його ставлення до праці, а релігійно-містичне. Краса і велич людини

розкривається у праці присвяченій народові, а той, хто служить народові, той одночасно служить і Богові.

Концепція особистості І.Огієнка в найбільш важливих її позиціях максимально наближується до персоналістського вчення про людину. Людина для нього – не "гвинтик" і не джерело дармової "прибуткової вартості", а самоцінність, визначити яку можна лише з позицій релігійної свідомості. Надання надзвичайно великого значення праці в житті людини і суспільства – це єдине, що об'єднує погляди І.Огієнка і марксистів на сутність людини. До того ж, ця подібність суто зовнішня. У внутрішніх своїх аспектах ці точки зору, без усякого перебільшення, діаметрально протилежні: економізму своїх опонентів І.Огієнко протиставляє релігійно осмислений персонентризм. "За нашого часу, особливо в Советах, окрема Людина зовсім обезцінилася, стала нічого не вартою, - це тільки робочі руки в колхозі чи на фабриці, це тільки "військове м'ясо"... За нашого часу Людина розцінюється не сама собою, не тим, що вона образ і подоба Божа, але ціниться тільки за силу й спритність своїх рук. А зникне Людина, - її місце зараз заступлять сотні інших подібних" [Обоження Людини // Мої проповіді. Частина перша.- Вінніпег-Канада, 1973.- С. 170].

Персоналізм намагається побачити в людині не простий об'єкт для маніпулювання, що спричиняє розчинення окремого у масовому, деградацію людини в умовах нестримного прагнення до успіху, а вищу цінність. У вченні І.Огієнка про людину особистість трактується як неповторна й унікальна суб'єктивність, яка спрямована на творення суспільного світу. Персона розглядається як особливий світ у собі, замкнений для інших, створених особистостей і відкритий лише для всевідаючого Бога. І в цьому немає нічого дивного, адже І.Огієнко апологет християнської віри, що вперше заговорила про множинність людських душ і закликала кожен з них внутрішньо наблизитися до божественної суті. Багатогранність християнського вчення знаходить у нього вихід за межі окремої особистості і він говорить про множинність і неповторну унікальність національних культур, щоправда, на його думку, лише православ'я, що зберегло в неспотвореному вигляді християнську догматику, зумовлює цю неповторну своєрідність.

Цілком в персоналістському дусі І.Огієнко доводить, що людина не може бути щасливою внаслідок задоволення лише матеріальних потреб, а тому, відчуваючи недостатність зовнішніх матеріальних умов буття, вона намагається осягнути глобальний сенс історії і досягти щастя шляхом морального самовдосконалення. Огієнка об'єднує з персоналізмом не лише те, що в центрі його філософських інтересів

лежить релігійно-етична проблематика і велика увага приділяється питанням внутрішньої свободи та морального виховання.

Найважливіше, як здається, є те, що єднає його з французьким персоналізмом розуміння людини як соціально-активної особи, яке суперечить споглядальному характеру традиційного християнства, оскільки акцентує увагу на її земному житті. І для француза Е.Мун'є, і для І.Огієнка сутність людини визначається практичною стороною її життєдіяльності. Неможливо уявити собі нашого співвітчизника, який би свідомо усамітнився на Афоні і проводив свої дні у споглядальних, відірваних від суспільства і всього світу зверненнях до Бога, як це робив, приміром, І.Вишенський, що сповідував традиційне середньовічне християнство. І хоча й І.Огієнкові, як далі побачимо, не вдалося повною мірою подолати християнський традиціоналізм (головним чином через православну ортодоксію), але у своїх міркуваннях про сутність людини він долає абсолютність конфлікту між матерією і духом, іманентним та трансцендентним, тобто початками реакційним і революційним у неоплатонічному трактуванні.

Взаємодію духу і матерії вчений розуміє діалектично. Зв'язковою ланкою цієї взаємодії виступає у нього праця як втілення божественних цінностей у поцейбічному світі. Е.Мун'є вказує на три основних виміри особистості: покликання, втіленість і об'єднання, особливо наголошуючи на "втіленості у праці" [Мун'є Э. Манифест персоналізма.- М., 1999.- С. 5]. Навіть якщо ми й не маємо достатніх підстав називати І.Огієнка персоналістом, але разом з тим, немає жодних сумнівів у тому, що три перелічених параметри з акцентуванням уваги на "втягування" у працю, виступають каркасом Огієнкових поглядів на людину. Іншими словами, Огієнкова антропология максимально, як ні до якої іншої, наближається до персоналістської концепції особистості з її підкресленням перетворюючої ролі праці в житті людини і всього суспільства.

Втім, навряд чи можна задовольнитися однією лише персоналістською концепцією "втягнутості" людини у трудову діяльність, щоб збагнути той справжній сенс, якого надавав І.Огієнку праці. Скажімо, психоаналітичний погляд на цю проблему показує ту колосальну психологічну напругу, яка притаманна була Огієнкові у міркуваннях про долю його Батьківщини. Україна-мати зраджена її синами, і він, як один з них, відчуває глибоку провину перед нею, загладити яку можна лише важкою працею задля її щастя. Класичну Фрейдівську тріаду "гріх – вина – спокута" більш рельєфно ми бачимо в художній творчості Т.Г.Шевченка, що знайшла свій вияв в образі скривдженої чужинцем й захищеною своїми чоловіками-захисниками

Катерини. І у творчості Шевченка, і у праці Огієнка можна углядіти спокутну саможертвність на користь зрадженої України.

Як же інакше пояснити ті приклади титанічної праці І.Огієнка, про які повідомляють його біографи? Або його вперту непримиренність до тих представників української духовної еліти, які на його погляд, зраджують український народ? "Горе зрадникам українського народу!" [Ларіон Митрополит. Книга нашого буття на чужині.- Вінніпег, 1956.- С.148]. Те, що в цих прикладах морального ригоризму І.Огієнка є щось від Тертуліанівського "Credo, quia absurdum", свідчить про переважно підсвідомий характер його трудової мотивації.

На життєвому шляху Івана Огієнка були випадки, коли гинули плоди величезних зусиль, але він вперто розпочинав все спочатку і врешті-решт досягав поставленої перед собою мети. Займаючись релігійною, державною та громадською діяльністю, він не втрачає жодної миті і збирає матеріал для написання задуманих наукових праць. Результат просто вражаючий: більше двох тисяч друківаних наукових праць і літературних творів. І це без урахування рукописної спадщини, яка ще чекає на друкування. Через колосальне перенапруження у Лозанні на деякий час втрачає зір, але й у цей час не залишається без роботи і диктує під запис драматичні п'єси. Високу культуру праці, що виявлялася у здатності ставити далекосяжні цілі і реалізовувати їх, а також дивовижну працьовитість продемонстрував він своїм унікальним перекладом Біблії на українську мову. Ще в студентські роки поставив він перед собою таке завдання, важливість і складність якого можна порівняти з Лютерівським перекладом Біблії німецькою мовою. З вимушеними перервами у період з 1921 р. до 1940 р. І.Огієнко здійснює його.

Але один епізод з його трудової біографії є особливо показовим. І.Огієнко був далекий від того, щоб використовувати нижні інстинкти юрби на свою користь, а тому присвятив своє життя менш "прибутковій", проте більш шляхетній справі широкого залучення народних мас в культурне поле наукового знання й релігійної віри. З цією метою вчений започатковує 1935 року у Варшаві друкування журналу ("наукової станиці") "Наша культура", де в першому числі у редакційній статті "Національна освіта й наші завдання" ставить як перед редакцією, так і перед читачами воістину епохальні завдання всебічного й глибокого наукового дослідження української духовної і матеріальної культури. Виступаючи водночас і видавцем, і головним редактором, І.Огієнко підтримує існування цього журналу не лише самовідданою працею, але й особистими грошовими заощадженнями.

Та одних зусиль І.Огієнка виявилось замало і через три роки журнал тимчасово закривається. Причини, які привели до цього могли довести до розпаду будь-кого, але не І.Огієнка. Ось вони: відсутність меценатів, низька національна свідомість української інтелігенції та елементарна непорядність передплатників, які "забували" вносити гроші за отримані примірники журналу. Звернення до читачів з цього приводу було характерним: "Думка була, що наша інтелігенція зрозуміє ціну й завдання "Нашої культури", такої потрібної при творенні й пробудженні нації, зрозуміє й матеріально підтримає... Особа, що видавала "Нашу культуру" – безробітний професор, що тяжкою працею насилу заробляє собі на черствий кусок хліба для власного існування... нема вже сил безплатно робити тяжку редакційну працю..." ["Наша культура" тимчасово не виходитиме. До наших читачів та прихильників // Наша культура.- 1937, грудень, кн.12 (32).- С. 466] Закриття журналу повинно було "провчити" нерадивих читачів, та коли друкування його відновилось, ситуація покращилася не набагато. Втім І.Огієнко безкорисливо продовжував свою справу окультурення широких мас українського народу.

На цьому прикладі ми бачимо трансцендентне ставлення І.Огієнка до результатів своєї праці, які не давали бажаних наслідків за життя, але які можуть досягати далеко більшого за його межами. Віра в Бога, в безсмертя душі, в здатність людини хоча й повільно, але все ж таки змінювати на краще свою моральну природу перетворюють сізифів, на перший погляд, труд, у потужну силу історичного поступу. Праця людини, особливо якщо ця праця духовна, не може мати значення лише для тієї епохи, в якій історично існує людина. Сенс Огієнкової праці виходить далеко за межі тієї епохи, в якій він жив і творив, й стає цінністю історичною і позачасовою. В суто сократівському розумінні душа І.Огієнка (його подвижницька праця) починає жити новим життям після фізичної смерті її носія. І це нове, нематеріальне життя людини, у вигляді ідей, думок і поглядів, які зберігають нащадки у своїй свідомості і користуються ними, здатне реалізувати прижиттєві її задуми.

Релігійно-містичний вимір людської праці в Огієнковому розумінні очевидний. Це не лише праця-спокута, але й праця-терпіння, що виступає джерелом такого типу страждання, яке обертається врешті-решт радістю виживання. Праця виступає і засобом отримання свободи. Водночас вона може перетворитися в спосіб покріпачення, заневолення. Працею поневолений – працею від неволі й звільниться, але, зрозуміло, працею іншого типу. Багато в чому підхід І.Огієнка до феномену праці є типово українським, але разом з тим, ми знаходимо тут й дещо відмінне.

Християнське розуміння праці як страждання в ім'я життя, як спокутування власної гріховності, як, нарешті, праці-хреста, від якого неможливо позбавитися як від своєї нелегкої долі, це – шлях до майбутньої свободи. Оспівуючи естетико-споглядальницький характер візантійської культури, І.Огієнко непомітно для себе стає апологетом західноєвропейського розуміння праці, щоправда, більш властивого для епохи Середньовіччя. У такому типі праці є ще багато чого від виснажливої молитви, але вже відчувається своєрідний "світський" меркантилізм економічного і політичного утилітаризму. За такої умови від суспільства не дистанціюються, заточуючись у "стовп" чи шляхом втечі у практику ісихазму, але саме на користь суспільства приносять себе у жертву сумлінною працею. У такий спосіб закріпають себе щоденною молитвою чи працею не заради особистого спасіння, а для отримання власної свободи у вільному суспільстві, служінню якому, власне, і віддають свої фізичні та інтелектуальні сили. Праця під таким кутом зору постає однією з найважливіших форм соціально орієнтованої аскези. У середньовічному варіанті праця ще не виступає виявом свободи. Вона – лише прагнення або засіб її отримання. У І.Огієнка ще немає ставлення до праці як до "вільної гри творчих сил". Це швидше – праця-спокута. І це не дивно, адже праця людини поневоленої і людини вільної виконують різні функції.

Такий "розлад часів" має бути зрозумілим, якщо підходити до аналізу Огієнкового розуміння феномену праці з позицій синхронії-діахронії. Захід в епоху Середньовіччя пройшов через ставлення до трудової діяльності як до засобу врятування душі (по мирському – банального виживання) і, починаючи з Відродження, розглядає її як джерело матеріального збагачення й духовного розквіту. Протестантська етика, на думку М.Вебера, стимулювала розвиток такої мотивації до праці, яка перевищувала необхідний для підтримання життя мінімальний рівень задоволення життєвих потреб людини.

Асинхронний розвиток православної трудової етики відносно протестантської поставив Україну у невідгане, відносно країн Західної Європи становище: якщо в Україні праця виступає переважно як засіб виживання, то на Заході її результати значно перевищують мінімальний "кошик" життєвих благ. Тут вона є вже джерелом збагачення, накопичення великих ресурсів капіталу. Безпосередньо стикаючись з культурою процвітаючого Заходу, його матеріальним добробутом, І.Огієнко не міг не відчувати цієї різниці. В цій позиції ми наштовхуємося на проблемне питання Огієнкової концепції праці: праця у нього виступає не стільки засобом подолання економічного і соціально-політичного відставання від розвинутих країн Заходу, скільки джерелом збереження

народом своєї культурної унікальності і етнічної неповторності. Жодної мірою його не можна назвати апологетом бідності або матеріальної зрівнялівки (вчений відкрито відстоював право українського духівництва на економічні привілеї щодо інших верств населення), але все ж таки його погляди певною мірою суперечать сучасним тенденціям розвитку світової економіки. Ця суперечливість, безсумнівно, виходить з його апології православної ортодоксії.

Традиційне православ'я, як відомо, у своїх світоглядних принципових настановах, багато в чому наслідує ранньохристиянські середньовічні погляди на місце людини в суспільстві і значення в її долі земного життя. Західні теологи лише завдяки залученню філософського підходу, зокрема аристотелізму, до аналізу християнської віри змогли реабілітувати земне буття людини, наповнити його сенсом активної діяльності на благо соціуму.

Головним відкриттям пізньої схоластики було усвідомлення того, що раціональна філософія не лише не суперечить релігійній вірі, але й зміцнює її. Ще у А.Блаженного, що знаходився, очевидно, під впливом неоплатоників, світ поділяється на добрий і поганий. Та вже в XIII ст. Фома Аквінський поділяє світ не на дві частини – світло і темряву, а на три: між небесною сферою надприродного і підземною протиприродною (пеклом) знаходиться сфера природного, тобто земного буття, що існує хоча й тимчасово, але під наглядом і згідно з задумом Бога.

Реабілітація земного життя шляхом філософського осмислення біблійних текстів мала далекосяжні наслідки для створення соціальної концепції людини на принципах вільного самовизначення і активної життєвої позиції, і в кінцевому підсумку, для розвитку економіки вільного підприємництва. В історії православної церкви раціональна філософія не відігравала такої помітної методологічної ролі в інтерпретації християнської догматики. Тому не випадково, що і в наукових працях І.Огієнка філософська методологічна рефлексія, так би мовити, знаходиться поза полем його уваги. Соціальна функція праці, а відтак і православної віри, у його розумінні, полягає передусім у збереженні національної самобутності народу, витісняючи на другий план ідею економічного процвітання нації. Точніше сказати – заперечує її. Релігійно-культурологічний сенс праці поглинає собою її матеріально-економічний вимір.

Та, незважаючи на цей недолік (чи завдяки йому), концепція праці І.Огієнка, приклад його особистої невтомної діяльності на ниві духовного служіння українському народові можуть добре прислужитися як духовному відродженню українського народу, так і розвитку

підприємницької діяльності в нашій країні на принципах християнської моральної доктрини.

*О.Саган** (м. Київ)

ДВІ СІМ'Ї ПРАВОСЛАВНИХ ЦЕРКОВ: ЧИ МОЖЛИВЕ ОБ'ЄДНАННЯ?

Четвертий (Халкидонський) Вселенський собор 451 р. розділив Вселенське православ'я на дві великі частини. Перша – Православні церкви (халкидонські, ортодоксальні, "Східні" ("Efsten"), до яких відносимо чотири давні патріархати (Константинопольський, Олександрійський, Антиохійський, Єрусалимський) разом із більш молодими визнаними і невизнаними автокефальними православними Церквами, яких нині у світі нараховується біля двадцяти. Однак, незважаючи на пізніший поділ православ'я ще й на національні Церкви (розділення тут відбувалося, як правило, за адміністративним принципом), всі вони являють собою єдину церковну спільноту із спільним віровченням і характером вияву церковного життя. За основу істинної апостольської віри вони приймають насамперед, окрім Біблії, ще й рішення семи Вселенських соборів.

Другий напрям – Східні православні церкви (СПЦ), які мають багато загальних назв: "Малі східні церкви", "Давні орієнтальні церкви", "дохалкидонські Церкви" чи "нехалкидонські Церкви". В науковій літературі найчастіше зустрічається саме "Oriental Orthodox Churches". В різних джерелах подається різна кількість цих Церков – від 5 до 7, тому є сенс подати їх назви:

- Коптська православна церква Олександрії (як окрема єпархія в Церкву входить Британська православна церква);
- Сирійська православна церква Антіохії і всього Сходу. В російській церковній літературі відома як сиро-яковитська чи просто яковитська;
- Апостольська Кафолічна Асирійська Церква Сходу;
- Вірменська апостольська церква;
- Ефіопська православна церква Тевахедо;
- Маланкарська православна сирійська церква Індії;

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

- Ерітррейська православна церква, яка була утворена після проголошення незалежності Ерітрєї у 1993 р., а тому випускається з уваги дослідників, які користуються застарілими джерелами. Отримала автокефалію від Коптської ПЦ.

