

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



Українське релігієзнавство

№26

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;
Л. Филипович, доктор філософських 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 № 01 від 14 січня 2003 р.*

© Відділення релігієзнавства Інституту філософії
імені Г.С.Сковороди НАН України, 2003

© Українська Асоціація релігієзнавців, 2003

ЗМІСТ

I. ФІЛОСОФІЯ РЕЛІГІЇ

<i>Залужена А.</i> Релігія як предмет філософського дослідження	4
<i>Липка О.</i> Проблема формування духовності особи в сучасному українському суспільстві	10
<i>Коханчук Р.</i> Становлення доктрини війни в ранньому християнстві	20
<i>Пирог Г.</i> Соціальна аспекти функціонування релігійних цінностей	30
<i>Титаренко О.</i> Філософсько-релігієзнавчий аналіз соціальних доктрин християнських конфесій	37
<i>Дуйкін В.</i> Есхатологічна складова кінчної мети історії в філософії історії П.Тейяра де Шардена	46
<i>Виговський Л.</i> Система функціональності релігії та рівні її вияву ..	55

II. КУЛЬТУРОЛОГІЯ РЕЛІГІЇ

<i>Луцишина О.</i> Пуруша в Рігведі	65
<i>Марченко О.</i> Релігійно-етичний зміст понять „мертва” та „жива” душа в творчості М.Гоголя	74
<i>Берега Р.</i> Гуцульська коляда як феномен християнського світогляду і народної моралі	82

III. ІСТОРІЯ РЕЛІГІЇ В УКРАЇНІ

<i>Розумна О.</i> Українська проповідницька культура сімнадцятого століття	90
<i>Коптюх Ю.</i> Передумови та проведення реформування устрою Православної церкви в Правобережній Україні наприкінці XVIII – початку XIX ст.ст.	100
<i>Жилюк С.</i> З історії Обновленської церкви в Україні: передсоборна нарада 1927 року	107
<i>Фуркало В.</i> Особливості ідейного протистояння в єврейському середовищі українського суспільства: мітнагіди проти хасидів	116

ІНФОРМАЦІЇ	124
------------------	-----

SUMMARY	125
---------------	-----

ДО ВІДОМА АВТОРІВ. Правила оформлення статей	126
--	-----

ФІЛОСОФІЯ РЕЛІГІЇ

А.Залужна * (м. Рівне)

РЕЛІГІЯ ЯК ПРЕДМЕТ ФІЛОСОФСЬКОГО ДОСЛІДЖЕННЯ**

Зміна світоглядної та культурної парадигми сучасного світу з притаманною трансформацією ціннісних орієнтацій та пошуком смисложиттєвих засад буття зумовлює посилений інтерес до проблем духовності. Адже духовність є найвагомішою опорою людського існування і найвищим принципом, що визначає сутність людини та її надвітальне призначення. В історичній пам'яті народу, в його культурних традиціях духовність тисячоліттями освячувалася релігією, яка прагнула до стримання примітивних інстинктів і утвердження на всіх рівнях буття людини моральної. Саме релігія як духовний феномен безпосередньо пов'язана з людиною, з прилученням її до високих смислів та смисловою наповненістю її буття загалом. Пошук смислу сприяє виходу людини за межі актуального даного їй буття і забезпечує цілісність особистості, ствердження людини як самобуття й прилучення її до культури та цінностей.

Релігійна тематика майже ніколи не залишалася поза увагою істориків, етнографів, літературознавців, письменників. Проте найбільшою мірою проблеми релігії інтригували філософську думку. Нові зміни в підходах до осмислення проблем релігії протистоять традиційному гносеологічному підходу до людини і відзначаються зверненістю до конкретного індивіда в світі, вибудовою ним власної життєдіяльності в процесі творення та трансформації смислів. Відтак вихідним моментом виступає людина, а похідними - такі прояви її буттєвості як соціальне, культурне, природне. Саме тому виникає потреба більш конкретного дослідження в історико-філософському контексті

* Залужна А.Є. – кандидат філософських наук, старший викладач кафедри філософії УДУВГП (м. Рівне).

** © Залужна А.Є., 2003

такого складного і суперечливого феномену як релігія та розкриття її екзистенційного виміру в тлумаченні сучасної релігієзнавчої науки.

У гуманітарних науках у цілому й у філософії зокрема завжди є досить важливим питання про первинне етимологічне значення базових категорій і понять, оскільки саме в них акумулюється їхній глибинний зміст. Що стосується поняття “релігія”, то в результаті аналізу А.Осиповим філософських точок зору Цицерона, Лактанція та Аврелія Августина він приходиться до висновку, що вона являє собою синтез двох значень: “...поєднання і благоговіння, які свідчать про релігію, як про таємничий духовний союз живого благоговійного єднання людини з Богом” [Осипов А. Путь разума в поисках истины.- М., 1997.- С. 16], з обов’язковою присутністю любові як джерела цього єднання. Зокрема, для Цицерона термін “релігія” є похідним від латинського дієслова *relegere* (збирати, обдумувати, відкладати на особливе споживання) і зрозуміле як благоговіння або ставлення до будь-чого з особливою увагою і вшануванням. Лактанцій пов’язував його зміст з латинським дієсловом *religare* в значенні “поєднувати”. Аврелій Августин зводить сутність самої релігії до поєднання і відтворення втраченого союзу між людиною та Богом, “...прагнучи до єдиного Бога і до Нього одного прив’язуючи (*religantes*) наші душі, - звідки походить і саме слово “релігія” (*religio*) [Августин А. (Блаженный). Об истинной религии // Творения в 4-х т.- СПб., 1998.- Т. 1.- С. 467], роблячи при цьому акцент на тому, що благоговіння і жага до поєднання з Абсолютом не можуть забезпечити цілісного сприйняття сакрального, якщо вони не освячені почуттями любові.