Ці Церкви визнають лише перші три Вселенські Собори. Тому понад 15 століть перебували у стані якщо не відвертої ворожості, то, принаймні, у відсутності євхаристійного спілкування із Ортодоксальними православними церквами. Були навіть проголошені взаємні анафемами, які, зауважимо, не зняті й досі.

Історія появи СПЦ сягає ще V століття. У 451 р. (8 жовтня) в передмісті Константинополя Халкидоні, що розташований на азіатському березі Босфору, був скликаний собор з приводу вчення Євтихія. Згідно традиційної екклезіології, III Вселенський Ефеський собор так і не виробив позитивної позиції Церкви щодо вчення Константинопольського патріарха Несторія (427-431 рр.). В основу догматичного визначення собору в Ефесі було покладено "Дванадцять анафематизмів" ("Дванадцять глав про боголюдську єдність Христа") непримиримого опонента Несторія Олександрійського патріарха-папи Кирила. Але ні Кирило, ні Ефеський Собор так чітко і не визначили, що ж є еретичного у вченні Несторія. Ця двозначність й призвела до появи вчення архімандрита Євтихія, який був представником Олександрійської теологічної школи і, що цікаво, в основу свого вчення поклав ці ж "Дванадцять анафематизмів" патріарха Кирила, але по своєму витлумачив їх.

Євтихій стверджував, що Ісус Христос – не Боголюдина, а Бог, тому що має лише одну божественну природу. Це вчення й отримало назву "монофізитства", на відміну від "діофізитства" – розділення божественного і людського у Христі, а, отже, заперечення його божественної природи (Несторій).

Але традиційне богослов'я не врахувало той факт, що ні халкидоніти, ні нехалкидоніти не приєднувалися до цих єресей. І нинішні Східні православні церкви не є сповна монофізитськими, як це традиційно прийнято вважати. Справа тут була в плутанині термінології. В єдиній особі Христа божественне і людське поєднується в "іпостасній єдності", "незлитно, незмінно, нероздільно і нерозлучно" [Болотов В.В. Лекции по истории древней Церкви.- Т. IV.- М., 1907.- С. 292]. Для тих, хто визнавав Халкидонське віровизначення, божественна і людська природа Христа, *physeis*, поєднувалася в його іпостасі – *hypostasis*. Нехалкидоніти

продовжували використовувати термін "mia physis" (одна природа, ество) при описі єдності Воплоченого Слова Божого як особистості. В цьому понятті "одної природи" однаковою мірою включено і божественне і людське в Христі. Physis у халкидонітів означало "природу", у нехалкидонітів – "особистість". Саме відсутність взаємопорозуміння щодо змісту цього терміну й стала каменем спотикання і джерелом розбрату між халкидонітами та нехалкидонітами. Як показали подальші події, різна форма означала одну суть, а розділення було, за великим рахунком, штучним.

Але справа була не лише в богослов'ї. Якби це було так, то, на нашу думку, через деякий час розбіжності у віровченні були б узгоджені, примирення між цими двома потужними напрямками православ'я було б досягнуто. Про це свідчить навіть той факт, що ще понад два століття після Халкидонського собору спілкування і співпраця з різноманітних питань між халкидонітами та дохалкидонітами продовжувалася. Незважаючи навіть на той факт, що країни-нехалкидоніти потрапили під владу ісламських завойовників, обмін і богословські контакти не припинялися. Багато літургійних текстів, що були створені вже після Собору 451 р., є спільними: гімн "Єдинородний Сине", пасхальний канон св. Іоанна Дамаскіна тощо. Багато (принаймні 4 атрибути) із визначень Халкидонського собору є у літургійних текстах нехалкидонських Церков. Більше того, літургія св. Марка, що є основою у Коптській церкві, широко використовується в Олександрійській церкві. Інколи атрибутика окремих православних Церков виявляється ближчою до традицій СПЦ, аніж до ортодоксальних. Наприклад, у російській ПЦ, як і у коптів, святий престол у вітварі є квадратним, а не подовгуватим, як у греків. [Дет. див.: Путешествие по Египту в монастыри св. Антония Великого и препод. Павла Фивейского, в 1850 г. архимандрита Порфирия Успенского.- СПб., 1856.- С. 189]

До середини VII ст. було кілька спроб з боку як Константинопольського імператора, правителів інших православних держав, так і самих Церков розпочати діалог між двома гілками православ'я. Однак негативну роль тут зіграли політичні протиріччя й культурні відмінності між Церквами. Східні православні церкви потрапили у вир боротьби між двома імперськими столицями – Римом і Константинополем, з одного боку, а також боротьби могутнього елліністично-єгипетського центру в Олександрії проти обох столиць. Коли додати до цього протистояння між Олександрією та сирійською богословською школою Антіохії, яка, в свою чергу, мала відчутний вплив на богословське життя Старого й Нового Риму, а також прояви

особистої неприязні між предстоятелями і провідними богословами Церков, то стає зрозумілим, чому діалог не відбувся і єдність не була відновлена.

Проте ріст урбанізації суспільства у ХХ ст., налагодження зв'язків між Церквами різних юрисдикцій, що не могло не відбуватися за умов росту діаспор практично всіх православних Церков, розвиток екуменічних рухів призвели до якісних зрушень у взаємовідносинах Православних та Східних православних Церков. Вловлюючи тенденції змін, на порозі яких стояло все християнство, Вселенський патріарх Афінагор у 1959 р. (а, нагадаємо, що саме в цьому році було оголошено про скликання II Ватиканського собору) зустрівся із авторитетним богословом (згодом – митрополитом Делійським) Маланкарської православної сирійської церкви Індії Полом Вергезе. Афінагор, глибоко вникнувши в суть богословських протиріч і не вбачаючи якихось серйозних перешкод у налагодженні стосунків між Церквами, заявив, що ще до кінця цього (1959) року "ми досягнемо єдності" [Богословский диалог между православной церковью и Восточными православными церквами. Хрестоматия. Составитель и редактор К.Шайо.- М., 2001.- С. 20].

Однак 15 століть розриву і розвиток у різних політичних, етнічних та міжконфесійних умовах все ж позначилися важким відбитком недовіри у відносинах між православними Церквами. Інтенсивні міжцерковні переговори і реальна богословська робота у самих Церквах розпочалася лише після Першої всеправославної конференції 1961 р. Після Родоських ініціатив переписка між Вселенським патріархом і Східними православними церквами вже практично не припинялася. Були визначені конкретні напрями співпраці, зокрема заплановані спеціальні зустрічі саме з вирішення питання СПЦ.

Після першої Родоської зустрічі відбулося декілька **неофіційних** зустрічей між представниками Православних (назвемо їх халкидонськими) і Східних (нехалкидонських) православних церков. Ці зустрічі мали вирішальне значення для розвитку подальших офіційних контактів. Перша зустріч (11-15 серпня 1964 р.) відбулася в Ааргусі (Данія). Вже на цій зустрічі було віднайдено повну узгодженість в розумінні православ'я, зокрема природи Ісуса Христа. Було зазначено, що хоча обидві сторони використовували різну термінологію, але висловлювалася одна й та ж істина. Обидві сторони мають єдине за своєю суттю христологічне вчення єдиної нерозділеної Церкви, сформульоване св. Кирилом. Визнання чи не визнання Халкидонського собору зовсім не означає визнання вчень Несторія й

Євстихія. На зустрічі було також зазначено, що рішення Халкидонського собору можуть бути зрозумілі лише як підтвердження постанов Єфеського собору 431 р., а ще краще усвідомлюються в світлі наступного, Константинопольського 553 р. Вселенського собору. Всі Собори розглядаються як етапи певного цілісного процесу. Зазначено, що історики Церкви повинні осмислити і вивчити у всій повноті ту суттєву роль, яку відіграли у виникненні розділення двох гілок православ'я політичні, соціальні і культурні фактори [Does Chalcedon Divide or Unite? Towards Convergence in Orthodox Christology.- Geneva, 1981.- P. 3-4].

Друга всеправославна зустріч відбулася 25-29 липня 1967 р. в Брістолі (Англія). Тут було заявлено, що обидві сторони підтверджують динамічну незмінність божественного і людського у єдиному Христі. Ті, хто говорить про "дві", зовсім не мають на увазі ніякого розділення чи відособлення. Ті ж, хто говорить про "одне", нічого не змішують і не говорять про злиття. Універсальною є формула про незлитність, незмінність. Нероздільність і нерозлучність – ця формула відноситься до спільної спадщини обох напрямів православ'я. На зустрічі було заявлено про необхідність підготовки спільної Декларації, в якій буде сформульована спільна віра в єдиного Господа Ісуса Христа, якого всі визнають досконалим Богом і досконалою людиною. Ця Декларація не буде мати статусу сповідання віри і повинна розроблятися спільно створеною із авторитетних богословів обох напрямів Змішаною комісією. Перш за все необхідно узгодити питання юрисдикції, зняття анафем і засуджень з окремих діячів Церков, які, зокрема, в інших Церквах вважаються святими чи вчителями. Також треба вирішити питання визнання чи невизнання окремих соборів Церков тощо [Там само.- P. 5-7].

Третя неофіційна всеправославна зустріч відбулася 16-21 серпня 1970 р. в Женеві (Швейцарія). Знову було підтверджені напрацьовані документи про єдність спільної для обох течій православ'я христології. Зокрема в них знаходимо підтвердження того, що людська воля й енергія Христа не поглинаються Його божественною волею й енергією. Учасники зустрічі в процесі співпраці переконалися, що спільність позиції Церков виходить за межі власне христології й охоплює також інші аспекти в сфері богослужінь, духовного життя, віровчення і канонічної практики, в розумінні Святої Трійці, таїнства втілення, особи і дій Святого Духу, у питаннях про природу Церкви, есхатологію тощо. На зустрічі були виділені й ті еклезіологічні проблеми, які поки що відрізняють Церкви: значення і роль деяких соборів в житті Церков; проголошення

анафем чи оголошення святыми деяких вчителів Церкви (Лев, Діоскор, Севір); юрисдикції (різне розуміння тієї форми, в якій проявляється єдність Церкви на місцевому, регіональному чи світовому рівнях).

Учасники зустрічі окремо відзначили, що Переказ вселенської Церкви не вимагає абсолютної одностайності у викладенні віровчення, формах богослужіння і канонічних правилах. Однак слід чітко визначитися у межах допустимої різноманітності у формах богослужіння, термінології, духовній і канонічній практиці. На цій зустрічі було підтверджено необхідність прийняття Спільної Декларації про примирення, в якій будуть використані святоотецькі й літургійні тексти обох сторін, термінологія всіх Семи Вселенських соборів, богослов'я св. Кирила Олександрійського та Іоанна Антиохійського. Із практичних кроків зустрічі можна відзначити також постанову про створення Робочого комітету Церков, головними завданнями якого повинно стати: поширення інформації про зустрічі й налагодження діалогу між обома сім'ями православного світу; забезпечення доступу до першоджерел спільної богословської спадщини; підтримка богословських контактів на всіх рівнях; створення спільних дослідницьких центрів для богословських та історичних досліджень вселенської православної традиції тощо [Там само.- Р. 8-13].

Четверта всеправославна зустріч відбулася в Аддис-Абебі (Ефіопія) 22-23 січня 1971 р. з ініціативи ефіопського імператора. Учасники підтвердили необхідність взаємного зняття анафем. Ці анафемі вже давно втратили свою актуальність, і кожна Церква повинна обрати власний метод їх відміни. Церквами не ставиться питання про обов'язкове внесення у інші літургійні календарі своїх святих. У зв'язку із переглядом усталених у церковній історії поглядів на IV-й Вселенський собор, учасники зустрічі запропонували автокефальним Церквам з допомогою церковної преси, інших засобів масової інформації підготувати віруючих до сприйняття виправленої історії та церковних текстів, внести відповідні зміни в освітні програми, особливо в тих випадках, коли анафемі і прокляття записані в літургійні тексти і піснеспіви даної Церкви [Там само.- Р. 14-16]. Окрім цих, важливих для об'єднання православ'я, питань, на зустрічі було також обговорено низку проблем, богословське вирішення яких дозволяє говорити про спроби формування соціальної доктрини православ'я. Зокрема це проблеми сучасного світу, миру і справедливості у православному розумінні, відносини з іншими християнськими Церквами, співробітництва між ними у сфері духовної освіти й євангелізації тощо.

Задекларована неофіційними зустрічами програма дій є надзвичайно складним і довготривалим процесом. Вона не може бути виконана за рік-два. Тому не дивно, що наступна, вже **офіційна зустріч** (перша пленарна сесія) представників двох гілок православ'я (Змішаної Богословської Комісії) відбулася аж через 14 років – у грудні 1985 р. в Православному центрі Вселенського патріарха, що у містечку Шамбезі біля Женеви. Обговорювалися проблеми: термінології; соборних визначень і постанов; історичних факторів; сучасних інтерпретацій христологічних догматів. Друга пленарна сесія офіційної зустрічі, яка відбулася в червні 1989 р. в Єгипті (монастир св. Бішою у Ваді-ел-Натруні), унікальна тим, що це була перша після 451 р. представницька (13 Церков) зустріч обох сімей православ'я, на якій була прийнята спільна Заява, своєрідне сповідання спільної віри. У цій Заяві утверджено православну віру в Ісуса Христа, Бога і людину, єдину особистість. Щодо догматичного визначення (оросу) IV Вселенського Собору (451 р.), було зазначено: "Ми згодні в засудженні ересей Нестора і Євтихія. Ми не розділяємо і не розлучаємо людську природу у Христі від Його Божественної природи, і не думаємо, ніби перша була поглинута останньою і таким чином перестала існувати. Чотири визначення, що використовуються для опису таїни іпостасного поєднання, належать до нашої спільної традиції – незлитно (асінхітос), незмінно (атрептос), нероздільно (ахорістос) і нерозлучно (адіеретос)" [Цит. за: Дамаскин (Папандреу), митрополит Швейцарський. Православие на пороге третьего тысячелетия.- К., 1999.- С. 242].

На третьому пленарному засіданні у вересні 1990 р. (знову у Шамбезі) було прийнято нову Заяву, в якій стверджується, що нині існують всі умови для зняття взаємних анафем. Це вже фактично означає відновлення повного церковного і євхаристичного спілкування. "Сьогодні ми ясно зрозуміли, що обидві сім'ї завжди вірно дотримувалися однієї й тієї ж істинної православної христологічної віри і неперервного продовження апостольської традиції, хоча й по-різному застосовували христологічні терміни. Ця спільна віра й постійна вірність апостольській традиції повинні стати основою нашої єдності й спілкування" [Богословский диалог между православной церковью и Восточными православными церквами. Хрестоматия.- М., 2001.- С. 22].

На наступній офіційній зустрічі в листопаді 1993 р. в Шамбезі у спільній Заяві було запропоновано всім помісним Церквам зняти всі засудження й анафемати на адресу іншої православної сім'ї, якщо вони були накладені не за ересь, а за неприйняття рішень IV Вселенського Собору. Як свідчить історія, для Православ'я будь-які зміни –

позитивні чи негативні – часто закінчувалися розколом. Тому цією четвертою нарадою Змішаної Богословської Комісії розглядалися і такі, на перший погляд, дивні питання: Як ми розуміємо і яким чином здійснюємо в житті наших Церков відновлення повної єдності? Які будуть канонічні і літургійні наслідки повного спілкування Церков? тощо. Адже усвідомлення нових реалій є важкою й тривалою працею, яка потребує спільних зусиль духовних шкіл, монастирів, духовних братств, молодіжних рухів. Але без цієї щоденної праці розпочатий об'єднавчий процес роз'єднаних, як виявилось через непорозуміння, двох гілок православних Церков неможливо буде завершити успішно. Не випадково як одне із найголовніших завдань Нарада визначила "видання відповідної літератури, в якій буде викладено наше спільне розуміння православної віри".

Слід відзначити, що взаємні консультації і зустрічі представників Змішаної комісії з богословського діалогу між двома гілками православ'я не припиняються й донині. Працюють Комісії з літургійних та пастирських питань. На їх зустрічі у березні 1995 р. було прийнято дуже важливі рішення. Зокрема підкомісія з літургійних питань запропонувала залишити різноманіття літургій у відповідності із духом давньої нерозділеної Церкви. Але було застережено, що допускаючи місцеві літургійні форми, тобто зберігаючи правдивість й щирість власних літургійних самовиразів, навіть після акту Об'єднання двох православних сімей не слід буде об'єднувати літургії на кшталт уніатського змішування. [Цит. за: Дамаскин (Папандреу), митрополит Швейцарский. Православие на пороге третьего тысячелетия.- С. 251]. Підкомісія із пастирських проблем запропонувала написати спеціальне Богословське дослідження з метою пояснення спірних пунктів богословських угод, а також докласти максимальних зусиль для популяризації Діалогу і підкреслення його значення для майбуття Вселенського Православ'я.