У Біблії термін “релігія” і його похідні не зустрічаються, а весь комплекс релігійних переживань та ставлення людини до Бога називається вірою. Однак релігія не може обмежуватися однією вірою в існування вищих сил і виконанням певних обрядових дій, метою яких є забезпечення стійкості та безпеки, оскільки вона розуміється в цьому сенсі цілком егоцентрично. Саме любов дає можливість для усвідомлення релігії як зустрічі, оскільки віра розпочинається не стільки від Бога-страху (Рудольф Отто розглядає релігію як зустріч Другого, коли Бог одночасно і притягує, і жахає) як до Бога-любові, якому можна сказати “Ти” (М.Бубер, С.Булгаков, В.Іванов). Відтак релігія народжується з “Ти”, яке людина сказала тому, кого відчувала всередині себе серцем. Саме тому рефлексія релігії як діалогу саме в зустрічі “Я – Ти” набирає особливого значення.

Питання щодо визначення сутності релігії завжди було досить проблематичним, оскільки стосується внутрішнього стану індивіда і

являє собою задоволення трансцендентних потреб. Адже релігія є особливим духовним життям індивіда, пов'язаним з усією безкінечністю багатоманітних переживань і поряд з тим містить у собі відповідний суспільно-практичний вираз, певну соціальну організацію. Тому й існує величезна кількість дефініцій релігії, що акцентують увагу на тому чи іншому почутті, яка її характеризує (любов, радість, страх, благоговіння), чи абсолютизуючи її такі зовнішні моменти як ритуали, визначені догми і встановлені правила, вимоги культу. Така багатоманітність характеристик релігії, з яких кожна має суттєве значення, вимагає розгляду питання про сутність релігії в історичному контексті.

Спроби філософського осмислення релігії виникають ще в античному світі. Завдяки Арістотелю та Платону стало відомо, що філософський підхід до релігії притаманний вже Ксенофану та Сократу. Проблеми релігії знайшли широке висвітлення в діалогах Платона (“Держава”, “Закони”, “Федр”) та у “Метафізиці” Арістотеля. Так, для Платона релігія є згадкою про Бога як наслідок його споглядання людською душею у світі ідей Єдиного. Пізнання Божественних істин, пов'язане тут з пригадуванням того, що споглядала душа у своєму передіснуванні. Платон описує пригадування як своєрідну нестямність, несамовитість, адже “це пригадування того, що колись бачила наша душа, коли вона супроводжувала Бога...” [Платон. Федр // Сочинения в 3-х томах.- М., 1970.- Т. 2.- С. 185]. В Арістотеля в шостій книзі “Метафізики” “перша філософія” зведена до рівня керівної науки про незмінну і нерухому сутність. А в дванадцятій книзі поняття незмінно суцього пов'язується і конкретизується у вченні про першорух, форму всіх форм і мислення самого себе, тобто вчення про Бога. Ідея Бога ставала наслідком розумності Космосу, де “у світовому цілому все впорядковане визначеним способом для однієї мети... Кожному необхідно зайняти своє місце... для блага цілого” [Арістотель. Метафізика // Соч. в 4-х томах.- М., 1976.- Т.1.- С. 316-317].

Середньовічне мислення набагато більше пройняте релігійною проблематикою, ніж інші історичні періоди розвитку філософської думки. Сама релігія тут базувалася на Одкровенні. Одкровення набирає статусу возвісника Божественних істин, необхідних для сповідання і виконання. Святе Письмо, передане через пророків і апостолів, розглядалося як Боже Одкровення людям і визнання його ними, а прагнення до особистісного зв'язку з Абсолютом дає підстави звести релігію до понятійного визначення як союзу між людиною та Богом.

Але якщо середньовічна культура загалом цілком теоцентрична, то епоха Ренесансу ґрунтується на принципах антропоцентризму.

Філософія Відродження розвивалася в умовах секуляризаційних навіювань, з розривом домінуючих установок середньовічної культури, що проявлялося у всебічному культивуванні гідності особистості й утвердження прав на задоволення земних потреб, насолоди тощо. Сутність релігії зводилася до пантеїзму та ідеї богоподібнення, що потребувало зрівняння людини з Богом, внаслідок чого трансцендентність трансформується в іманентність й усвідомлення в собі не образу Божого, а відчуття самого Бога. Поряд з Богом з'являється не підпорядкований, а співрівний Богові творчий центр - людина, яка і є другим Богом (М.Кузанський, Марсіліо Фічіно, Джованні Піко делла Мірандола і т.д.).

Таке піднесення людини та її розумових здібностей спричиняло до розвитку людини природної, відірваної від внутрішнього сенсу життя, а не духовної. Гуманізм епохи Ренесансу, на думку М.Бердяєва, “не тільки стверджував самовпевненість людини, не лише підносив людину, але й принижував, тому що перестав вважати її істотою вищого божественного походження..., самоствердження людини без Бога, яка перестала відчувати й усвідомлювати свій зв'язок з вищим джерелом свого життя...” [Бердяев Н. Смысл истории.- М., 1990.- С. 109].

Доба Відродження готувала ґрунт для секуляризації духовного поступу, з характерним переходом до нових форм культурного буття. Адже філософія Нового часу та німецька класична філософія, абсолютизуючи науку та розум, нехтує самою людиною, повністю знецінивши її індивідуальність та особливість. Високі сенсожиттєві тенденції морального вдосконалення з метою богоподібнення замінюються корисливими інтересами земного буття. Абсолютизація розуму ставить під сумнів існування Бога, адже Декарт вважає, що можна сумніватися в існуванні природи, Бога, людини, лише не потрібно сумніватися в тому, що я мислю, а відтак – існую. Релігія Декарта виявляється в ході пізнавальної діяльності людини як розгортання вродженої ідеї Бога. Для Канта релігія полягає у визнанні людиною всіх своїх моральних зобов'язань як заповідей Бога, що зводить її сутність не до богоспілкування, а до виконання морального обов'язку. В “Критиці практичного розуму” Кант зауважує: “Так моральний закон через поняття вищого блага як об'єкт і кінцеву мету чистого практичного розуму веде до релігії, тобто до пізнання обов'язків як Божих заповідей, не як санкцій..., а як невід'ємних законів кожної свободної волі самої по собі, які, все-таки, необхідно розглядати як заповіді вищої сутності...” [Кант И. Критика практического разума // Сочинения в 6-ти томах.- М., 1965.- Т.4. Ч.1.- С. 463]. І.Кант, зводячи свою філософію до головних чотирьох

проблем (Що я можу знати? Що я повинен робити? На що я можу сподіватися? Що таке людина?), обґрунтував наявність високих абстракцій, так званих “речей у собі”, недосяжних для чистого розуму. Та недоведеність ніякими аргументами теоретичного розуму існування Бога стає необхідним постулатом практичного розуму, оскільки гарантією моральності у світі, на думку німецького філософа, є лише Бог. Але він не вбачав суттєвих відмінностей між релігією та мораллю, про що наголошував у своїх працях і що дало привід багатьом філософам, зокрема С.Булгакову, для констатації тісного взаємозв'язку між ними у філософічних інтенціях Канта.¹ Такий підхід є цілком протилежний традиційному розумінню того, що є Божественним і святим. Істинна релігія для Канта і є мораль, адже сакральне набирає виразу суто людських характеристик - моралі та розуму.

Починаючи з філософських поглядів Фіхте, специфічним виразом німецького ідеалізму стає вчення про Абсолют як, ідею, що сама розвивається, і найбільшого розвитку та наукового обґрунтування набуває в системі Гегеля. Історія у німецького філософа є не чим іншим як життям Бога і людини, тобто певним боголюдським процесом, в якому здійснюється становлення як Бога, так і людини. В дусі Абсолют стає розумним завдяки людській свідомості. Релігія є другою формою саморозкриття Абсолютного духу. Зміст релігії та філософії при цьому ототожнюється. Відмінність існує лише формальна, оскільки релігія є знанням про Бога, що виражається у формі уявлень, а у формі філософії - в поняттях, в яких Абсолютний дух досягає свого вищого самопізнання. Такі погляди призводять до необхідності зняття релігії та заміни філософією як найбільш досконалою формою пізнання Абсолюту.

Таким чином, експлікація різноманітних підходів, що склалися протягом історичного розвитку філософської думки щодо поняття “релігія”, дає можливість зрозуміти, наскільки проблематично визначити на рівні категорії суть релігії. Розуміння релігії в модусі зближення людського життя з надприродним Абсолютом, підвищення до нього та переживання зв'язку з ним, набуває різноманітної інтерпретації у подальшому філософському поступі. Так, у значної кількості філософів періоду Відродження, Нового часу та німецької класичної філософії знімається межа між трансцендентним та іманентним, творцем і його

¹ Мається на увазі вислів німецького філософа про те, що релігія за матерією або за обсягом нічим не відрізняється від моралі, адже предмет у них один – моральні обов'язки. Відповідно, відмінність між релігією та мораллю для Канта є досить формальною, оскільки релігія спонукає людину розглядати свої моральні вимоги не лише як моральний обов'язок, а й як Божественні заповіді.

творінням, коли людина не ставить мету богоподібнення як образу Божого, а швидше утверджується як людинобог, як всемогутня істота, що оволодіває природою та світом. Однак природа релігії пов'язана з почуттям трансцендентності Бога, впевненості в наявності світу надімперичного, який саме в релігії стає досяжним і відчутним. Але при цьому трансцендентність Бога, при завданні уподібнення йому, має однак зберігати цю трансцендентність. Так, С.Булгаков для розуміння сутності релігії вводить категорію трансцендентно-іманентного, через яку можливе усвідомлення зв'язку з Абсолютом, оскільки "...релігія є переживання трансцендентного, що стає іманентним, однак при збереженні своєї трансцендентності переживання трансцендентно-іманентного" [Булгаков С. Свет невечерний.- М., 1994.- С. 12].

Розуміння релігії як способу визначення людини в світі є характерним для сучасного українського релігієзнавства. А.Колодний, П.Яроцький, Л.Филипович та ін. акцентують увагу на значну складність категорійного визначення поняття "релігія". Зокрема А.Колодний, говорячи про особливість релігії, наголошує на тому, що "в ній відображаються не якісь зовнішні щодо людини природні чи суспільні сили..., а такий її стан, який можна назвати станом самовизначення у світі, станом здобуття людиною самої себе" [Колодний А. Феномен релігії природа, структура, функціональність, тенденції.- К, 1999.- С. 6]. Відтак розуміння феномену релігії, яке ще недавно було панівним у радянській науці, а саме як спотвореного відображення дійсності, яке супроводжується утворенням уявлень про надприродне і веде до визнання фантастичних осіб, набираючи форми відчуження людської сутності, не є аутентичним щодо розуміння цього складного культурно-історичного явища. Адже для релігії, крім зовнішнього сприйняття, характерне глибинно-внутрішнє наповнення, базоване на безпосередньому досвіді.