Слід зазначити, що міжцерковний діалог має значний резонанс у православному світі. Наприклад, після однієї із таких зустрічей у Бухаресті, з'явилася спеціальне Визначення Священного Синоду Румунської православної церкви від 8-9 грудня 1994 р., в якому, окрім завдання "вивчити можливість результативного зняття анафем" із представників СПЦ, перед викладачами всесвітньої церковної історії і патрології ставиться завдання переглянути зміст навчальних матеріалів, що стосуються Східних православних церков "з метою внести правки в ті розділи, що стосуються Східних Православних Церков". Таким чином, Румунська ПЦ, як і більшість православних Церков, розпочала реальну працю із "інформації кліру і внесення свого

вкладу в створення позитивного клімату в лоні нашої Церкви у ставленні до результатів Діалогу" [Цит. за: Дамаскин, митрополит. Православие на пороге третьего тысячелетия.- С. 247].

Однак не всі православні Церкви вносять реальний вклад у справу об'єднання Православ'я. Як завжди очікувальна позиція у Руської православної церкви. Архієрейський Собор 1994 р., вивчивши наявні на той час документи, визначив, що "передчасно мати загальноцерковну думку із даного питання [Див.: Архиерейский Собор Русской Православной Церкви. 29 ноября – 2 декабря 1994 г. Документы.- М., 1994.- С. 27]. Не набагато далі пішов і ювілейний Собор Московського патріархату 2000 р., який у розділі "Основні принципи ставлення РПЦ до інославія" задекларував "вітати дух братерства, взаєморозуміння і продовжити діалог на двосторонньому рівні" з дохалкидонськими Церквами [Русская Церковь на рубеже веков. Юбилейный Архиерейский Собор Московской патриархии 13-16.08.2000.- СПб., 2001.- С. 105-106]

Необхідно зазначити, що в тій же Російській ПЦ, деяких інших православних церквах наприкінці 90-х років ХХ ст. сформувалася значна опозиція визнанню СПЦ як православних. Провідником цієї опозиції є Афон [Дет. див.: Пагубное единомыслие. Уния: история и современность // О духовном рассуждении.- Вып. II.- СПб., 1996; Меморандум Священного Соборания Святой Горы (гора Афон) относительно диалога между православными церквами и монофизитскими церквами // Православная Русь.- 1995.- № 13.- С. 2-3]. Ці опозиційні настрої піддаються нищівній критиці з боку нинішніх авторитетних православних богословів [Див., наприклад: Ответ Председателя Межправославной Комиссии по богословскому диалогу с православными Восточными Церквами, высок. митрополита Швейцарского Дамаскина на письмо св.Общины Святой Афонской горы относительно данного диалога // Дамаскин, митрополит. Православие на пороге третьего тысячелетия.- К., 1999] і, на думку цих богословів, викликані простою непроінформованістю опозиціонерів щодо реального стану справ. На нашу думку, з подальшим розвитком подій і узгодженням позиції щодо спірних питань, головним з яких є визнання 4-7 Вселенських Соборів, опозиціонери міжправославного єднання будуть втрачати свій вплив.

Чому нині така увага повинна приділятися православними віруючими розвитку діалогу між Православними і Східними православними церквами? Відновлення євхаристичного єднання матиме вирішальне значення, адже Православні церкви повернуть багатство давніх християнських літургійних традицій. Східні ж

Церкви відкриють неоціненні скарби візантійської богословської думки і мистецтва, надбання помісних православних церков. Саме в такий спосіб глибше розумітимуться православні істини, місія православ'я у світі. В умовах постійного зменшення кількості православних у світі, падіння їх авторитету навіть у традиційно-православних країнах, гадаємо, що такий діалог є життєво необхідним для майбуття православ'я як християнського напрямку.

Відслідковування діяльності Змішаної комісії є не менш важливим і для релігієзнавців. **Адже богословський діалог між двома гілками православ'я, що розпочався понад 40 років тому, дозволяє нині говорити про необхідність перегляду оцінок і висновків IV Вселенського Халкидонського Собору 451 р., глибшого вивчення причин розколу православного світу наприкінці V – у VI столітті.** Розпочата нині переоцінка цього собору деякими помісними православними церквами дає підставу говорити про незворотність розпочатого діалогу.



*П.Павленко** (м. Київ)

СУЧАСНІ ХАРИЗМАТИЧНІ ЦЕРКВИ І НАЦІОНАЛЬНІ ІНТЕРЕСИ УКРАЇНСЬКОЇ ДЕРЖАВИ

Постання в українському суспільстві нетрадиційних, у тому числі й неохристиянських, конфесій викликане рядом факторів. Певною мірою навернення частини українців до нетрадиційної релігійності спричинене кризою суспільно-політичного життя, трансформацією світоглядних орієнтирів і знеціненням ідейних дороговказів попередньої системи вартостей. Кризові явища не обійшли і традиційно-релігійної сфери суспільства, що вилилося в кризі традиційних церков. Як наслідок, останні опинилися в стані міжособного протистояння і ідеологічної ворожнечі, боротьби за сфери впливу на громадськість. Це помітно відбивається на свідомості віруючого. Недостатня увага кліру традиційних церков до релігійних запитів людини, часто-густо формальне проведення культово-обрядових заходів, невідповідна поведінка священнослужителя складають передумови для переходу звичайного віруючого в лоно нетрадиційної релігійності, в надії там віднайти необхідний особистісний релігійний комфорт. На запитання „Якщо раніше Ви сповідували іншу релігію, то що стало причиною її зміни?“ (з серії анонімних опитувань членів нетрадиційних конфесій, що проводило в 1994-1999 роках Відділення релігієзнавства Інституту філософії НАН України) характерними відповідями були такі:

Недосконалість (застарілість) традиційного віровчення.

Формальність проведення богослужінь.

Причиною навернення до нетрадиційної релігійності стала поведінка священнослужителів.

Прагнення до самопізнання, самовираження.

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

Вплив проповідника нетрадиційної конфесії.

Однак навернення людей в лоно нетрадиційних релігій зумовлене і ще одним важливим фактором. Нетрадиційна релігійність характерним для неї універсалізмом відповідає культурним запитам частини українського суспільства (передусім інтелігенції), що не встояла в минулому перед антиукраїнською ідеологічною машиною, яку прокотили по українському народу Російський царат і Радянська влада, виховуючи серед українців особистості, що стали чужими щодо почуття національного. На наших теренах було зроблено все можливе, щоб „стерти з лиця землі” Україну як народ, як державу, як культуру: частково було знищено (деформовано) українську мову, національну культуру, традиційну релігійність, національні традиції та звичаї. Зважаючи на це, частина українського суспільства, загалом інтелігенція, відтак стала нездатною усвідомити величні скарги нашої етнічної культури, а із-за цього – неспроможною застосувати їх для розвою нації, у справі розбудови її державності. А оскільки віровчення нетрадиційних релігій в цілому є універсалістськими за духом, стоять поза фактором будь-якої національної ідеї, проголошуючи здебільшого ідеї національного зречення, підмінюючи національну ідею космополітичним її антиподом, то цей характерний ідеологічний пасаж знаходять відгук передусім серед тих українців, які є національно несвідомими, стали у минулому жертвами інтернаціоналізації радянської доби.

Неохристиянські закордонні місіонери, пастори й проповідники, репрезентуючи постмодерну глобальну культуру під личиною так званого „вселенського християнського братства”, зводячи її в ранг заповіді Господньої, змушують в такий спосіб особу цуратися національного як елементу дикого „язичництва”, „сатанізму”, що протистоїть „духові й букві” новозавітного закону. Втім у релігійній літературі нетрадиційних конфесій надто важко віднайти такі поняття як „космополітизм” чи „космополіт” (останні все ж вважаються явищами політичного порядку), але універсалістський, космополітичний характер нових релігійних утворень очевидний.

Навернення в лоно нетрадиційних релігій для національно несвідомих українців постає як відносно легкий і безболісний процес, що не вимагає великих зусиль до зміни (підміни) власного національно-культурного підґрунтя чи взагалі його нівеляції. Як правило, ці останні й становлять переважну більшість серед числа вірних нетрадиційних конфесій [Нові релігійні течії і культи в сучасній Україні // Українське релігієзнавство.- К.- №1.- 1996.- С. 19]. З огляду на це, дослідження нових релігійних меншин (далі – НРМ) і рухів (далі – НРР), зокрема

Харизматичного руху в межах сучасного неохристиянства, саме в контексті його впливу на розвиток мультикультуральної (чи, скоріше, глобально-культурної) ідентичності, є доволі актуальним і своєчасним для України, оскільки діяльність НРМ і НРР у сучасному українському суспільстві часто-густо розцінюється як загроза національно-відроджувальним і державотворчим процесам, як певна ідеологічна і культурна опозиція державним, національним і традиційно-релігійним інтересам.

Так, автором було проінтерв'юовано 24 представники харизматичних церков з різних регіонів України, серед яких виявилось

- 18 вірних членів (серед яких 3 пастори), 3 – колишні члени громад і 3 номінальних;
- 8 чоловіків та 16 жінок;
- 6 осіб за віком 18-25 років, 10 – 26-40 років, 5 – 41-60 років та 3 – старші 60 років;
- із середньою освітою – 9, середньою спеціальною – 3, вищою освітою – 12;
- 16 українців, 3 росіян, 2 циган, 3 угорця;
- за соціальним походженням виявилось з робітників – 7, із селян – 7, із службовців – 10;
- задіяних нині на виробництві – 4, у системі державної служби й управління – 4, у системі освіти, охорони здоров'я, науки та ін. – 6, студентів, пенсіонерів та ін. – 10.
- з'ясувалося, що за сімейним станом більшість опитуваних перебуває у шлюбі.

Механізм залучення особи до неохристиянського харизматичного руху в Україні пов'язаний насамперед із зміною її світогляду (і не тільки релігійного). Нові переконання, детерміновані віроповчальними нормами, обумовлюють трансформацію не тільки поведінки і способу життя віруючого, а й його громадянської самоідентифікації, громадянської позиції в суспільстві, бо ж він опиняється, виходячи вже з факту нетрадиційності віровчення у межах українського соціуму, на точці перетину, з одного боку, різних чужорідних як ментально не успадкованих ним культурних і релігійних систем та схем, а з іншого – універсалістських, синкретичних і космополітичних (точніше неокосмополітичних) смислових парадигм.

Як витікає з низки опитувань, під маскою євангельсько-харизматичного віровчення проголошується, по суті, неокосмополітизм із його ідеєю глобальної культури доби постмодерну. Треба зауважити поруч з цим, що ми аж ніяк не ставимо за мету з'ясувати теологічний

бік доктрини конфесії, тобто виявляти відповідність останньої до новозавітної як ідейного еталону. На око кидається інше. Харизматичний рух, говорячи словами Ісуса Христа, поруч із сіянням доброго насіння євангельської віри, сіє й кукіль – постає провісником нової денационалізованої культури.

Але неокультура чи глобальна культура новітнього часу є плодом тільки техногенної цивілізації і, власне, немає нічого спільного ні з вченням Нового Завіту, ні з етнічною чи національною культурою як такою, бо ж в ній (глобальній культурі), насамперед, немає місця для особистості, для конкретного „Я”, не зауважуючи вже на тому, що вся її суть звільнена від притаманних для звичайної культури стрижнів. Вона немає ні етнічного коріння (попри те, що частково ґрунтується на окремих етнічних, здебільшого зовнішніх, виразниках окремих конкретних культур), ні часу і місця свого походження, ні історії. Вона вкрай глобальна, універсальна і позачасова, а відтак – мінлива, безформна, еkleктична, тобто є лише штучним витвором планетарної цивілізації. „Глобальна культура не пишається історією чи історіями: фольклорні мотиви вона використовує й розробляє для зовнішнього оздоблення зорієнтованої на сьогодення й майбутнє „науково”-технічної культури” [Сміт Е.Д. Національна ідентичність.- К., 1994.- С.164]. Вона є тільки підробкою, спробою підміни етнічних культур, зумовленою прагненням технічно й інформаційно розвинутих суспільств підпорядкувати менш цивілізовані, але культурні держави й етноси.

Риси цієї постмодерної технічно-цивілізаційної універсальної культури якраз і проглядаються у віровченні харизматичного руху. Незважаючи на те, що харизмати наголошують на своїй прихильності до національного, сфера останнього в їхній уяві окреслена тільки зовнішніми її атрибутами – частково українською мовою, національним костюмом, окремими звичаями і традиціями. А оскільки глобальна культура вільна від чітких етнічних кордонів, то своєю зовнішньою універсальністю вона може прижитися в будь-якому етнічному середовищі, постаючи в ньому як деякий вірус, який надто важко попервах локалізувати, але який спрямований на тотальне нищення культурної сфери того чи іншого етносу.

Треба усвідомлювати, що людини без етнічної належності не може існувати. Нівеляція етнічності особи і цілого народу перетворює його тільки на згромадження людей, на масу, якою в умовах технічно-інформаційної цивілізації дуже легко маніпулювати. Зрозуміло, що за таких умов саме поняття „держави” стає умовним, також зовнішнім, географічно-територіальним, як це хотіли зробити з окремими союзними республіками в колишньому Союзі, формуючи „радянську людину”.

Універсальна культура може спертися у своєму поступі виключно на етнічно несвідомих осіб, які будуть її носіями і провісниками. У цьому відношенні релігійна форма є дуже зручною для її поширення. А зважаючи на те, що сучасний український харизмат, як і загалом пересічний представник ряду НРР, істотно відрізняється від традиційного віруючого, бо ж, на відміну від останнього, не просто заявляє про свою релігійність, а, більше того, активно її демонструє й популяризує усіма можливими засобами (активна місіонерська діяльність є одним з основних атрибутів, що характеризує вірного члена громади, оскільки постає як обов'язкова віроповчальна норма, що ґрунтується на заповіді Ісуса Христа „Ідіть по цілому світові, та всьому створінню Євангелію проповідуйте!” (Мк. 16:15)). Більше того, дякуючи тому, що харизматичний рух в Україні складають здебільшого люди віком від 20 до 40 років (і то саме інтелектуалізовані прошарки населення), то треба зауважити на його динамічному поширенні в нашому суспільстві, а відтак й поширенні на українських теренах масової псевдоетнічної культури. Подібний динамізм не може не викликати занепокоєння, бо ж на карту ставиться доля існування нації і держави.

Харизматичний рух в Україні серед палітри різного толку неохристиянських напрямків є найпотужнішим і найчисельнішим. Його універсалістська ідея „відродження” особистості і нації передбачає виключно відродження їх „взагалі”. Авторитарне зерно спричинює нав'язати монополію, владу над тисячами віруючих і спрямоване в першу чергу проти їхньої етнічної чи національної належності в ім'я „вищого” „громадянства неба”. Власне кажучи, харизмати, живучи на цій землі, люблять її стільки, скільки це важливо і можливо у світлі їхнього віровчення і необхідно їм для ортодоксального ведення релігійного життя. Проте їхній кінцевий ідеал – не реформація, не розбудова, не вдосконалення „цьогосвітнього” суспільства, а пасивне очікування і сподівання досягти зрештою єднання з Богом. Це – по-перше.

По-друге, оскільки сучасний Харизматичний рух обстоє неокосмополітичні ідеали, то антинаціональне, антидержавне налаштування його adeptів очевидне. Зауважимо тут принагідно, що наприклад на конференціях Харизматичний церков України „Роль Церкви в сучасному житті України” (Київ, 22-24 квітня 1997 р.) та IV Всеукраїнській Конференції Євангельських Союзів (Київ, 15-17 травня 2001 р.), незважаючи на те, що у виступах з'ясовувалися питання ролі конфесії у відродженні українського народу, не просто не зауважувалося на проблемі *національно-культурного* відродження України, а й навіть, з відомих причин, останнє негласно свідомо засуджувалося. Так, в окремих

виступах варіювалося негативне ставлення харизматів до нинішнього українського національно-культурного ренесансу.

„Бог не дивиться на національність”, - зауважувалося в окремих доповідях.

„Бог не може бути національним”

„Релігія не може мати національних рис, тому що вона втратить Євангельський смисл”

„Ми проти будь-якої національної релігії”

На підставі проведеного нами опитування з'ясувалося, що переважна більшість представників харизматичних громад не ідентифікують себе в етно-національному і культурному просторі, обстоюють відверто агресивні, як вони заявляють, „космополітичні”, „наднаціональні”, „інтернаціональні”, „позанаціональні”, „ненаціональні” погляди, мотивуючи це тим, що справжнє новозавітне християнство стоїть поза етнічними і культурними вимірами. З останнім навряд чи можна погодитися, бо ж в Біблії немає жодного тексту, який би довів це твердження.