Колектив науковців Відділення релігієзнавства Інституту філософії імені Г.С.Сковороди НАН України вважає, що дослідження релігійного феномену вимагає включення в пізнавальний процес спеціальних категорій, понять, методів, якими оперує філософія ірраціоналізму та інтуїтивізму, адже найбільш вагомим значенням в релігії набуває суб'єктивне самовідчуття своєї причетності до надприродного з підкресленою моральною спрямованістю та "переживанням своєї екзистенціальної ситуації" [Там само.- С. 10].

Такий підхід співзвучний антропологічній переорієнтації сучасної філософії з окресленням самоствердження та самоздійснення людини у всій її унікальності та неповторності й необхідністю

переміщення акценту з активно-діяльнісного ставлення індивіду до світу до його внутрішнього світу та духовності. Експлікація релігійного феномену викликає нагальну потребу всебічного охоплення внутрішньої поліфонічності людини, яка виступає не як носій свідомості або суспільних відносин, а у всій її універсальності - як жива індивідуальність з її пристрастями, сподіваннями, надією та вірою. Таке бачення релігійного феномену в сучасному українському релігієзнавстві відповідає тенденціям, що утвердилися у світовій філософії (екзистенціалізм, персоналізм, філософська антропологія) і має стати своєрідним поновленням філософсько-гуманістичних і кордоцентричних мотивів української філософської думки.

*О.Липка** (м. Львів)

ПРОБЛЕМА ФОРМУВАННЯ ДУХОВНОСТІ ОСОБИ В СУЧАСНОМУ УКРАЇНСЬКОМУ СУСПІЛЬСТВІ**

У пострадянський період в українському суспільстві постала проблема відродження духовності нашого народу. Сьогодні, після дванадцяти років незалежності України, питання про те, відбулося це відродження чи ні, залишається відкритим. Можливо, значною мірою тому, що феномен духовності є складним і багатогранним, його смислові обрії досі залишаються “розмитими”. Дослідження формування духовності особи дасть змогу глибше пізнати один із аспектів цього феномену. З’ясування шляхів втілення в життя різних форм духовності особи допоможе виявити, які з цих форм здатна реалізувати людина в умовах сучасного українського суспільства.

Про інтерес українських та російських дослідників до феномену духовності свідчить низка публікацій, які з’явилися в останні роки. Зокрема, сутність духовності, її світський та релігійний різновиди, зв’язок з моральністю, раціональністю і творчістю тощо обговорювали російські мислителі Л.Буєва, В.Гараджа, В.Лекторський, В.Шердаков, І.Економцев за “круглим столом” на тему “Духовність, художня творчість, моральність” [Див.: Вопросы философии.- 1996.- №2]. Г.Аванесова зробила короткий огляд трактування духовності різними авторами XIX і

* Липка О.Р. – викладач кафедри гуманітарних дисциплін Львівської державної музичної академії імені М.В. Лисенка.

** © Липка О.Р., 2003

XX ст. [Аванесова Г.А. Трактовка духовной культуры и духовности в отечественной аналитике в прошлом и теперь // Вестник Московского университета. Серия 7: философия.- 1998.- №4.- С. 3-17]. С.Кримський обґрунтував етичний вимір духовності [Крымский С.Б. Контуры духовности: новые контексты идентификации // Вопросы философии.- 1992.- №12.- С. 21-28]. Особливо актуальними є дослідження Г.Платонова і А.Косичева про структуру, типи і призначення духовності особи [Платонов Г.В., Косичев А.Д. Проблема духовности личности (состав, типы, назначение) // Вестник Московского университета. Серия 7: философия.- 1998.- №2.- С. 14-31], а також публікації І.Степаненка, в яких піднімається питання відмінності інтерпретації духовності як нормативного ідеалу і як феномену, робиться спроба реконструкції духовності особи [Степаненко І.В. Філософські контури духовності: проблеми інтерпретації // Науковий вісник. Серія “Філософія”.- Харків, 2001.- Вип. 8; Степаненко І.В. Архітектоніка духовності особистості: спроба реконструкції // Науковий вісник. Серія “Філософія”.- Харків, 2001.- Вип. 9] та Н.Гордакі, який виявив та охарактеризував фундаментальні основи духовного світу, наявність яких необхідна для духовного становлення людини [Гордакі Н.А. До формування духовності особистості: філософський аспект проблеми // Науковий вісник. Серія “Філософія”.- Харків, 2001.- Вип. 8].

Враховуючи висвітлені вказаними авторами аспекти проблеми, у даній статті на підставі аналізу структури (компонентів) духовності особи та її (духовності) видів досліджуються умови формування і шляхи реалізації вищих релігійних духовних форм у житті людини, яка належить до українського суспільства.

Важливим у даному контексті етапом розвитку поняття духовності слід, на нашу думку, вважати розробку цієї проблематики в межах філософії екзистенціалізму. Зокрема, С.К’єркегор пов’язував духовність зі свідомою релігійністю, яку він розглядав як своєрідний засіб саморозвитку людини, як втілення її прагнення до свободи та шлях до реалізації цієї свободи.

Саме таким, екзистенціалістичним розумінням духовності можна пояснити, хоча б частково, той факт, що у радянських виданнях філософських словників, починаючи з 1980 р. з’являється стаття “Духовне виробництво”. Поняття “Дух” визначалося в них, як і в тлумачних словниках, як нематеріальне начало, тотожне поняттям “ідеальне”, “свідомість”, а під “духовним виробництвом” розуміється формування, розробка і розповсюдження ідей, теорій, духовно-

культурних цінностей у формах наукового, філософського, релігійного, політичного, правового, морального та художнього знання.