У світлі національного харизматичні церкви України, як і загалом сучасна нетрадиційна релігійність, утримує і ще один вельми проблемний аспект – мовний. Для харизматів не є притаманним звертатися до українців їхньою рідною мовою. Серед вірних можна чути російську мову (нею видруковується більша частина літератури релігійного вжитку, проводяться культово-обрядові заходи, радіо- і телепередачі), і лише деінде, як виняток, українську. А це тому, що лідери громад, принаймні у Центрі і на Сході України, озброївшись тенденційно підібраними текстами з Нового Завіту, зауважують, що „мова виявляється не так вже є й важливою”, бо ж „важливішим є те, щоб вона була доступною для розуміння”. А оскільки для харизматів „важлива не мова як така, а істина”, то „мова церковного богослужіння, - зауважують вони, - мусить бути Євангельською”, „мусить бути такою, якою духовний наставник зможе ясно донести шлях любові Божої”. Втім підтекстом висловлювань „євангельська мова”, „християнська мова”, „мова не важлива” стоїть визначення виключно російської мови як мови релігійно-культового вжитку. Все це доводять певний рівень національного самоусвідомлення членів нетрадиційних громад, переважну більшість в лоні яких становлять етнічні українці, хоч серед лідерів-пасторів церков їх тут мало: останні є здебільшого росіянами або євреями.

Однак нехтування рідною мовою для українця, все ж не дає права надавати російській мові провідного статусу. Пам'ятаймо, що російська мова ніколи не була і не буде українцеві рідною. Шкода, що чимала

частка українського народу забула прабатьківську науку: „Мово рідна, слово рідне, хто вас забуває, той у грудях не серденько, але камінь має” [Українець О. Чому серце плаче, крається надвоє...- К., 1997.- С. 8]. Парадоксально, але маючи закріплену в Біблії ідею служити Богові і проповідувати народам віровчення їхніми рідними мовами, харизмати явно її ігнорують.

Функціонування російської як „інонаціональної мови, - констатує С.Здіорук, - у релігійно-церковному житті виступало (та ще й тепер виступає) значним чинником денационалізації українського етнікосу” [Там само.- С. 52]. Здавалося б цілком логічним проповідувати релігійні ідеї українцеві українською мовою, адже нетрадиційні релігії прийшли до українців із-за кордону, прийшли, аби привернути до себе увагу українського суспільства, пустити в нього коріння. Чому ж проповіді лунають російською? Відповідь проста, а причина не стільки в іноземних місіонерах, скільки в тих українцях, які схвалюють і скеровують їхню діяльність в Україні.

До речі, становище українців у справах мови завжди було оригінальним. Навіть у добу сучасного українського ренесансу, коли українська мова здавалося б отримала всі права й волю, частина українців, як і колись, не прив'язує ваги до своєї рідної мови, продовжуючи і надалі користуватися виключно російською. А рідна мова будь-якої нації, нарівні з її традиціями і звичаями, складає „ті найміцніші елементи, що об'єднують окремих людей в один народ, в одну націю” [Воропай О. Звичаї нашого народу. Етнографічний нарис.- К., 1991.- Т.1.- С. 9], тобто є однією з головних її ознак, охоронцем і виразником його етнічності. Із нехтування, презирливого ставлення окремих українців до рідної мови починається руйнація власної національної культури. Чужі мови, як показує історичний досвід, не спроможні були надати Україні культурного поступу. У протигагу своїм пануванням вони спричинили в Україні лише „страшний анальфabetизм серед простолюддя і недоуцтво серед інтелігенції. За цим пішли великі культурні, економічні й політичні шкоди для однієї з найбагатших країн Європи й Землі” [Рудницький С.Л. Чому ми хочемо самостійної України?- Львів, 1994.- С. 332].

Саме мова, як один із головних виразників національного, у часи сьогодення не просто прилучає людину до певного етнічного середовища, до етнічної культури, але й складає зміст її життя, роблячи її достойним членом суспільства [Іванишин В., Радевич-Винницький Я. Мова і нація.- Дрогобич, 1994.- С. 118]. Таким чином, якби нетрадиційні релігійні організації намагалися використовувати як засіб релігійної пропаганди українську мову, то це вже був би перший крок до поваги національних почувань українців. У протигагу цьому буде

продовжуватися процес русифікації українців, але тепер під прапорами релігійно-неокосмополітичних ідей.

У цьому контексті поруч треба таки зауважити, що неохристиянським „програмам” русифікації піддатні виключно українці і тільки у Центрі і на Сході України. Ситуація ж на Заході держави абсолютно інша. Наприклад, у ряді громад Закарпаття мовою богослужбового вжитку є, поруч із українською, також угорська, циганська, відповідно із співвідношенням кількісного складу представників етнічних меншин (угорців чи циган) у громадах. Не поодинокими є випадки, коли кількість вірних громад складають виключно угорці чи цигани. У подібних випадках домінуючою мовою громад є мова етнічної меншини. Більше того, ці громади часом починають розглядатися її членами навіть як окремі етнічні утворення в межах етнічних меншин.

Проте витлумачення харизматичних громад на Західній Україні етнічними одиницями є доволі сумнівним і тим, що не відповідає дійсності, попри те, що представники етнічних меншин завзято намагаються боронити зворотне. Аргументом цьому слугує те, що сама по собі мова, ще не може характеризувати її носіїв як етнос, як культуру, оскільки завжди існує в комплексі з іншими етнічними чи національними виразниками. До речі, цей момент можна прослідкувати на прикладі так званого „російськомовного населення” як певного згромадження людей, яких об’єднує у групу тільки один мовний фактор, але які не є етнічно (бодай навіть формально) однорідними, а відтак і не є етнічною культурою.

Нетрадиційно-релігійний універсалізм стає продовжувачем справи русифікації українського суспільства. Так, з одного боку, нівелюючи національно-культурні виразники українців, а з іншого – закидаючи сітку русифікації, про яке „відродження” української нації може йти мова. Зважаючи на все це, із усією відповідальністю можна висновити, що мету різного роду неохристиянських і неоорієнталістських релігій становить виховання людини „без роду і племені”.

Втім „людей взагалі” ніколи не було і не буде. І хоч далеко зайшла культурна нівеляція серед народів Західної Європи, однак нація відрізняється одна від одної власними культурними виразниками і, що характерно, рідною мовою [Там само.- С. 336]. Зауважимо, що в системі ідентифікацій (політичної, соціальної, класової, родової, расової, релігійної тощо) якраз етнокультурна ідентифікація посідає найголовніше місце. „З усіх колективних ідентичностей, що їх тепер поділяють люди, національна ідентичність, мабуть найважливіша й найповніша, - зазначає Е.Сміт. – Адже не тільки націоналізм як ідеологічний рух проникає в усі

закутки світу, - передусім сам світ поділений на „національні держави”, тобто на держави, що претендують бути націями” [Сміт Е.Д. Національна ідентичність.- С. 149]. Виходячи з цієї тези і зважаючи на прагнення України бути державою, а денаціоналізованої чи ненаціональної держави за наявності моноетнічної більшості просто не буває, культивация „людини взагалі” під вуаллю віри Христової є міною вповільненої дії.

Так, в Україні з двох організацій харизматичного напрямку в 1991 році, на початку 1999 року зареєстровано 328 громад (за 1998 рік їхня кількість зросла на 45,5%). Вони активно використовують ЗМІ, в т.ч. телеканали. На думку експертів, у Херсонській області молодь в означеній конфесії складає до 90% вірних, причому збільшується частина молоді з вищою освітою (педагоги, у т.ч. вузів, вчені, медики). Подібні тенденції наявні і в інших областях України, а також у самому Києві [Радзиевский В. Тревожные симптомы.- http://www.kiev-orthodox.com/apology/religions/tr_sympht.htm].

Відтак харизматичний рух, разом із іншими НРР, в Україні з часом, із огляду на факт стабільного і динамічного поширення його та віковий ценз (20-40 років) його adeptів, може спричинювати непоправні негативні трансформації не лише етно-культурного порядку, а й бути каталізатором руйнування державності, бо ж його лоно складають молоді громадяни України. А оскільки громадянин має не лише конкретні, конституційно закріплені за ним права і свободи, що затверджують статус особи в суспільстві, а й певні громадянські обов'язки перед державою, які в сумі утворюють сталий правовий зв'язок особи як громадянина з державою, то, зрозуміло, що універсалістські і неокосмополітичні уподобання такого громадянина чреваті своєю однокістю, тобто суто егоїстичними намірами особи користуватися своїми правами і свободами, при цьому нехтуючи своїми обов'язками перед суспільством. І не дивно, що в ряді країн, зважаючи на це, на діяльність ряду неохристиянських конфесій накладені строгі обмеження.

Так, один із найжорстокіших у Європі законів прийнятий в Австрії. Щоб отримати юридичні права, релігійні об'єднання повинні там протягом 10-20 років доводити своє право на діяльність в суспільстві. Навіть у такій, доволі віротерпимій країні світу як США, наприклад, "Церквам Христа" (тут мається на увазі одна, найбільш агресивна з чотирьох течій Церкви Христа, яка має ще назву "Бостонський рух" – П.П.) заборонено вести релігійну агітацію в студентських містечках (а в Україні ця конфесія без перешкод діє саме на базах вузів і студентських містечок). Приходиться тільки гадати чому тоді Україна, як і загалом практично всі пострадянські країни, побивають усі рекорди по зростанню неохристиянських інституцій. А це зростання, за окремими даними,

щорічно сягає від 17 до 32 відсотків [Бочкарев А. "Небесные врата" открыты. Кто следующий? - <http://infohome.alt.ru/jur/bochkarev/boch-article1.html>]. Як бачимо, поширення НРР, являючи собою релігійно-культурне явище, є відтак проблемою національної безпеки.

Діяльність харизматів, а заодно й інших нетрадиційних НРР, в Україні обумовлена не стільки тим фактом, що вони, як виявляється, зневажливо ставляться до української мови, скільки тими обставинами, що вони, здебільшого, є виразниками процесу духовного поневолення нації, культурної експансії проти неї. І проблема криється не в тому (чи не так в тому), що нетрадиційна релігійність встановлює в українському суспільстві свої ідеологічні мірила, а в тому, що самі українці дозволяють це проробляти з собою. Якщо споглядати релігійний пласт українського народу в політико-історичному контексті, то видається що українська релігійна сфера завжди спричинювала і завдавала великої частки невизначеності і мук у море страждання українців, доводячи народ до край поруйнованої (і не лише духовної) пустелі. Терени сучасної України як ніколи виглядають добрим ґрунтом для впровадження неорелігійних ідей, так бо відчуття національного чималої частини населення є або знищеним чи понівеченим, або ж знаходиться в ембріональному стані. Не поодинокими є асимпатичні інтонації серед українців щодо українського національно-відродницького процесу, неприйняття української національної ідеї, витлумачуючи її як ворожу. І те, чого бракує зараз українському суспільству, і що є і було причиною нашого занепаду повсякчасно – то брак власного національного самоусвідомлення, національної гідності. Саме це й складає плідний ґрунт для розповсюдження різного роду НРР в українському культурному просторі.

В ідеалі кожна нова релігія, яка з тої чи іншої причини з'являється в Україні, неодмінно мусить враховувати національну ідею, прилучитися до неї. В іншому випадку вона буде виконувати в суспільстві ворожі функції, бо ж буде виразником, з одного боку, чужих національних і релігійних ідей, культур, духовності, традицій тощо, а з іншого – універсалістських, глобальних, неокосмополітичних ідеалів. Вона не просто буде випадати з загальнонаціонального контексту державотворення і національного становлення, але, не будучи скріплена національною ідеєю, буде проголошувати іншу, ідею інонаціональну чи антинаціональну, і тим виконувати в українському суспільстві функцію антидержавну, що призведе зрештою не до консолідації суспільних мас, а до протистояння, і не лише релігійного, а й політичного.

Існування в суспільстві різноманіття різних релігій і культур як явище саме по собі ще не становить щось негативне, зле. Свідома

самоізолюваність будь-якого етносу, самозацикленість суто на власній культурі і національній релігії також не несе в собі нічого корисного і здорового для нього: народ буде невпинно і поступово деградувати і, зрозуміло, не лише культурно. Досвід багатьох цивілізованих держав світу доводить, що саме поліконфесійність і співіснування в суспільстві поруч із основною, корінною національною культурою інших культур, як то не парадоксально здавалося б на перший погляд, є доброю ознакою здорової нації. Однак поліконфесійний комплекс плідно функціонує лише в суспільстві, яке міцно тримає за смислові дороговкази гуманістичні почуття справедливості, свободи й ідеали демократії. У такому суспільстві перш за все поважається громадянами їхня національна культура (передусім мова, традиції), а національно-патріотичні почуття його громадян значно перевищують і протидіють будь-яким аморфним абстрактно-національним, чи позанаціональним ідеям, так бо національна культура такого суспільства надійно охороняється національною ідеєю і свідомими щодо неї його представниками, однак при цьому все ж маючи можливість „спілкуватися” без втрат для себе з іншими співіснуючими культурами (у тому числі і національно-релігійними).

Іншими словами, здорове, національно свідоме суспільство ніяк неспроможне йти, як на налігачі, за чужими культурами і релігіями. Воно, тримаючи за парадигму свою національну ідею, неодмінно переломить будь-яку з них через призму свого національного досвіду, підпорядкувавши їх (чужі культури і релігії) собі на благо. „Така ієрархія суспільних цінностей забезпечує в цивілізованих суспільствах стабільне існування усіх релігій, націй, окремої особи. За умови досягнення такого рівня цивілізованості українці зберігають свій етнос і розвивають себе як нація, зберігаючи усе багатство релігійного ставлення до світу” [Іванишин В., Радевич-Винницький Я. Мова і нація.- С. 286]. Проте у випадку з харизматичним рухом, як головним представником сучасного неохристиянства, ми маємо справу не з агресією чужих етнічних культур, не з етнічною колонізацією, а з штучною псевдокультурою, що набагато серйозніше, бо ж наслідки її впровадження ще є не до кінця з’ясованими.

СОЦІАЛЬНО-ПСИХОЛОГІЧНИЙ ПОГЛЯД НА СУЧАСНИЙ ХАРИЗМАТИЧНИЙ РУХ

Поява і діяльність неорелігійних угруповань, до яких ми відносимо й харизматичні церкви, є виявом однієї з глобальних тенденцій сучасного релігійного життя – зустрічі традиційного з новим, досі невідомим. Тому цілком природно, що цей контакт в межах сучасного харизматичного руху – цього складного, багатогранного явища, потребує комплексного дослідження, зокрема філософського, соціологічного, релігієзнавчого, теологічного тощо. Не менш актуальним є психологічний підхід, зумовлений важливістю особистісних релігійних переживань у житті особи.

Історія психології фіксує неодноразові спроби розгляду цієї проблематики. Однією із найбільш цікавих виявилася творчість американського соціального психолога Г.Оллпорта, який зауважував, що суб'єктивні релігійні почуття людей – яка б доля не випала інституційним релігіям – надзвичайно живучі і, ймовірно, завжди будуть жити, оскільки їхні корені численні і глибокі. З огляду на це, проаналізуємо сучасний харизматичний рух як соціо-психічне явище, виокремивши в ньому два аспекти: соціальний (приспосованість харизматичних церков до суспільних умов й їх функціональність) та індивідуальний (значення пережитих почуттів, психічних станів, отриманих в результаті індивідуального релігійного досвіду, характеристика методів психологічного впливу, які використовуються харизматами).

Харизматичні організації розгорнули активну проповідницьку діяльність серед найперспективніших верств населення, використовуючи при цьому ідеологічний вакуум, який утворився після краху марксистського вчення, а також нерозвинутість місіонерської структури традиційних церков. Їх культова практика, яка побудована на відомих психофізичних методах управління натовпом, характеризується претензійністю на роль месіанського руху в ім'я спасіння Христової віри. Сьогоднішню ситуацію, що склалася на території України у зв'язку з діяльністю харизматичних церков, можна охарактеризувати словами відомого американського вченого П.Едварде, який свого часу час писав: „... На всіх кутах і з будь-якого приводу нас бомбардують теологічною пропагандою. Ми зустрічаємося з звеличенням благодіяння віри на

* ТИТАРЕНКО В.В. – пошукивець Відділення релігієзнавства Інституту філософії імені Г.С.Сковороди НАН України.

сторінках книг, а також у щотижневих програмах радіо і телебачення...”
[Цит. за: Edwards P. Editor's Introduction to the book: B. Russell. Why I am not a Christian and Other Essays on Religion and Related Subjects.- London, 1958.- P.V-VI].

Доктринальні засади церков харизматичного спрямування дають „вичерпні” пояснення явищам дійсності, причому засвоєння релігійних істин при цьому не вимагає якоїсь спеціальної підготовки. В той же час основні її положення не позбавлені абстрактності й невизначеності, що дає можливість задовольнити потреби людей різних рівнів духовного та інтелектуального розвитку. Видимість ясності й непорушності релігійних істин породжує у прихильників відчуття усталеності і впевненості, умиротворення і спокою. Це досягається також завдяки індивідуальному підходу до кожного потенційного харизмата. На початковій стадії залучення ново наверненого до церкви він відчуває груповий тиск і „бомбардування любов’ю”. Суть цього „бомбардування” полягає в тому, що у адепта з’являється почуття того, що нібито тут чекали саме його. Він почуває постійну опіку з боку інших членів церкви. Такий індивідуалізований і водночас інтенсивний підхід до потенційних, а потім і ново навернених членів харизматичних церков, без сумніву має переваги перед формами роботи інституалізованих ортодоксальних релігій.

В умовах високих технологій, потоку інформацій різного спрямування, розум людей виявляється не в змозі охопити світ у всій його складності і суперечливості. Складність у розв’язанні проблеми існування веде до розпаду соціальних ідеалів, до втрати сенсу життя. У цьому „божевільному” і бездушному світі релігійна потреба стає для багатьох способом, можливо не завжди адекватним, протистояння загальному релятивізму й моральному нігілізму. Свою нішу займають тут і харизматичні церкви. Їх намагання задовольнити релігійну потребу своїми методами стають дедалі очевиднішими. Про це говорить і статистика інтенсивного зростання громад харизматичного спрямування. Але причини, які змушують людей задовольняти свої релігійні потреби в лоні харизматичних церков, мають не тільки соціальну зумовленість.

Звертаючись до світового досвіду у сфері психології релігії, обґрунтування важливості соціальних факторів у виникненні релігійності зустрічаємо у концепції Е.Фрома. Однак, Фром (і ми в цьому з ним згодні) не пориває з натуралістичною трактовкою даної проблеми. Розвиваючи свою концепцію, він вважає, що дисгармонія людського існування, яка лежить, в основі релігійної потреби, - це не простий наслідок складних суспільних умов, а результат конфлікту між „незмінною людською природою” і принципами соціальності.

Розглядаючи у своїх працях умови виникнення такого явища як новітні харизматичні рухи, американський вчений Дж. Хантер, трансформуючи погляди Фрома, відзначає, що сама можливість виникнення новітніх харизматичних рухів, обумовлена природою людини, неприйняттям нею сучасності як такої, є своєрідним „антропологічним протестом” [Див.: Hunter J.D. The New Religions: demarcation and the protest against modernity// The social impact of New Religions Movements. – New York, 1981.- С. 7].

З розвитком суспільства людина все більше виявлялася відірваною від природи, відчуженою від себе і від собі подібних. На сучасному етапі розвитку суспільства ми маємо змогу спостерігати знівелювання особистісної значущості людини в умовах модернізації, урбанізації, демократизації суспільства. „Утративши відведене їй місце в колишньому вузькому світі, - пише Е.Фром, - людина втратила можливість знайти відповідь на питання про сенс життя, у результаті цього її стали долати сумніви і щодо неї самої, і щодо мети її життя” [Фромм Э. Бегство от свободы.- М., 1990.- С. 62-63]. Такі сумніви характерні і для людини теперішнього суспільства. За таких умов сучасні харизматичні церкви претендують на роль абсолютного порадирика, який даючи прості та універсальні відповіді на складні питання, формує філософію життя у своїх adeptів.

Основну увагу харизматичні ідеологи приділяють індивідуальним формам конфліктів, обмежуючись при цьому рамками індивідуальної свідомості. Джерело релігійності вони ідентифікують з будь-яким суб'єктивним переживанням, почуттям, відношенням, зазвичай негативно забарвленим, вбачаючи визначальну роль у виникненні релігійних почуттів не в об'єктивній ситуації, а в її суб'єктивній переробці людиною. Тому частіше всього вони звертаються з пропозиціями до тих, хто в даний момент знаходиться в незвичному, нестійкому або неприємному соціальному чи психологічному стані. Це можуть бути літні особи, які нещодавно стали пенсіонерами, або довгий час були самотніми, підлітки, з їх кризою самовизначення, люди, які пережили стрес, а також мігранти, біженці, загалом ті, хто відчуває необхідність в спілкуванні, серdecності, встановленні емоційних зв'язків.

Ще засновник психології релігії У.Джемс зазначав, що могутнім стимулом релігійного пошуку є конфлікт людини з собою та з навколишнім світом, усвідомлення даремності, суєтності всього минулого, страх перед здійсненням злом, безпросвітний розпач. „... Істинний корінь релігійної проблеми міститься у цьому крику: Допоможіть! Рятуйте!”, - писав Джемс [Джемс В. Многообразие религиозного опыта.- М., 1993.- С. 151].

У харизматів основу конфлікту як джерела віри, як нам здається, становить релігійно забарвлений імпульс, який є неминучою реакцією на неможливість задоволення потреб, інтересів, бажань в будь-якій життєво важливій для людини сфері. Однак при цьому вони випускають з уваги те, що страх, почуття самотності, невпевненості утворюють лише психічну готовність до засвоєння релігії. Самі по собі страх, сумні переживання та інші негативні емоції не можуть породити в сучасній людині релігійне світосприймання. Вони лише створюють передумову, яка реалізується завдяки включенню цих переживань у систему готових релігійних уявлень і відносин.

Слід відзначити, що в діяльності церков харизматичного типу їх лідерами щодо прихильників і просто зацікавлених здійснюється індоктринація – масивний психологічний вплив на індивідум чи групу з метою нав'язування думки, ідеї, системи поглядів, ставлення до подій, що відбуваються. Здійснення впливу полегшується за рахунок того, що харизмати оперують звичними для населення наших територій символами, на відміну, скажімо, від екзотичних рухів на кшталт „Свідомість Крішні”, Сахаджа-йоги чи Брахма-кумаріс. Харизматичні служіння проходять в залах, оформлених елементами національної символіки (часто зустрічається поєднання жовто-блакитних кольорів), в піснях звучать фольклорні мотиви. Хоча проповіді ведуться в основному російською мовою, все частіше вони звучать і українською. Людина відчуває себе психологічно комфортно в звичних для себе умовах. Все це дозволяє збільшувати вплив харизматів на населення.

Визначальним для харизматичних богослужінь є впровадження стереотипу мислення в рамках певної парадигми, яке здійснюється під впливом масивного психологічного тиску. Члени харизматичних церков, у результаті індоктринації, потрапляють у різноманітну залежність від групи. Психічна маніпуляція відбувається непомітно і учасниками харизматичних зібрань не розпізнається. Серед методів впливу можна відзначити використовуваний лідерами-харизматами для впливу на психіку адептів метод Еріксона, про який йтиметься далі. У новачків складається враження спонтанності своїх емоцій, добровільності поведінки. Тому вони позбавлені можливості розвивати стратегії психологічного захисту. Члени церкви вважають, що пропонувані їм переконання відповідають їх власним ідеалам, неоформленим і незреалізованим до моменту появи на харизматичному зібранні.

Індоктринація призводить до появи в людей нової ідентичності, яка мислить іншими категоріями, послуговується іншою системою цінностей. У такий спосіб формується нова аддиктивна особистість. Це може призвести до розщеплення особистості з виникненням при цьому у

підсвідомості відчуття небезпеки і невідповідності тій дійсності, яка існує поза межами групи, церкви, зібрання. Таке відчуття роздвоєності може провокувати емоційна напруга, яка завжди присутня на харизматичних зібраннях. Ті підсвідомі імпульси, які наявні при подвійній ідентичності, достатньо не контролюються. В цьому стані виникає можливість прориву енергетичного потенціалу з глибини підсвідомості. Тут вже має значення не тільки явище роздвоєності, тобто наявності двох особистостей – аддиктивної і умовно нормальної, але й зміст переживань аддиктивної особистості. Якщо зміст переживань такий, що більше стимулює підсвідомість, то небезпека прориву матеріалу з підсвідомості підсилюється. Це, в свою чергу, може призвести до втрати людиною здатності справлятися з повсякденними завданнями, у неї збільшується відчуття відірваності, знижується толерантність до труднощів.

Поряд з „бомбуванням любов'ю”, про що вже йшлося, або й на противагу йому, у діяльності харизматичних церков маємо змогу спостерігати і втілення фрустраційних теорій, які в психології релігії мають певне визначення. Релігія розглядається в цих теоріях як реакція на конфліктну ситуацію, породжену нездатністю людини задовольнити ті чи інші потреби, інтереси, устремління та бажання. Такий підхід до релігії має давню традицію і зводиться до відомого афоризму: „Страх створив богів”. Однак, харизматичні церкви, модернізувавши і переглянувши надбання в області психології релігії, по-своєму використовують категорії страху та провини у своїй діяльності. Екзистенційний страх, який проявляється у людині, робить її доступною впливу харизматичних церков. Новонавернений же отримує змогу звільнитись від своїх турбот, страхів через свою участь в харизматичних зібраннях. Шляхом аутосугестії він переконує себе в тому, що отримує в церкві саме те, що йому потрібно. Ці психичні зміни є нічим іншим, як рутинізацією психіки, коли перед людиною виникають труднощі при використанні своїх потенційних інтелектуальних та вольових здібностей поза церквою.

У своїй діяльності харизматична церква використовує відчуття провини самоідентичності або особистої totoжності, визнаючи бажання залишатися природним як гріхове. Вона заохочує обов'язкове і беззаперечне прийняття доктрини культу. Іншим аспектом культивованого відчуття провини є соціальна вина, тобто гріховною вважається участь в житті суспільства без благословення церкви (прикладом цього може служити вимога церкви „Слово Віри” щодо того, за кого слід голосувати при виборах до Верховної Ради), служба в армії, спілкування з старими друзями на шкоду „спасінню душі” та інтересам церкви. Формується також комплекс провини під виглядом створення довірливих стосунків, проявлення страхів, відкриття секретів. На

практиці це створює емоційну вразливість, моделювання в свідомості адепта фобій (страхів). Внаслідок цього ускладнюється можливість повернення його до світського життя.

Але було б помилковим вважати прихильників харизматичних церков виключно „жертвами” харизматичної „агресії”. Залежно від конкретних умов та індивідуальних здібностей різні обставини можуть зіграти роль першопричини в наверненні людини до харизматичної церкви. Але, відвідавши зібрання один раз, кожен має право сам вирішувати – приходити йому сюди ще раз чи ні, пускати у свій внутрішній світ ці нові почуття, емоції чи залишитись осторонь.

Інша річ, що саме втручання у внутрішній світ людини має як позитивні наслідки, так і зовсім протилежні. Людська свідомість ніколи не існувала відособлено, а завжди співвідносилася з думкою оточуючого середовища. Свідомість же окремо взятого індивіда виявляє слабкість при протистоянні їй натиску якоїсь спільноти – чи то харизматичного, а чи ж будь-якого іншого. Схемою відповіді на питання про психологічну податливість людини може бути ситуація, наведена Є.Волковим: „Якщо окремому співбесіднику потрібно сто разів сказати, що він свиня, щоб він зарохкав, то групі із сотні людей досить один раз сказати окремому члену, що сонце встає на заході, щоб він повірив у це раз і назавжди” [Волков Е.Н. Методы вербовки и контроля сознания в деструктивных культах // Журнал практического психолога. М.- 1996.- №33.- С. 78]. У діяльності харизматів має місце здійснення групового впливу на окремого індивідуума за принципом централізованого детермінізму. Позитивне підкріплення, заохочення, прихильність, підвищений статус можливі при згоді з думкою більшості. Особливу вагу має думка лідера, яка не підлягає обговоренню чи критиці.

Розглядаючи культову практику харизматів, відзначимо те, що стрижневим поняттям суб’єктивних релігійних переживань в церквах харизматичного спрямування є хрещення Духом Святим, яке супроводжується говорінням іншими мовами. Відтак вищою формою релігійного досвіду для харизматичних церков постає містичне одкровення. Релігійний досвід, який переживають адепти харизматичних церков під час наповнення Духом Святим, глосолалій, ототожнюється ними з об’єктивною реальністю. Реальність є такою, вважають вони, якою вона представлена у досвіді, і якщо в суб’єктивному досвіді присутнє відчуття реального спілкування з Богом, наповненість Святим Духом, то це означає, що цей об’єкт існує. Притримуючись одного з різновидів психологічного доказу існування Бога, харизматичні діячі тим самим зміщують акцент доказовості з обґрунтування існування Бога на значимість суб’єктивних релігійних переживань.

Харизматичними лідерами відзначається унікальний, специфічно особистісний характер релігійного досвіду, пережитого під час наповнення Духом Святим. Це становить основу переконаності в тому, що людина, яка не пережила хрещення Духом Святим, не здатна досягнути його сутність. Так, сповнені Святим Духом спочатку можуть відчувати спустошеність, яка потім змінюється емоційним піднесенням, екстазом. Такий стан характеризується розмаїттям почуттів, їх загостреністю, часто супроводжується глибоким зворушенням з причин, на перший погляд незначних, а також сльозами розчулення. Е.Фром зазначав у своїх працях, що „...неймовірно важко, якщо взагалі можливо, визначити специфіку релігійного досвіду. Тільки ті, хто пережив його, можуть зрозуміти це, але вони і не потребують ніяких визначень” [Фромм Э. Бегство от свободы.- М., 1990.- С. 160].

Джерела суджень харизматів про унікальність і специфічність хрещення Духом Святим витікають з ідей інтроспекціонізму, які були поширеними в психології релігії минулого століття. Суть їх полягає в тому, що людина може адекватно пізнати тільки явища власної свідомості. Висновки про характер переживань інших людей робляться лише за аналогією з власними. Таким чином, знання, одержані в процесі самоспостереження, вважаються єдиним джерелом знань про людську психіку в цілому.

Становлення харизматичної церкви як автономного угруповання, заснованого на спільності, відбувається на основі однаковості пережитого релігійного досвіду. Це дає можливість харизматам створити своє субсуспільство, тобто суспільство у суспільстві, де існує модель взаємовідношень з законодавчою владою (керівники церкви, головні пастори) та виконавчою владою (лідерами груп). Групи, що існують при церквах, мають чітку спрямованість та диференціацію. Принципи організації їх різноманітні: за віком (молодіжні, дитячі, підліткові), професійні (юридичні, медичні), за уподобанням (групи прославлення, танцювальні, хорові, тощо). Довіра в таких групах один до одного та до керівників підсилюється спільністю пережитого релігійного досвіду.

В психології релігії зустрічаються різні оціночні підходи в розумінні релігійного досвіду, подібного харизматичному. Обґрунтуванням реальності релігійного досвіду займався й американський психолог релігії У.Джемс. При цьому він посилався на емпіричні факти, взяті зі сфери психопатії, а це досвід містиків і релігійних фанатів, які пережили відчуття „реальності невидимого”, „спілкування з богом”, „поєднання з абсолютотом”. Джемс зазначав, що наші відчуття є для нас достатньою гарантією реальності відомих фактів. Отже, робив він висновок, і містичні стани, реально пережиті, доводять

дійсне існування речей, досягнутих у містичному досвіді [Див.: Джемс В. Многообразие религиозного опыта.- М., 1993.- С. 113]. Визнаючи те, що у використаних ним прикладах присутній певний елемент патології, Джемс все ж вважав, що це не применшує таку цінність, як розширення меж нашого пізнання у містичному стані, викликаному екстазом.

Дещо іншої думки доримувався американський психолог Дж.Леуба. Він у своїх працях „Психологія релігійного містицизму” і „Бог чи людина?” дав свій аналіз різних проявів містичного досвіду. На основі експериментальних даних Дж.Леуба наводив приклади порушення сприйняття реальності індивідами з різним рівнем психологічної сугестивності. Він відзначав, що стан містиків аналогічний з тим, який переживають люди, що сп'яніли від якихось наркотичних засобів, тобто є наслідком хворобливого перекручення свідомості.

Леуба проводив досліди, штучно викликаючи „почуття присутності Бога” (на цьому акцентується увага й у харизматів) у лабораторних умовах. Результати експериментів дозволили йому зробити висновок, що подібні відчуття є відхиленням від адекватного сприйняття світу. Леуба дійшов висновку, що за умов, коли відсутнє будь-яке зовнішнє подразнення органів відчуття, а у реципієнтів все ж таки існує відчуття присутності чогось трансцендентного, почуття божественної присутності не має якоїсь цінності, що б про це не думала сама людина. Сила переконаності в божественній присутності є ще недостатнім доказом того, що дійсно існує, як недостатні при цьому і свідчення про пережиті почуття у випадках ілюзій та галюцинацій.

Наявність у свідомості людини тих чи інших відчуттів, переживань, уявлень, якщо навіть вони не носять патологічного характеру, не може вважатися підставою для прямої екстраполяції їхнього змісту в об'єктивну дійсність. Але поняття об'єктивної дійсності відносне для віруючих і невіруючих. І те, що для невіруючих є реальністю, харизмати вважають відхиленням, ілюзією.

Релігійні організації взагалі і харизматичні зокрема нагромадили величезний досвід впливу на психіку людей. Вони використали і сакралізували такі людські потреби, як необхідність спілкування, взаєморозуміння, співчуття, розради, створивши цілу систему психологічних віддушин, які дають людям відчуття полегшення й суб'єктивного задоволення.

Особливу увагу харизматичні ідеологи приділяють співвідношенню позитивних і негативних почуттів та емоцій в структурі релігійного досвіду особи. Інтерес, викликаний до цього аспекту проблеми, зовсім не випадковий. У життєдіяльності людей почуття, як відомо, відіграють важливу роль. Вони бувають позитивними і

негативними, активними і пасивними, розрізняються також за інтенсивністю, глибиною і т.д. Позитивні почуття виникають у людей як реакція на задоволення тієї чи іншої потреби. З огляду на величезне значення позитивних почуттів у життєдіяльності людей, харизмати й намагаються тому зробити свої церковні богослужіння джерелом позитивних почуттів і емоцій. Зібрання та богослужіння часто проводяться ними у вигляді театралізованих шоу, з різноманітним музичним оформленням, піснями, танцями. У такий спосіб саме й відбувається підміна традиційних християнських емоцій. В ортодоксальних християнських конфесіях для емоцій характерна стриманість. Важко уявити собі католика чи православного постійно усміхненого, радіючого, емоційно збудженого. В харизматичних же церквах домінує свобода у виявленні своїх емоцій. Це – задоволення, радість, екстатична захопленість. Постійно культивується також образ людини творця, людини процвітаючої і т. ін.