У пострадянські часи один із перших філософських конструктів духовності запропонував український філософ С.Кримський, ідентифікувавши даний феномен так: “Духовність завжди виступала як принцип самопобудови людини, як вихід до вищих ціннісних інстанцій конститування особистості та її менталітету, як заклик до здійснення того, що не здійснюється природним шляхом. Духовність – це здатність переводити універсум зовнішнього буття до внутрішнього всесвіту особистості на етичній основі, здатність створювати той внутрішній світ, завдяки якому реалізується самототожність людини, її свобода від жорсткої залежності перед ситуаціями, які постійно змінюються” [Крымский С.Б. Контуры духовности: новые контексты идентификации // Вопросы философии.- 1992.- №12.- С. 23]. Отож, духовність тут характеризується як найважливіша здатність особистості, що уможливило її самоконструювання й самототожність, інтенціональність та трансцендентність, її свободу.

Духовність завжди була пов’язана з гуманістичними ідеями, центром яких було відношення людини не лише до себе, але й до інших людей – близьких і далеких, до суспільства і т.д. У ній досвідом життя вирішується питання, чим є для мене інша людина – метою чи засобом, якою є цінність її особи, цінність людського життя, честі та гідності. Проблема духовності – це проблема “сходження” особистості до своїх ідеалів, цінностей та реалізації їх на своєму життєвому шляху.

У нашому контексті слід розрізнити індивідуальну духовність (духовність особистості) і духовність, що розуміється як інтегрований стан багатьох людей, суспільства в цілому. Стан індивідуальної духовності постає як процес внутрішнього розвитку людини, подолання нею своїх природних інстинктів, пристрастей, егоїстичних прагнень, а також пошук сенсу життя, осягнення сутності вищого буття шляхом входження з ним у контакт. Особливі стани душі, які ведуть до індивідуальної духовності, – вища безкорислива любов, безмежна свобода, мудрість. У свою чергу, ці стани передбачають, що людина розвиває в собі вище моральне начало, здатність прозрівати Істину, бачити світ як всезагальну гармонійну цілісність та ін. Можна ствердити, що духовність – це та свідома активність людського ества, яка робить живу істоту Людиною, облагороджує її, підіймає до ідеалів добра, любові, справедливості, толерантності й усього того, що пов’язується з гуманністю.

Як складний феномен, людського буття духовність охоплює різні її сфери. Звичайно цими сферами виступають наука, мораль і мистецтво, оскільки вважається, що людина, яка пізнає світ, створює художні цінності і живе морально, – тим самим володіє рисами духовності. Проф. В.Шердаков зазначає, що “духовність включає в себе три начала – пізнавальне, моральне та естетичне... Їм відповідають вищі моральні цінності – істина, добро, краса, ... а також три типи духовних творців: той, хто пізнає (мислитель, мудрець), праведник (святий), художник (поет, композитор і т.д.). Усі три сторони разом творять те, що називається духовним життям, духовним пошуком. Вони інтегруються в одне ціле релігією, світоглядом, світовідношенням, світовідчуттям” [Шердаков В.Н. О познавательном, нравственном и эстетическом отношении человека к действительности // Вопросы философии.- 1996.- №2.- С. 27]. Серед визначень індивідуального духовного, які дають В.Петрушенко і Г.Щербакова, є й таке, що окреслює духовне як “сукупність інтегративних утворень, які з’єднують в єдине ціле три найважливіші вияви людського інтелекту: знання, почуття (емоції) та волю” [Петрушенко В.Л., Щербакова Г.Н. Вера в духовном мире личности.- Львов, 1989.- С. 29]. Релігійний мислитель С.Ярмусь зазначає, що духовність людини включає активність її розуму, серця і духу – “всі прояви її життя, інспірованого (натхненного) ідеалом Найвищого Добра, Благодаттю Божественного Духа” [Ярмусь С. Духовність українського народу: короткий орієнтаційний нарис.- Вінніпег, 1983.- С. 30]. Російські дослідники Г.Платонов і А.Косичев вважають за можливе визнати існування семи основних компонентів духовності:

1. Морально-психічні якості, що фіксуються в моральних категоріях добра і любові, а також зусилля, скеровані на те, щоб запобігти дії їхніх антиподів – зла і ненависті.
2. Ідейно-емоційна піднесеність властивих духовності думок і вчинків, їх вселенська (космічна) всеосяжність, високий патріотизм, скерованість до нового, кращого, більш прогресивного, шляхетність сміливих прагнень та реальних звершень людей, яких надихнула висока мета (напр., самовідданий захист батьківщини). Сюди ж автори відносять прагнення до свободи, до її збереження або здобуття.
3. Поняття і почуття прекрасного (краси), що виникають при сприйнятті колориту, симетрії, ритму, гармонії, що викликають у людей радість і насолоду, ентузіазм або смуток.
4. Наша совість, почуття сорому, розуміння моральної відповідальності за свою поведінку перед самим собою та

- оточуючими людьми, Батьківщиною і всім Людством, особисте моральне усвідомлення добра і зла тощо.
5. Милосердя, співчуття, співпереживання, жалість, турбота про дітей та людей похилого віку, про хворих і бідних, терплячих і нещасних і т.д.
 6. Інтелект, розум, знання, наука, прагнення людей до творчості, до досягнення істини.
 7. Екологічний складник, скерований на забезпечення стійкого економіко-екологічного, або ноосферного) розвитку цивілізації за умови збереження природного середовища не тільки для нинішнього, а й для всіх наступних поколінь людей [Платонов Г.В., Косичев А.Д. Проблема духовності личности (состав, типы, назначение) // Вестник Московского университета. Серия 7: философия.- 1998.- №2.- С. 14-31].