Культова процедура харизматичних богослужінь зорієнтована насамперед на людей з підвищеною емоційною сприйнятливістю, вразливістю. Методи впливу на психіку adeptів – найрізноманітніші. Звернемося до одного з них. Це – метод, розробленого американським психологом і психоаналітиком Е.Еріксоном. Він (метод) спочатку мав психотерапевтичне значення і був призначений для лікування різних неврозів та психічних розладів. В церквах харизматичного спрямування цей метод використовується лідерами-харизматами як засіб впливу і контролю над свідомістю великих аудиторій. Суть методу полягає в тому, що людина не відчуває якогось тиску навіюванням, а сприймає нав'язані ззовні ті чи інші відчуття, як продукт власного досвіду. Потім людина штучно асоціює свої відчуття зі словами промовця, а з часом ці слова починають викликати сенсорні або моторні реакції [Див.: Слободяник А.П. Психотерапія. Внушення. Гіпноз.- К., 1977.- С. 257]. Використання цього методу ілюструє будь-яка харизматична проповідь. Відзначимо тут такі показові моменти: використання трюїзмів – очевидних тверджень з метою викликання „Так-реакції”; акцентування окремих слів під час співу, наприклад, шлях, Ісус, виділення їх інтонаційно; використання психологічної драматургії, метафор, звертання до міфологічних персонажів з метою створення установочної поведінки; копіювання емоційного стану і поведінки оточуючих, в результаті чого відбувається взаємоіндукція членів групи. Для цього ж використовується і постійний музичний фон з певним ритмом та повторювання однакових рухів (хлопання, хитання з боку в бік тощо).

Відмінність ефекту Еріксона від звичайного гіпнозу полягає в тому, що людина при цьому не засинає, а залишаючись при повній

свідомості, всі пропоновані думки приймає як свої особисті переконання. І якщо гіпнозу піддаються лише 6% населення, то цей метод діє на всіх. Адепти харизматичних церков стають залежними від емоційної підтримки. Вони можуть, наприклад, весь тиждень, до дня зборів перебувати в стані, подібному ломці (тільки пом'якшеному), а після служіння, одержавши заряд енергії, стають просто до невпізнанності веселими. Цей стан людей, як і у експериментах, проведених і описаних Дж.Леубом, дуже близький до наркотичного сп'яніння.

Звичайно, не можна не визнавати існування зв'язку між позитивними почуттями та життєвою активністю індивіда, однак не слід абсолютизувати цю позитивність в контексті розглядуваної проблеми. Функція того чи іншого почуття обумовлюється не тільки його приємністю чи неприємністю, але й об'єктом, на який воно спрямоване, а також характером потреби, яку воно задовольняє. Конструктивними такі почуття можуть виступати лише у плані суб'єктивного самопочуття віруючого.

Таким чином, розглядаючи особливості харизматичного руху з точки зору психології релігії, можемо відзначити наступне: сьгоднішні харизматичні лідери мають у своєму розпорядженні багатий арсенал засобів психологічного впливу на своїх адептів. Порівнюючи їх діяльність з діяльністю традиційних церков, зокрема таких як католицька чи православна (ми свідомо уникаємо порівняння з протестантизмом, оскільки воно потребує окремої методики), відзначимо інтенсивність форм діяльності харизматів. Можливо, що це є той випадок, коли кількісні зміни зумовлюють зміни якісні. Отже, харизматична інтенсивність здійснює на психіку індивідумів глибший вплив. Скажімо, прихильники традиційного християнства, вважаючи себе віруючими, в той же час можуть стримано відноситись до відвідування храмів. Для харизматів же їх релігійність тісно пов'язана з харизматичним зібранням і поза ним існувати не може. По-друге, для адептів традиційних християнських конфесій віра є суто індивідуалізованим, сакральним, глибоко внутрішнім переживанням, яке формує світоглядні, життєві принципи і не ставить за мету зовнішній вияв релігійності. В той же час, харизматизм характеризується відкритою демонстрацією релігійності, яка потребує постійного сугестивного підкріплення отриманих установок.

Звичайно, однозначно оцінити вплив харизматичного руху на індивідумів з етичної, естетичної чи іншої точки зору видається проблематичним. Кожен має право самостійно вирішувати, якого віросповідання дотримуватися за умови, що воно не суперечить діючому законодавству і загальноприйнятими нормами моралі.

В цілому ж феномен сучасного харизматичного руху, його методика впливу на індивідумів потребують ще більш детального розгляду аналізу в подальших нових працях.

*М.Шмігельський** (м.Львів)

НОВІ РЕЛІГІЙНІ ТЕЧІЇ І МОЛОДЬ

Кількість молоді, що виросла в нових, демократичних умовах незалежної Української держави, де закладено демократичні основи свободи совісті і віросповідання, постійно зростає. Молодь виступає фундаторами і основою багатьох релігійних рухів в Україні. Так, християнський харизматичний рух в Україні не обходиться без молоді. Він виник на базі окремих автономних п'ятидесятницьких та молодіжного крила баптистських громад. І зараз дана течія протестантизму поповнює свої ряди за рахунок молодих адептів.

Релігійні організації завжди намагаються впливати як на суспільство в цілому так і на молодь зокрема. З боку релігійних інституцій вироблено різноманітні методи впливу і роботи з молоддю. Це – багатоманітні школи, реколекції, релігійні радіопередачі, веб-сайти в Інтернеті чи просто зустрічі з відомими духовними особами. Крім того, це створення й сприяння розвитку молодіжних організацій, зокрема таких як з боку греко-католиків в Україні "Українська молодь Христові", "Обнова", "Вітання" та інші. Це й студентські християнські спілки, що об'єднують протестантську молодь, а також соціальна робота з молоддю у в'язницях, яку проводять протестанти. Це і їх праця з реабілітації наркоманів та алкоголіків. Церква "Хілсонг", заснована в 1992 р. в м. Сідней (Австралія), пішла далі у різноманітні форми роботи. Вона засновує молодіжні церкви, в основі діяльності якої є проповідь у вигляді дискотеки. Молоді мусульмани у м. Львові як представники "Молодіжної організації студентів – мусульман "ЕН-НЕБРАС" є членами "молодіжного Парламенту Львівщини", "

Загалом молодь, віруюча й не віруюча, відносить себе переважно до прихильників традиційних релігій. Але світогляд молодих людей далекий від монолітності. Він певною мірою ще розмитий, не сформований. Деякі науковці відзначають, що більшість українців є

* ШМІГЕЛЬСЬКИЙ М.В. – аспірант Львівського Національного університету імені Івана Франка.

"великодні християни". Зважаючи на це можна лиш констатувати, що юне покоління є ще більш індиферентним до релігії і легко піддається змінам залежно від ситуації або навіть моди. Для прикладу можна нагадати, що зацікавленість східними релігіями, невірноповідною містиккою є до певної міри даниною західній моді на Схід.

Традиційні релігійні інституції все ж таки намагаються поширити свій вплив на молодь. Але насамперед на неї також прагнуть впливати новітні релігійні рухи. До речі, німецькі дослідники навіть називають їх *jugendreligion* (молодіжні релігії), враховуючи належність до цих релігійних течій великої кількості молоді.

Україна в цьому не виняток. За даними соціологічних досліджень, що їх провели науковці Відділення релігієзнавства Інституту філософії НАН України понад 51% прихильників новітніх рухів становить молодь віком від 20 до 29 років, з них 21,5% - студенти. Вищу або незакінчену вищу освіту мають 54,1% прихильників новітніх рухів. Деякі рухи майже повністю сформовані з молоді. Для прикладу згадаємо релігійну організацію "Інститут знання власної сутності Місія Чайтані", релігійну течію "Всесвітня чиста релігія" ("Сахаджа-йога").

Товариство Реріха також намагається пропагувати вчення "Живої етики" переважно серед молоді створивши приватну школу ім. Реріха в м. Дніпропетровську. Подібну школу реріхівці хотіли створити і в м. Києві на Оболоні.

Говорячи про релігійні організації, не можна обминути неоязичників. Чомусь вважається, що туди йде переважно старше покоління, яке вже потім залучає юнацтво з числа своїх рідних і близьких. Це до певної міри так. Але частина молоді прийшла до цієї релігійної течії через захоплення бойовими мистецтвами. Для українців це "бойовий гопак", "спас" та інші. Згадаємо, що почав відроджувати бойовий гопак у нас на Львівщині Володимир Пилат, який свого часу був головою ОСІДУ РУНВіри в Україні і неоязичництво виступало тут у ролі світоглядної основи "бойового гопака".

Говорячи про бойові мистецтва і залучення в такий спосіб до себе молоді, варто сказати і про східні єдиноборства і про ту віру, яку сповідають засновники шкіл східних єдиноборств в Україні. Буддистські монастирі в уяві пересічного громадянина традиційно асоціюються з бойовим мистецтвом кунг-фу. Тому не дивно, що необуддистська громада "Білий лотос" (м. Черкаси) сформувалась якраз на базі школи "Ша-Футь-Фань" бойового мистецтва - кунг-фу. Засновник її – вчитель Володимир Скубаєв. У середовищі адептів кунг-фу творяться й інші релігійні громади, в основі яких – модифіковані необуддистські ідеї.

Впливати на молодь через спорт намагається і "Церква

Єднання"(під такою назвою вона зареєстрована в США). В 1997р. керівники основних українських шкіл бойових мистецтв були запрошені в США на конференцію з єдиноборств. З молоддю працюють різноманітні філії цієї Церкви Єднання, зокрема CARP – Колегіальна асоціація студентів з вивчення Принципу. Основною її метою є пропаганда Церкви Єдності і її вчення. Цей підрозділ Церкви Муна відповідає за молодь, яка ще не пройшла обряд благословення "істинними батьками" (неодружена). Саме ця організація організувала всі масові "семінари з лідерства" для студентів, школярів і викладачів з республік колишнього СРСР в 1990-1992 роках, на яких вони знайомились з вченням Муна. Доповненням до цієї організації стала "Федерація молоді за мир у всьому світі".

Створює Мун і міжрелігійні організації для молоді. Одна з них - "Молодіжний семінар по релігіях світу" (YSWR), що організує поїздки студентських груп (щорічно – сто п'ятдесят осіб) по релігійним центрам, вивчаючи традиції різних релігій, відвідуючи лекції релігійних лідерів і релігієзнавців.

Організація "Релігійної молодіжної служби" (RYS) залучає молодь до роботи на будівництві і в сільському господарстві в найбільш бідніших регіонах світу. Муніти створили ще й "Академію професорів за мир у всьому світі". В Україні її філії нема, але є в Російській федерації; і саме вона провела в 1991 році дві конференції одну в м. Москві, а іншу вже на Україні в м. Києві. Основна мета цієї Академії – залучення викладачів, а потім за їхньою допомогою й учнів і студентів до "Церкви Єднання". Цим також займається, заснований Сан Мен Муном і "Міжнародний фонд освіти". Ця організація підготувала навчальний курс для школярів "Мій світ і я", в якому пропагується вчення Принципу, обстоюється ідея приходу нового месії, під яким розуміють Сан Мен Муна. Найбільшого розповсюдження з усіх країн СНГ цей курс отримав в Росії, адже саме там він викладається в більше ніж трьох тисячах шкіл.

"Церква Єднання" планує створити "вчительську асоціацію", яка б пропагувала "філософію Єднання" Муна. Для створення позитивного іміджу "Церква Єднання" працює і у сфері культури. Нею започатковано роботу "Міжнародного культурного фонду". Для пропаганди "Церкви Єднання" використовується дитяча балетна група "Маленькі ангели" з Кореї. Тепер на її базі створено "Центр виконавчого мистецтва "Маленькі ангели", в якому навчаються чотири тисячі дітей не тільки мистецтву, а й "Божому Принципу" Сан Мен Муна.

Створення різноманітних молодіжних організацій в різноманітних галузях суспільного життя дає змогу пропагувати ідеї Сан Мен Муна серед найширшого кола, а також залучати до "Церкви

Єднання" нових adeptів.

Полюють за студентами і представники "Церкви Христа – Бостонський рух", яка діє і в Україні.¹ До речі, в ряді університетських містечок Англії та Америки діяльність даного руху заборонена, бо керівництво навчальних закладів вважає, що активна участь у русі студентів негативно впливає на рівень їхньої успішності.

Відсоток молоді є найбільшим і серед прихильників демонічних культів, зокрема сатанізму. Саме вона найлегше підпадає під їхні впливи. Вони розгорнули свою діяльність також у навчальних закладах. Так, рубрику "Тайны тайн" в журналі "Юный техник" вів відомий сатаніст на прізвисько "Магістр Мерлін", який ще в 1990 р. популяризував "Біблію Сатани" Антона Шандора Ла Вея.

В Україні ситуація є подібною. Як у великих містах, так і в малих містечках членами громад сатаністів є переважно молодь. Так, у Харкові, Києві, Вінниці, Стрию, Львові, Одесі, Севастополі, Миколаєві наявні їхні громади. Зокрема, у Харкові в 1992 році відкрито філіал "Посвяченого Сатані рицарського ордену чорної меси", поява якого показує, що дуже скоро сатанізм досягнув свого розквіту вже як культ.

Групи сатаністів мають чітку структурну сітку. І якщо в Києві з'являється оголошення про набір до "Чорного ордену", а на занедбаних кладовищах по всій Україні проходять шабаші, то це означає, що сатанізм знайшов тут свій родючий ґрунт. Навіть в гуцульському містечку Косів (Івано-Франківська область) працівники обласного управління СБУ викрили сатанинську секту, яку організував студент місцевого навчального закладу, залучивши до неї 12 осіб. Минулого року осередок сатанинської секти пробували заснувати і в самому Івано-Франківську. Плондрувались могили і в інших населених пунктах цієї області (Бурштині, Старих Кутах) а також і в інших областях. Так, на львівських цвинтарях "Старе знесення" та Личаківському відлік погромів розпочався ще з 1995 р. Відбувались у Львові скоєні молодими сатаністами і ритуальні вбивства.

Хоча в більшості випадків сатанізм – це культ протесту, в якому виявляється бажання епатажувати оточуючих, а бажання до самореалізації і самовиявлення замішане на юнацькому максималізмі, але не останню роль тут відіграв ще й середовище, а також ті ідеї, які воно

¹ Не плутати "Церкву Христа – Бостонський рух" з існуючими, як у світі, так і нині в Україні, іншими трьома „Церквами Христа” – так званими „консервативною”, „інструментальною” і „ліберальною”. Останні, на відміну від „Бостонського руху”, виникли протягом першої половини XIX століття, відносяться до протестантської традиції і нічого спільного з ним не мають.

несе. Так, деякі західні рок-групи, щоб залучити молодь на свої концерти пропагують ідеї сатанізму, як виклик християнському суспільству, протест проти подвійної моралі, що панує. Їхні ідеї, як ідеї протесту, епатажно оформлені сатанинською атрибутикою, дістають підтримку в підлітків (і не тільки в них).

Подібні групи і їхні ідеї, "дякуючи" місцевим ділкам від музики, дістають поширення і в нас в Україні. Саме з мавпування кліпів дез-металістів починались групи сатаністів. Деякі з них створюють свої рок-групи. Так, в Житомирі діє місцева рок-група "Люцифікум". Подібні групи наявні і в інших областях, в основному серед російськомовного населення. У більшості випадків їхня діяльність виливається в безчинства на цвинтарях. Але трапляється і так, що саме сатанізм стає доктриною кримінальних угруповань, як це мало місце в Закарпатті. Нещодавно тут було заарештовано кримінального авторитета Сергія Гайового на прізвище "Гай", який організував свою рідну міні-державу – кримінальну "монархію", офіційною релігією якої був сатанізм. В особняку Гайового існував окремий вівтар, головним символом, якого була перевернута ікона Богородиці. В її обличчя було встромлено ножі та шпильки. Тут проводились чорні меси. Окрема кімната була відведена для сексуальних оргій. Загалом кримінальне угруповання працювало під прикриттям фірми "Європа - центр", яка займалася збутом нелегальної горілки. В угрупованні (або як вони себе називали – "монархії"), господарем якої був Гайовий, існував чіткий поділ на слуг і воїнів. Одні виконували чорну роботу, а інші мали функцію бойовиків. Угруповання мало свою атрибутику, свою форму, свій прапор і, як вже згадувалось, свою релігію - сатанізм. В угрупованні панував культ насилля, страху, презирства до ближніх. "Відступників" піддавали публічним покаранням.

З інших регіонів треба відмітити Крим, який стає Меккою сатанізму. Тут і надалі вербують молодь в кримінальні угруповання саме через приєднання до сатанинських гуртів, а ритуальні вбивства стають звичними, як про це інформувалося у зведеннях правоохоронних органів.

Хоча треба відзначити, що не завжди молодь робить протиправні дії із-за своїх сатанинських переконань. Навіть навпаки – це часто коїться взагалі від безвір'я. Так, найбільший акт вандалізму на Закарпатті в селищі Батево Берегівського району, коли було зруйновано 37 могил, скоїли четверо підлітків просто в стані алкогольного сп'яніння вертаючись додому з дискотеки. Тому не треба всі безчинства молоді списувати лише на сатанізм. Безвір'я і аморальність – ось найгірша біда, біда не тільки молодого покоління, а й всього суспільства загалом.

Молодь, а особливо підлітки, з огляду на перехідний вік, є дуже чутливими до впливів ззовні. Тому в більшості новітніх релігіях акцент у

вербуванні ставиться саме на молодь. Але найгірше, коли молодь гине від цих ідей. Особливе занепокоєння викликають релігійні об'єднання, які не просто обіцяють "кінець світу", а й намагаються прискорити його масовими самогубствами, терористичними актами чи вбивством "невірних". Це і серія самогубств "Ордену сонячного храму" в Канаді і Швейцарії, а також газова атака в токійському метро (березень 1995р.), яку провели адепти "Аум Синрікьо".

Близькість до України Туреччини також повинна насторожувати і не тільки зростанням ісламського фактору. У Туреччині, зокрема, набула поширення релігійна організація "Союз світового братерства", або "Товариство прибульців". Засновник цього квазікульту Бюлент Чорак пропагує ідею життя в іншому вимірі. Але щоб переміститись в нього, потрібно покінчити життя самогубством. Саме в середовищі молоді ці ідеї знаходять підтримку, а на острові Боджана в Егейському морі знаходиться молодіжний табір послідовників Чорака, які після відповідної підготовки повинні розповсюдити його вчення. Тут громадськості треба бути насторожі, бо ж подібні ідеї привели до загибелі у березні 1997 р. 39-ти адептів секти "Небесні ворота" (США), які вірили, що самогубство дасть можливість потрапити їхнім душам на космічний корабель. Ці ідеї набувають розповсюдження у всьому світі.

Говорячи про інші не традиційні релігійні течії, які є продуктом релігійних пошуків і не займаються злочинною діяльністю, не підштовхують до якихось злочинів своїх адептів, слід відзначити, що їхні послідовники самі поступово визначаються. Згідно з даними американських дослідників, тільки 10% молоді перебувало у громадах новітніх релігійних рухів понад два роки. Багато з них залишили їх і без втручання батьків [Карагодіна О. Особа в "секті": що далі? // Людина і світ.- 1998,- № 5-6.- С. 19].

Всі релігійні організації тією чи іншою мірою намагаються впливати на переконання молодих людей. Частина молоді відкликається на ці впливи і в свою чергу долучається до різноманітних релігійних течій, як до традиційних так і до неорелігійних рухів. Молодь становить більше половини адептів неорелігійних організацій із-за різних обставин. Пояснюється це не в останню чергу більшою вірою молоді в надприродне, захопленням магією, чарівництвом, астрологією й іншими формами невірноповідної містики, а також станом молоді, яка є соціально й психологічно не захищеною. "Перехідний вік", проблеми в сім'ї і оточення, проблеми пошуку освіти і роботи, духовні пошуки - пошуки справедливості та чітких відповідей – все це сприяє наверненню молоді в НРТ. Не подобається молоді не тільки формалізм і стереотипність богослужіння, а й негативи в поведінці і моральному обличчі

священників, відсутність можливості задовольнити свої духовні запити. Все це впливає на їхній вибір.

Незважаючи на те, що більшість новітніх релігійних рухів мають іноземне походження, вони активно входять в життя молоді України. Допомогає значною мірою їм у цьому - її мобільність й можливість постійної трансформації у залежності від умов. Адже, залежно від ситуації, молодіжні спільноти можуть бути не тільки релігійною громадою а й громадською організацією, благодійним фондом чи бізнесовою фірмою.

Молодь має право на вибір, на свободу совісті та віросповідання. Але негаразди традиційних церков часто спонукають її до протестних дій проти них, а подекуди призводять взагалі до відвернення від Бога. Суспільство, державні органи, громадські організації повинні стояти на сторожі інтересів своїх громадян, а особливо молоді. Проводячи профілактичну роботу, роз'яснюючи можливі наслідки співпраці з квазірелігійними організаціями, запобігаючи злочинам, які чинять деякі з їхніх членів, ми зможемо зберегти як молоде покоління, так і суспільний спокій. Кожний має право на вибір, але цей вибір має бути свідомим. Молодь повинна знати куди вона йде, долучаючись до тієї чи іншої організації. Вона також повинна мати право і можливість при бажанні розірвати свої стосунки з релігійною течією, до якої належить.

IV

ІНФОРМАЦІЇ

Іван ШЕВЦІВ –

почесний науковий співробітник Відділення релігієзнавства Інституту філософії імені Г.С.Сковороди НАН України вже відзначив своє 75-річчя. Як він пише листом, відзначив сам, спілкуючись з природою далекої для нас Австралії, де він нині проживає.

Складний життєвий шлях пройшов отець Іван, хоч він ніколи не любив плакатися, самотійно долав труднощі свого земного буття. Не помилимося, коли скажемо, що жив він з Богом і Україною в серці. Саме так отець назвав свою останню книгу, яка вийшла у Львові в 2001 році.

Родом Іван Шевців із с. Гарбузів, що на Львівщині. Початкова сільська школа, національне і трудове виховання батьків, гартування у збройному національно-визвольному русі... Але більше всього отцю запам'яталося навчання у Малій Духовній Семінарії в Львові, ректором якої був владика Йосиф Сліпий. Навчання в Колегії св. Йосафата в Римі відразу ж в повоєнні роки, якби не самоосвіта, мало що дало допитливому юнакові. Оцінюючи своїх настоятелів-вихованців, о. Іван повторив слова Т.Шевченка: “Мир праху твоєму, сліпий Совгірю”. Але саме в семінарії виробився у нього той дух революціонера-борця за Україну, який позначився на всьому пізнішому священничому житті о. Івана Шевціва, спочатку в Англії, а опісля – в Австралії. Іван Шевців був серед тих студентів Колегії, які домагалися “називати наш Нарід і Церкву та Колегію не руськими чи рутенськими, але Українськими”. Він мав мужність написати Папі Пію XII, реагуючи на його лист “До народів Росії”, про нехтування Апостольською Столицею національними почуттями українців, про приписування нею української історії московському народу. Цей молодий отець організував соборчик священників УГКЦеркви, які 30 жовтня 1952 року написали Папі: “Просимо, щоб Ваша Святість, коли звертатиметься до нас, уникав назви: “Рутени-русини”, що її досі уживалось в документах Апостольської Столиці, а замінив її іншою, більш властивою: “Українці – католики

візантійсько-українського обряду”. Папа вимушений був виправити свою помилку, проголосивши Енцикліку “Східні Церкви”.

Величезну заслугу о. Іван Шевців має перед Україною за те, що йому вдалося зорганізувати національне та культурно-релігійне життя українців в Австралії. Помітний його слід залишився також у боротьбі за Помісність УКЦеркви з Патріаршим устроєм, за Апостольський Екзархат в Австралії, піднесення світової громадської думки на захист сплюндрованої Греко-Католицької Церкви в Радянському Союзі. Не бачачи “батьківської турботи” щодо української нації з боку Апостольської Столиці, отець Іван все новими і новими листами нагадував Папам Римським про її підневільну долю і потреби. Отця обурювала затята багаторічна глухота Риму щодо необхідності утворити Український Патріархат і та зрадливість владик УКЦ, яку вони виявили, організувавши практично обструкцію главі своєї Церкви митрополиту Йосифу Сліпому у його намаганнях добитися від Риму зрештою Патріархату. Можна було б і далі перераховувати діяння отця Івана Шевціва на ниві українського церковного життя, але, гадаємо, що й цього досить для того, щоб сказати, що в його особі Україна має свого вірного сина, а українська релігієзнавча наука – практичного релігієзнавця. ОШ (так він завжди підписується, але пише це маленькими буквами, в чому ще раз виявляється його життєва скромність) не просто фіксував історію Церкви і нашого народу, він її корегував, а подеколи – і робив. Він для багатьох був (і є) незручним, але його вагомими, незаперечними аргументами та зорієнтованістю на Україну робили отця тим “трохи революціонером” (так його назвав в Колегії ще ректор о. Йосиф Заячківський), без яких наш народ давно б зник, розчинився б в докльї інших, став би для них безмовним рабом. Не можна не любити за це отця Івана. І якщо нині, після понад п’ятдесят років відданого служіння Церкві й Україні, отця Івана в день його 75-річчя дещо „забули”, то це тому, що комусь і щось не подобається в його діяльності і його слові. А останні у нього – на благо і самосвідомість рідного народу. То ж забули його ті, хто біля цього народу і не є ним і з ним, хто спину гне до долу, але не є тією Шевченківською Тополею, яка, зрештою, все одно постає як символ нескореного українця.

Спасибі, Отче! Ви не оіш, а ОШ ! І якщо Ви пишете, що нічого не зробили для науки, то це далеко не так. Ви зібрали і залишили для неї такий багатий емпіричний матеріал, який варто аналізувати, осмислювати, корегувати на його основі ті висновки, які до цього звучали в багатьох працях навіть Ваших улесливих колег з Церкви. У Вас живе гордий дух нескореного Патріарха Йосифа. Побільше б таких УКЦерві!

У працях о. Івана Шевціва чітко визначені особливості християнської духовності українців, важливість прийняття Україною-

Руссю християнства й роль його в історії та житті українського народу, розглянуті питання співвідношення Церкви і культури, Церкви і суспільства, з'ясована роль священничого і мирянського руху в житті Церкви. То ж не є він лише практичним, а й теоретичним релігієзнавцем.

Отець Іван Шевців спонсорував видання багатьох праць, у т.ч. й наукових. Зокрема з його спонсорування вийшов 4-й том десяти томної “Історії релігії в Україні” – “Католицизм в Україні”. Поради отця призвели до значних змін в змісті книги, бо ж дійсно не можна роль греко-католицизму на українських теренах ототожнювати з роллю тут римо-католицизму, яка надто суперечлива, а подеколи – й негативна.

Нині готується до видруку збірка праць о. Івана Шевціва “Християнська Україна”, яка вбере в себе його плідні релігієзнавчі думки, розкидані в його різних працях, розкриє світ його духовних пошуків.

То ж, вшановуючи отця Івана Шевціва з нагоди його семидесятип'ятиріччя, релігієзнавці України посилають йому в далеку Австралію наше щире вітання і побажання міцного здоров'я на нові роки плідної праці на ниві Бога й України. Ми завжди з чистим серцем раді будемо прийняти Вас, отче, у нас Києві, подискутувати з Вами (бо ж Ви це любите), пройтися по святинях нашого народу, які зараз відроджуються до нового життя. В духовному відродженні України, дорогий Отче, є і Ваша помітна часточка. Україна буде її відзначати і визнавати.

Колеги-релігієзнавці з Києва

ЦеРІСу - два роки

1 березня цього року виповнюється 2 роки, як в Україні було засновано **Центр релігійної інформації і свободи**. Українська Асоціація релігієзнавців, яка виступила матірною організацією щодо Центру, визначила основні напрямки його діяльності, серед яких збір і аналіз інформації про свободу релігії в Україні та інших країнах; створення електронного банку даних з відкриттям своєї сторінки в Інтернеті українською, російською та англійською мовами; підготовка і видання інформаційних та аналітичних (в т.ч. періодичних) матеріалів, видань про стан релігій, релігійності та свободи релігії в світі; надання різноманітних консультацій з проблем релігійного життя особи і суспільства; організація і проведення науково-практичних семінарів, конференцій з метою інформування і утвердження цінностей демократичного

суспільства в сфері міжрелігійних відносин; комплектація провідних бібліотек України літературою релігійного та релігієзнавчого профілю, якою розпоряджається чи видруковує Центр; підготовка і видання матеріалів науково-практичних семінарів, конференцій для поширення їх позитивних результатів в світі; організація і проведення зустрічей, лекцій в масових і спеціальних аудиторіях слухачів з метою утвердження і поширення ідей свободи релігії і віросповідань; організація постійно діючого інформативно-аналітичного семінару для представників мас медіа, вчителів та викладачів системи освіти, лідерів релігійних громад та інших зацікавлених осіб з питань свободи релігії; організація виставок, фестивалів, конкурсів, вікторин та ін. акцій, пов'язаних з утвердженням релігійних цінностей в суспільстві та ін.

Що зроблено за цей час? ЦеРІС підготувало і видало 18 чисел часопису “Релігійна панорама”, який завойовує симпатії українських читачів своєю оперативністю, цікавістю, ґрунтовністю і змістовністю. Щороку ЦеРІС організовує і проводить до десятка конференцій. Вже періодичними стали конференції “Релігійна свобода”, за результатами яких виходять солідні збірки з матеріалами тих, хто виступає на конференції. ЦеРІС ідеї релігійної свободи імплементує на конференціях і в областях України (Херсон, Хмельницький, Чернівці, Донецьк та ін.). Широкий резонанс отримала конференція “Релігійна свобода: мас-медіа, школа і церква як фактори суспільного утвердження” (травень, 2001). За час існування Центру видано 3 книги: Колодний А. Церква Ісуса Христа святих останніх днів (українською), Филипович Л., Дудар Н. Нові релігійні течії в Україні (українською), Колодний А., Филипович Л., Бідульф Г. Релігія і церкви в сучасній Україні (англійською). ЦеРІС присутній в Інтернеті своєю власною інтернет-сторінкою (www.cerif.com.ua), яка періодично оновлюється. Співробітники Центру стали частими гостями в мас медіа, виступають по радіо, на телебаченні.

Окремим проектом для ЦеРІС стала **Міжнародна Молодіжна Літня Школа “Релігійна толерантність”**, яка зібрала в 2001 році молодь 10 різних релігійних напрямків із 4 країн світу і 15 університетів. Протягом 10 днів молодь обговорювала проблеми, пов'язані із свободою віровизнань, толерантності і взаєморозуміння серед послідовників різних релігій.

Співробітники Центру постійно читають лекції в студентських, викладацьких, наукових, військових, дипломатичних, партійних та інших аудиторіях.

Перед Центром стоять нові завдання – розширити свій вплив в українському суспільстві за рахунок продовження випуску часопису “Релігійна панорама”, добившись значного приросту передплатників

журналу. Редакція прагне зацікавити журналом віруючих людей шляхом урізноманітнення рубрик, присутністю на сторінках журналу матеріалів про різні конфесії України, інтерв'ю із релігійними лідерами, інформацією про релігійні видання тощо. В планах – налагодити більш плідне спілкування із журналістами, які б зверталися до журналу як авторитетного видання в цій галузі. Центр має намір продовжувати свою видавничу справу, готуючи до друку наступні брошури із серії “Конфесії України”. На виході брошура проф. А.Колодного “РУНВіра”. У процесі завершення знаходиться книга про новітні релігійні течії в Україні. Розпочалася підготовка до проведення ММЛШ-2002, коли знову збереться молодь різних країн, щоб обговорити стан і перспективи діалогу між християнами, іудеями та мусульманами. Центр впевнений, що стане місцем, де можна буде, скориставшись бібліотекою Центру, отримати найповнішу інформацію з будь-якої сфери релігійного життя за допомогою комп'ютера, періодики, Інтернету, отримати консультацію фахівців в сфері законодавчій, психологічній, соціальній, релігієзнавчій про діяльність різних релігійних організацій.

*Матеріал підготувала Людмила Філіпович –
виконавчий директор ЦеРІС*

ЗВІТНО-ВИБОРЧІ ЗБОРИ УКРАЇНСЬКОЇ АСОЦІАЦІЇ РЕЛІГІЄЗНАВЦІВ

1 лютого ц.р. відбулися звітно-виборчі збори УАР. На зборах Президентом УАР переобрано проф. Анатолія Колодного, віце-президентом – проф. Петра Яроцького, вченим секретарем – Олега Бучму.

Запрошення на них були надіслані до всіх обласних осередків, але з різних причин не всі вони відрядили на збори своїх деоєгатів. Причиною найчастіше є відсутність коштів. То ж збори надали право обласним осередкам збирати передбачені Статутом УАР членські внески (сума визначається осередком – десь до 10-15 грн.) і використовувати їх для своїх потреб, у т.ч. і для поїздок у Київ.

Збори зробили акцент на тому, що слід активізувати також колективне членство і можливе спонсорвання значимих видань УАР – десяти томника „Історія релігії в Україні”, тритомника „Українська енциклопедія релігій”, часопису „Релігійна панорама”, кварталника „Українське релігієзнавство”. Також було висловлено прохання до

обласних осередків не лише сприяти розповсюдженню наших книг, а й брати активну участь у написанні колективних праць, зокрема „Української енциклопедії релігій”, допомагати в розширенні підписки на наш інформаційний часопис „Релігійна панорама” (підписний індекс – 21953).