Автори дають широкую характеристику кожного з цих компонентів, насичену прикладами з реального життя як минулого, так і нинішнього. Водночас вони слушно відзначають, що вказані сім компонентів можна звести до чотирьох блоків: моральний (1, 2, 4, 5), естетичний (2, 3), інтелектуальний (6) та екологічний (7). Тепер стає очевидним, що до класичного філософського бачення духовності особи додається одна складова – екологічна. Безперечно, що проблема екологічної кризи ще ніколи не поставала так гостро, як нині, тим більше – на Україні у зв'язку з аварією на Чорнобильській АЕС. Проте тема ця давно вже зійшла з перших сторінок наших газет. Вона не є життєво-важливою для більшості громадян, але, безсумнівно, залишається центральною в житті тих, хто в той чи інший спосіб постраждав внаслідок цієї катастрофи. Для останніх, отже, екологічна складова могла набути такої ж ваги, як і інші компоненти, але в загальному можна ствердити, що домінантним показником духовної культури особистості залишається моральність.

У культурно-антропологічному контексті духовність особи може бути світською і релігійною. Основним критерієм, за яким вони розрізняються, є наявність в останньої віри, впевненості в існуванні чогось божественного, сакрального, тобто у визнанні вищого ідеального начала – Бога, якому людина віддає певний культ, поклоняється Йому, уповає на Його милість. Тим самим між людиною та її добрими помислами і справами постає могутній посередник – ідеальний образ “Вседержителя світу”, а між людиною та її негідними думками і діями –

диявол, сатана, абстрактне зло. Людина відповідає за свої думки і вчинки перед Богом, який “усе бачить і все знає”. З огляду на це, одні віруючі творять добро силою своєї благоговійної любові до Бога, другі – зі страху перед Божою карою, а треті – з обох причин. Остання група, мабуть, становить більшість як в українському, так і в інших суспільствах. Проте не слід забувати про існування четвертої групи – назовемо її “групою фарисеїв”, тобто людей, які творять добро не з огляду на Бога, а з огляду на думку інших людей, їм надто залежить на зовнішній репутації. Мотивами їхніх вчинків є не внутрішні переконання, а зовнішні фактори: становище у суспільстві, посада на роботі і т. п. В українському суспільстві ця група стає особливо діяльною напередодні виборів до Верховної Ради, обласних і місцевих органів влади. Наші кандидати тоді стають великими благодійниками та меценатами, але після виборів їхній запал відразу згасає.

Повернемося до тих канонів реалізації вищих духовних форм активності, які впродовж віків виробилися в релігійно-містичній практиці різних народів. Ця реалізація пов’язана з виконанням ряду вимог. Перш за все, людині слід очиститись – здійснити моральні зусилля або спеціальні духовні технології, щоб опанувати чуттєві пристрасті. Потім необхідно піднятися на ступінь просвітлення, що досягається шляхом систематичних молитов і медитації.

Лише поодиноким людям, які вибирали цей шлях, вдавалося досягти поєднання з Богом. З кола таких осіб виходили великі мислителі, пророки, засновники релігій. Подібні форми духовності набули великого значення в розвитку культури, і сьогодні в цьому не сумніваються ні аналітики, ні загальна суспільна думка.

Вказані вище способи розвитку індивідуальної духовності досить таки складні для переважаючої більшості людей. В середині ХХ ст. С.Л. Франк писав: “... те, що ми називаємо “духовним життям”, є лише іншим означенням для життя, що сприймається як істинна безпосередня *реальність*, яка саморозкривається – на відміну від усякої об’єктивної дійсності – і фізичної, і психічної. Цікаво, що є багато людей – в нашу епоху вони становлять, можливо, більшість, – яким – принаймні, у звичному плині життя – навіть не спадає на думку, що істинною основою їхнього буття є цей глибинний шар, який виявляється у тому, що ми називаємо духовним життям” [Франк С.Л. Реальность и человек // Франк С.Л. Реальность и человек.- М., 1997.- С. 229]. Мабуть, тому в різних культурах існувала і більш доступна для широкого кола людей духовність без поривання зв’язків зі світом. Індивідуальний розвиток і пошук у такому випадку здійснювався у процесі зайнятості людиною

будь-яким видом діяльності, у тому числі повсякденною працею (особливо творчою працею у мистецтві, філософії, науці, передаванням знань і досвіду молодим поколінням), при цьому зберігалися соціальні обов'язки та родинні зв'язки. При зниженні інтенсивності та глибини духовної практики від людини вимагалось зберегти її загальну спрямованість: подолати в собі егоїстичні схильності, культивувати релігійну віру, розвивати безкорисливу любов до людей, до всього живого і до світу на основі моральних устремлінь, підтримувати почуття внутрішньої свободи і гармонійної єдності з усім світом.

Зрештою, слід враховувати взаємодію духовності з повсякденною практикою широких верств населення, коли немає інтенсивного чи навіть свідомого культивування духовності, але вищі вимоги мудрості, любові, безкорисливості виступають загальними орієнтирами, з якими співвідноситься щоденне життя і вчинки багатьох простих людей. Однак у дні соціальних катастроф чи особистих випробовувань звичайна людина часто починає більш глибоко замислюватись над питаннями віри і вразливо реагувати на імперативи духовності.

Не викликає сумніву той факт, що повсякденно-буденний рівень практики, на якому розгортається життєдіяльність основної частини людей, у свою чергу має здатність через народну мудрість та акумуляцію культурно-історичного досвіду здійснювати зворотній вплив на духовний досвід релігійних наставників, пустельників, монахів. Таким чином, усі три форми духовності – зречення від світу з метою пізнання Вищої реальності, духовно-творча діяльність у світі, повсякденна життєдіяльність переважної більшості людей – взаємозв'язані між собою і створюють в тому чи іншому суспільстві неповторні риси духовної практики, що набувають культурно-національного, регіонального або цивілізаційного характеру.