*Президент
Української Асоціації релігієзнавців
професор А.Колодний*

ПЛАН РОБОТИ Української Асоціації релігієзнавців на 2002 рік

	Вид роботи	Відповідальні	Термін
1.	Провести перереєстрацію членів УАР та обласних осередків	А. Колодний, О. Бучма	Квітень
2.	Виступити співорганізатором наукових конференцій (див. „План релігієзнавчих конференцій на 2002 рік” на останній сторінці обкладинки)	А.Колодний, П.Павленко, Л.Филипович, О.Недавня	Згідно з планом релігієзнавчих конференцій на 2002 р.
3.	Видрукувати томи десяти томника: - том 5: „Протестантизм в Україні”; - том 10: „Релігія і Церква в демократичній Україні”; - том 8: „Нові релігійні течії України”	А.Колодний, П.Яроцький, Л.Филипович, О.Саган, О.Бучма	Протягом року
4.	Видрукувати чотири числа кварталника „Українське релігієзнавство” (№№ 21-24)	А.Колодний, П.Павленко, В.Суярко	Протягом року
5.	Видрукувати дванадцять чисел часопису “Релігійна панорама”. Добитися півтисячної підписки на часопис	А.Колодний, О.Саган Л.Филипович, С.Маклаков	Протягом року
6.	Видрукувати три брошури із серії “Конфесії України”	О.Саган, Л.Филипович	Протягом року

7.	Організувати роботу постійно діючого науково-інформативного семінару для викладачів релігієзнавства м. Києва	А.Колодний, Д.Кірюхін, Л.Филипович, П.Павленко	3 квітня
8.	Провести семінари з журналістами, які пишуть з релігійної тематики, у містах	А.Колодний, Л.Филипович, В. Гаюк	Протягом року
9.	Оформлення бібліотеки релігієзнавчої і релігійної періодики в офісі ЦеРІС	О. Бучма, О.Филипович, С.Лячинський	Перше півріччя
10.	Утворити і постійно поповнювати сторінку УАР в Інтернеті	П.Павленко, С.Лячинський	Перший квартал
11.	Разом з Відділенням релігієзнавства ІФ НАНУ продовжити роботу з написання першого тому “Української енциклопедії релігій”. Залучити до цього науковців з обласних осередків	А.Колодний, П.Яроцький, Г.Кулагіна	Протягом року
12.	Налагодити творчі зв'язки з релігієзнавчими асоціаціями зарубіжних країн	Л.Филипович, О.Саган, Д.Кірюхін	Протягом року
13.	Організувати молодіжні секції УАР на факультетах релігієзнавчої спеціалізації вузів України	Л.Филипович, Д.Кірюхін	Протягом року

ДИСЕРТАЦІЙНІ ПРАЦІ, ЗАХИЩЕНІ В 2001 РОЦІ У СПЕЦІАЛІЗОВАНІЙ ВЧЕНІЙ РАДІ Д 26.161.03

КАНДИДАТСЬКІ ДИСЕРТАЦІЇ:

ТОКМАН В.В. – *„Феномен священного: його сутність і світоглядна природа”* – філософські науки (02.03.2001).

Дисертація є першим у вітчизняній науці комплексним філософсько-релігієзнавчим дослідженням феномену священного. В роботі відзначається полісемія та інваріантність терміну священного,

обґрунтовується положення щодо специфіки вживання вказаного поняття в рамках богословської та наукової традиції. Особлива увага приділяється типології уявлень про священне та способи його маніфестації в контексті людської культури.

ВОЛОШИН В.В. – *„Релігійно-моральна оцінка соціальних перетворень у збірці “Віхи” і сучасність”* – філософські науки (02.03.2001).

Автор вперше у вітчизняному релігієзнавстві запропонував комплексний герменевтичний аналіз філософії „віхівства” і на підставі цього визначив особливості світогляду та аксіологічний зміст соціально-перетворюючої практики російської революційної інтелігенції. В дисертації порівнюються погляди „віхівців” щодо проблем нігілізму, сутності прогресу, взаємодії моралі та політики з поглядами західних філософів та представниками релігійно-філософських течій початку ХХ століття.

МАДЕЙ Н.М. – *„Коцепція Української Греко-католицької церкви Г.Костельника в контексті історії уніатських церков”* – історичні науки (01.06.2001).

Дисертація висвітлює концепцію Української Греко-католицької церкви Гавриїла Костельника, яку він опрацював у численних творах. На основі аналізу праць відомого діяча прослідковано еволюцію його світоглядних та богословських поглядів, зроблено спробу осмислити його історико-теологічну спадщину без конфесійних та ідеологічних упереджень.

ХМІЛЬ Т.В. – *„Проблема духовності в етико-релігійному вченні Лева Силенка* – філософські науки (01.06.2001).

В дисертації аналізуються філософські, релігійні та соціально-культурні проблеми, що зумовлюють особливості РУНВіри як етико-релігійного вчення, його походження та функціонування в українській духовній культурі 2-ї половини ХХ століття. Визначається роль та місце Л.Силенка в духовній спадщині української філософської думки та значення його творчості для розвитку світової культури.

ПХИДЕНКО І.С. – *„Світоглядна політика в освітянсько-виховному процесі України 70-х – 1-ї половини 80-х років ХХ століття (релігієзнавчий аспект)”* – історичні науки (03.07.2001).

Досліджується світоглядна політика владних структур в освітянсько-виховному процесі України 70-х – 1-ї половини 80-х років

XX століття. Розкривається роль і місце атеїстичного виховання в системі вироблення світоглядних орієнтирів учнівської молоді, аналізується у зв'язку з цим зміст та специфіка світоглядних основ, що формувалися радянською системою освіти в Україні, їх наслідки для становлення особистості з точки зору відповідності принципам гуманізму та демократизму.

ХИТРОВСЬКА Ю.В. – *„Громадянсько-політична позиція духовенства Правобережної України наприкінці XVIII – середині XIX століття (в контексті церковної політики самодержавства)“* – історичні науки (03.07.2001).

Дисертація є комплексним дослідженням громадянсько-політичних позицій українського православного, римо-католицького духовенства Правобережної України наприкінці XVIII – середині XIX століття. На основі широкої джерельної бази з'ясовано участь Церкви в польському та українському національно-визвольному русі на Правобережжі та реакція уряду на неї, а також заангажованість духовенства в діяльності таємних організацій на Правобережній Україні.

СІТАРЧУК Р.А. – *„Діяльність протестантських конфесій у Радянській Україні в контексті її державної політики (20-30-ті рр. XX ст.)“* – історичні науки (16.11.2001).

Проаналізована діяльність баптистів, євангельських християн, адвентистів сього дня та християн євангельської віри в перші десятиліття Радянської влади в Україні. Розглянуто їх реакцію на зміну політичного устрою країни, розкрито причини швидкого зростання кількості членів громад. Аналізується антипротестантська політика Радянської держави, розкривається роль партійно-державного апарату і спецслужб у руйнуванні церковних організацій протестантів на теренах України.

ДЕМЧУК Р.В. – *„Сакральне та профанічне в культурно-філософській символіці Софії Київської“* – філософські науки (16.11.2001).

У дисертації висвітлено феномен „софійності” давньоруського християнського світогляду, що є архетипом української культури та формування ідеологеми „Святої Русі”. Запропонована інтерпретація світських сюжетів, баштових циклів Софії Київської, символічне розуміння їхньої двоярусності як відображення двоярусності християнської моделі світобудови.

(Матеріал підготував О.Бучма)

КОНФЕРЕНЦІЇ, СИМПОЗИУМИ, КРУГЛІ СТОЛИ

- ✓ **Українські вчені взяли участь в Міжнародній науковій конференції**, яка відбулася 18-22 жовтня 2001 р. в США (Колумбус, Огайо). На традиційному щорічному з'їзді Товариства наукового дослідження релігії були присутні біля 500 науковців-релігієзнавців з усіх країн світу. Тема цього форуму – „Основні напрямки наукового дослідження релігії” – не могла не зацікавити українських релігієзнавців – членів Товариства Людмилу Филипович та Дениса Кирюхіна. Українська наука була представлена такими доповідями: „Релігієзнавство в посткомуністичних країнах: секуляризована теологія чи теологізований атеїзм?” (Л.Филипович), „Криза класичної раціональності і методологічні проблеми вивчення релігії” (Д.Кирюхін), „Міжконфесійні відносини в Україні: Лаконічні портрети основних учасників міжрелігійної опозиції” (А.Юраш). Останні викликали неабиякий інтерес наукової громадськості, навколо них, як і навколо інших доповідей, відбулася дискусія. В результаті участі українських вчених у конференції укріпилися старі і налагодилися нові наукові зв'язки із колегами-релігієзнавцями із-за кордону.
- ✓ **У Кракові на початку листопада зустрілися релігієзнавці України та Польщі** для підписання договору про творчу співпрацю. Це вже друга в цьому році зустріч колег з Інституту релігієзнавства Ягеллонського університету (Краків, Польща) і Відділення релігієзнавства Інституту філософії НАН України. Вони стали можливими завдяки ініціативі професора Краківського університету Ірені Боровик, яка в грудні 2000 року зорганізувала перше таке зібрання – семінар для вчених релігієзнавців України та Польщі в м. Закопане, де відбулося знайомство, обмін думками, дискусія щодо предмету та об'єкту релігієзнавства як науки. На часі більш глибока і детальна співпраця з дослідження польсько-українських релігійних і релігієзнавчих взаємин, яку на цей раз актуалізують польські колеги Генріх Хоффман і Казімеж Банек. Ініціативу релігієзнавців підтримали ректор з наукових міжнародних зв'язків Ягеллонського університету професор Марія Новаковська та директор Інституту релігієзнавства професор Драбина. Українську сторону представляють керівник Відділення релігієзнавства професор Анатолій Колодний, наукові співробітники Відділення Людмила Пилипович та Олександр Саган.

(Матеріал підготувала Л.Филипович)

V

SUMMARY

In the 21st issue of the Bulletin “Ukrainian Religious Studies” in the rubric “Philosophy, History and Sociology of Religion” there are in particular the following papers: “Religion as a natural product of unconscious” by S.Bychatin, “Religious and philosophical culture of the early Heian Age” by S.Kapranov, “Tadeush Zelinski and Rihard Hansinets as researchers of antique religions” by H.Hoffmann, “About role of social factor in ancient Ukrainian mythology” by V.Yatchenko, “The structure and image of unworld in the eastern Slavonic heathen myths” by M.Kozlov, “The social Church doctrines as the anthropological basis of modern Christian preaching” by A.Zhalovaha, “Faith in God as construct of religion in scientific work of V.Lypyns'kyi” by L.Kondratyk.

In the rubric “History and Historiosophia of Religion in Ukraine” there are published papers: “An union two-vector of the theory “Moscow – Rome III” and “Mysayil’s deed” of the second part of the XV century” by V.Shevchenko, “Religious problem in the activity of the party of Ukrainian radical-democrats (1905-1930)” by V.Strilets, “Work in a system of Ivan Ohiyenko living senses” by K.Nedzel’s’kyi, “Two family of Orthodox Churches: whether the unification is possible?” by O.Sagan.

In the rubric “Freedom of religion life” there are published papers: “Modern Charismatic Churches and national concerns of the Ukrainian state” by P.Pavlenko, “Social-psychological view on modern Charismatic movement” by V.Tytarenko, “New religious movements and youth” by M.Shmigel’s’kyi.

In addition the Bulletin presents articles “To Ivan Shevtsiv – 75”, “To Center of the Religious Freedom and Information – two years”, “Portback election meeting of Ukrainian Association of Religion Researchers”, “The schedule of activity for 2002 of Ukrainian Association of Religion Researchers”, “The theses, which one were defended in 2001 in specialized academic council D 26.161.03” and also brief information about participation of the Ukrainian scientists in international scientific conference, which one drove in October 2001 in USA and about signing in Krakow (Poland) in November 2001 of the agreement about creative cooperation between the scientists of Ukraine and Poland in the rubric “Conferences, symposiums, round-table discussions”.



ДО ВІДОМА АВТОРІВ

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 doc-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 в 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].

Або, наприклад, якщо джерело знаходиться в Інтернеті: [Хантингтон С. Столкновение цивилизаций и переустройство мирового порядка (отрывки из книги) // Pro et Contra.- Т. 2.- <http://pubs.carnegie.ru/P&C>].

Посилання на тексти Біблії також подавати згідно з прийнятим стандартом (скорочена назва книги Біблії, розділ, двокрапки, вірш / вірші). *Наприклад:* Мк. 1:9 (де „Мк.” – *Євангелія від Марка*, „1” – *розділ 1*, „9” – *вірш 9*). Скорочені назви всіх книг Біблії наводяться нижче (див.: „Бібліографічний стандарт назв книг Біблії”).

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 стисло інформацію про основні ідеї та висновки статті (3). Україномовна і англійськомовна анотації мають бути ідентичними за змістом.

БІБЛІОГРАФІЧНИЙ СТАНДАРТ НАЗВ КНИГ БІБЛІЇ

Повні назви книг	Скорочені назви книг
------------------	----------------------

СТАРИЙ ЗАВІТ (СТАРИЙ ЗАПОВІТ)

I. П'ятикнижжя Мойсеєве

Перша книга Мойсеєва: Буття	Бут.
Друга книга Мойсеєва: Вихід	Вих.
Третя книга Мойсеєва: Левіт	Лев.
Четверта книга Мойсеєва: Числа	Чис.
П'ята книга Мойсеєва: Повторення Закону	Пов.Зак.

II. Книги історичні

Книга Ісуса Навина (або Книга Єгошуї)	Іс.Нав.
Книга Суддів	Суд.
Книга Рут (Руф)	Рут.
Перша книга Самуїлова (або Перша книга Царів)	1 Сам.
Друга книга Самуїлова (або Друга книга Царів)	2 Сам.
Перша книга царів (або Третя книга Царів)	1 Цар.
Друга книга Царів (або Четверта книга Царів)	2 Цар.
Перша книга хроніки (або Перша книга параліпоменон)	1 Хр.
Друга книга хроніки (або Друга книга параліпоменон)	2 Хр.
Книга Ездри	Езд.
Книга Неемії	Неем.
Книга Естер (Есфір)	Ест.

III. Книги навчальні поетичні

Книга Йова	Йов.
Книга Псалмів	Пс.
Книга приказок (приповістей, притч) Соломонових	Пр.
Книга Еклезіястова (або Проповідника)	Екл.
Пісня над піснями (або Пісні пісень)	Пісн.

IV. Книги пророцькі

Книга пророка Ісаї	Іс.
Книга пророка Єремії	Єр.
Плач Єремії	Плач
Книга пророка Єзекіїля	Єз,
Книга пророка Даниїла	Дан.
Книга пророка Осії	Ос.
Книга пророка Йоїла	Йоїл
Книга пророка Амоса	Ам.
Книга пророка Овдія (Авдія)	Овд.
Книга пророка Йони	Йона
Книга пророка Михея	Мих.
Книга пророка Наума	Наум
Книга пророка Авакума	Ав.
Книга пророка Софонії	Соф.
Книга пророка Огія (Аггея)	Ог.
Книга пророка Захарія	Зах.
Книга пророка Малахії	Мал.

V. Неканонічні книги Старого Завіту

Книга Товита	Тов.
Книга Юдити (Юдиф, Іудиф)	Юдит
Перша книга Макавеїв	1 Мак.
Друга книга Макавеїв	2 Мак.
Третя книга Макавеїв	3 Мак.
Книга мудрості Соломона	Муд.
Книга Сираха (Книга Ісуса сина Сираха)	Сирах
Книга пророка Варуха	Варух
Лист Єремії (або Послання Єремії)	Лист
Друга Книга Ездри	2 Езд.
Третя Книга Ездри	3 Езд.

НОВИЙ ЗАВІТ (НОВИЙ ЗАПОВІТ)***I. Євангелії***

Євангелія від Матвія (Маттея, Матфея)	Мт.
Євангелія від Марка	Мк.
Євангелія від Луки	Лк.
Євангелія від Івана (Йоана, Іоанна, Іоана)	Ів.

II. Книга історична

Дії апостолів (або Діяння апостолів)	Дії
--	-----

III. Послання апостола Павла

Послання до римлян	Рим.
Перше послання до коринтян (коринфян)	1 Кор.
Друге послання до коринтян (коринфян)	2 Кор.
Послання до галатів	Гал.
Послання до ефесян	Еф.
Послання до филип'ян	Фил.
Послання до колоссян	Кол.
Перше послання до солунян (фессалонікійців)	1 Сол.
Друге послання до солунян (фессалонікійців)	2 Сол.
Перше послання до Тимофія (Тимотея)	1 Тим.
Друге послання до Тимофія (Тимотея)	2 Тим.
Послання до Тита	Тит.
Послання до Филимона	Филим.
Послання до євреїв	Євр.

IV. Соборні послання

Послання апостола Якова	Як.
Перше послання апостола Петра	1 Пет.
Друге послання апостола Петра	2 Пер.
Перше послання апостола Івана (Йоана, Іоанна, Іоана)	1 Ів.
Друге послання апостола Івана (Йоана, Іоанна, Іоана)	2 Ів.
Третє послання апостола Івана (Йоана, Іоанна, Іоана)	3 Ів.
Послання апостола Юди (Іуди)	Юд.

V. Книга пророцька

Об'явлення (Одкровення чи Апокаліпсис) Івана (Йоана, Іоанна, Іоана) Богослова	Об.
---	-----