Якщо екстраполювати ці три форми духовності на українське суспільство, то виявити у ньому представників першої фактично неможливо. Немає соціологічних даних про пустельників на теренах України. Монастирі також можуть бути місцем, де плекається такий тип глибокої духовності. Проте нині для монастирів актуальні й характерні не тільки усамітнення, тиша і молитва, а також скерована назовні діяльність: опіка потребуєчимами, догляд за хворими, видавнича справа тощо. Тому складно окреслити, наскільки перша форма духовності вкорінена у сучасному українському суспільстві. Ця проблема потребує подальшого вивчення.

Що ж до другої та третьої форм, які не поривають зв'язків зі світом, то вони цілком прийнятні для сучасної людини. Проблема в тому,

наскільки українське суспільство сприяє розвитку духовності особи. Адже важливим є результат, тобто наявність у людей тієї чи іншої позитивної духовності (релігійної чи світської), що сприяє встановленню соціальної згоди і матеріального добробуту всіх членів суспільства. Звідси випливає нагальна необхідність спочатку послабити, а згодом і подолати ідеологічні конфронтації між прихильниками різних типів духовності.

Духовне становлення особи чи особистості вимагає наявності фундаментальних основ духовного світу. Формування цих основ і є завданням виховання. Що ж це за фундаментальні основи? Поділяємо думку Н.Йордакі [Йордакі Н.А. До формування духовності особистості: філософський аспект проблеми // Науковий вісник. Серія “Філософія”.- Харків, 2001.- Вип.8.- С. 84-90], що цими основами духовного життя є добро, любов, свобода і відповідальність, сенс буття особистості, творчість. Короткий аналіз цих основ розпочнемо з розгляду поняття добра, оскільки добро є найвища категорія моральності, через співвіднесення з якою тільки і можна визначити ступінь морального розвитку особи і суспільства. Невипадково у Платона воно виступає як таке, що визначає благо, а у В.Соловйова – як Абсолют, як Бог. Добро відбиває міру гуманізму, людяності в людині.

Наступна основа – любов. Тема любові, її важливості для духовного розвитку особистості прослідковується як у західній філософії (екзистенціалізм, філософська антропология, фрейдомарксизм й інші напрямки), так і у вітчизняній релігійній філософії.

Гуманістичні тенденції в західній філософії спостерігаємо у визначенні любові як “благоговіння перед життям”, тобто милосердя, допомоги, співчуття до усього живого (А.Швейцер), як творчої свідомої природи людини, яка прагне до сутності і найвищих цінностей (М.Шелер), як чуттєво-вольового акту, який забезпечує єднання при збереженні власної цінності (Е.Фромм).

Представники російської релігійної філософії розглядали любов як духовне начало, яке перетворює “смертне в безсмертне, а тимчасове у вічне”, творчу здатність, яка виявляє в собі єдність істини і краси та веде до возз’єднання цілісної єдиної особистості та суспільства (В.Соловйов, С.Л.Франк, Л.Толстой).

Усі ці підходи єдині у розумінні вищої гуманістичної цінності любові як творчої здатності досягнення цілісності, вічності. Тому ми будемо розуміти любов як основоположний чуттєвий компонент, сформованість якого забезпечує можливість досягнення як міжособистісної єдності, так і загальної єдності людини і світу, і виводить

особу у трансцендентні сфери абсолютного буття. Проте це можливо тільки за розвитку вищої духовної форми любові, яка, безумовно, вимагає наявності усіх інших духовних основ особи, оскільки тільки добра, вільна, відповідальна і творчо осмислена любов здатна наблизити особу до Абсолюту як вищого осередку істини, добра і краси.

Наступними категоріями, що вимагають свого розгляду, виступають такі духовні основи особистості, як свобода і відповідальність, які перебувають у нерозривній діалектичній взаємозумовленості. Поняття людської свободи і відповідальності у західній філософії привернули найбільшу увагу в екзистенціалізмі. Ідея свободи була провідною у творчості Г.Хайдеггера, Ж.Сартра, К.Ясперса та інших екзистенційних філософів. К.Ясперс навіть давав моральне визначення свободи людського вибору як добра, а обмеженість її як зла, тобто свобода виступає у нього як добро.

Особливу увагу проблемі свободи і відповідальності приділяв представник російського персоналізму М.Бердяєв, розуміючи свободу як дух і ставлячи її понад усе. М.Бердяєв і В.Соловйов поділяли свободу на зовнішню і внутрішню (свободу як якість особи, обумовлену переконаннями і вірою в людину).

Свобода як вища цінність і духовна основа діалектично пов'язана з іншими духовними основами, оскільки свобода, яка є необхідною для досягнення вищих рівнів розвитку добра, любові, творчості, смислу, сама неможлива без моральної наповненості. Адже тільки свобода, що базується на добрі і любові, може бути дійсно особистісно створюючою і духовною.

Ще одним феноменом духовного світу особи, який вимагає наявності розвинутих раціональних початків, виступає така духовна основа особи, як сенс її буття. Розуміння сенсу різними дослідниками поділяється на ствердження одними загального, єдиного для всіх сенсу (В.Соловйов, Л.Толстой, А.Швейцер, С. Франк та інші) і конкретних індивідуальних сенсів (М.Бахтін, Д.Леонтьєв, В.Іванов та інші). В.Франкл виділив три основні пласти цінностей, які вносять сенс в індивідуальне буття людини, – цінності творчості, переживання і відношення. Перші з них не обов'язково пов'язані з якимись високими, визначними справами. Звичайна пересічна людина може розглядати свою діяльність як важливу для себе і для інших людей та вносити в неї елемент творчості. Що ж стосується людей власне творчої вдачі, то ми нерідко бачимо, як саме усвідомлення ними свого задуму, своєї мети, яку, крім них, не зміг би ніхто реалізувати, формує для них сенс життя і творчості в найскрутніших обставинах. Цінності переживання, за В.Франклом,

пов'язані насамперед із тими почуттями, які виникають в особистості під час її спілкування з творами мистецтва, з навколишнім світом. Сюди можна також віднести і релігійні переживання. Причетність до цінностей високого порядку, які відкриваються нам саме завдяки такому контактові зі світом, безперечно наповнює душу людини новим духовним змістом. Ще одна група сенсоутворюючих цінностей – цінності відношення, передусім відношення саме до того, що обмежує наше життя і його можливості. А це – обов'язок, доля, смерть, страждання. Ставлення до подібних чинників життя по-новому висвітлює духовні обрії останнього, окреслює справжні масштаби нашої людяності, нашу душевну глибину. Зокрема віч-на-віч зі смертю найбільш повно висвітлюється той зміст, який ми вкладали в своє власне життя.

Остання основа духовного життя особи – творчість. При її аналізі в різних філософських течіях чітко постають проблеми творчої сутності, природи творчості, а також форм творчої активності. Будь-яка творчість є духовним процесом, в якому виділяються дві стадії: стадія “креативності” (термін С.Л.Рубінштейна), “духовного злету й перемоги над тягарем світу” (М.Бердяєв) і стадія об'єктивації в матеріальних і духовних продуктах творчості. С.Л.Франк зазначав, що “... людська творчість *індивідуальна* і її активним носієм виступає особистий дух, що усвідомлює себе” [Франк С.Л. Реальность и человек // Франк С.Л. Реальность и человек.- М., 1997.- С. 363]. Творчість можна розуміти як духовну здатність індивіда, що веде до розвитку особистості шляхом створення нових форм реальності, як духовних, так і матеріальних.

Формувати духовність – це значить виховувати особу в душі істинного гуманізму, всеосяжно і ґрунтовно, з врахуванням перерахованих вище духовних основ особи, а також сучасного стану природничих і суспільних наук, рівня розвитку економіки та культури, літератури і мистецтва, соціальних і політичних відносин у світі і в нашій країні. Цей процес пов'язаний з перебудовою суспільства на засадах демократії, справедливості і чесності. При цьому важливо наголосити, що не лише духовність залежить від рівня соціально-політичного, науково-технічного і художнього розвитку суспільства, а й усі ці аспекти соціокультурного розвитку, як і його темпів, залежать від глибини і стійкості духовності людей. Якісний стан суспільства, хід і напрям його подальшого прогресу багато в чому детермінується його духовністю. Іншими словами, духовність – не тільки індикатор характеру суспільства, але й один із факторів його розвитку.

Розуміння компонентів і фундаментальних основ духовності особи є першим кроком на шляху її формування. В сучасному

українському суспільстві вже задекларована головна передумова формування духовності особи – свобода. Саме свобода вияву свого таланту, розуму, здібностей і можливостей. Задекларована також свобода совісті – право сповідувати будь-яку релігію або не сповідувати жодної. Проте відчувається брак культури виховання духовності особи, насамперед у конфесійній сфері. Це – тема для подальших досліджень.

*Р.Коханчук** (м. Київ)

СТАНОВЛЕННЯ ДОКТРИНИ ВІЙНИ В РАНЬОМУ ХРИСТІЯНСТВІ**

Актуальність даної проблематики обумовлена насамперед тим, що в соціокультурній матриці сучасних війн та військових конфліктів важливе місце посідає релігійна складова. Аналіз цих війн та військових конфліктів дозволяє нам стверджувати, що, незважаючи на „давність” концепцій війни, які породжені всередині різних релігійних традицій, ці концепції не лише зберігають довгий історичний час свою „силу”, але й мають здатність до видозміни, модернізації. Необхідно знати генезу поглядів на війну, бо досить часто вилучені з історичного контексту релігійні вірування та уявлення використовуються як підстава для сучасних політичних і військових доктрин, тобто інтерпретуються в найбільш вигідному смислі з точки зору ідеологічних цілей певних рухів.

Проблема відношення до війни належить до „другорядного” кола проблем, що виникають в новопосталій релігії. На першому місці завжди стоять проблеми кодифікації вчення та інституалізації релігії, а лише потім богослови починають узгоджувати це вчення з існуючими реаліями. Внаслідок цього процесу початкове, „чисте” вчення засновника релігії може піддаватись значним викривленням. Варто відмітити, що „рух” за гуманізацію збройної боротьби всередині релігійного вчення починає зароджуватись вже після того, як сформовано загальний підхід (ставлення) до війни.

У нашій статті проаналізуємо одну із світових релігій – християнство. На наш погляд, висвітлення радянськими дослідниками

* Коханчук Р.М. – ад’юнкт кафедри філософії Військового гуманітарного інституту Національної академії оборони України.

** © Коханчук Р.М., 2003

військової проблематики в християнстві, а особливо в західному християнстві, відмічено упередженим ставленням, яке створене атеїстичною ідеологією [Паюсов К.А. Война и религия (анализ религиозного сознания по вопросам войны и армии).- Автореф. д.филос.н.- М, 1975.- 58 с.; Черняк Е.Б. Вековые конфликты.- М., 1988.- 400 с.; Григулевич И.Р. Папство. Век XX.- М., 1981.- 532 с. та ін.]. Останнє не лише заважає адекватно оцінити це явище, але й відкидає певні підходи, що вважаються несуттєвими, або ж заважають „класовому підходу”. Останній, нагадаємо, зводиться лише до пояснення воєнної доктрини в християнстві як до необхідності обґрунтування захисту інтересів панівних класів („союз хреста і меч”).

Крім того, останні видання та публікації, що стосуються цієї проблематики [Говард М. Війна в європейській історії.- К., 2000.- 166; Дюбост М. Пастир миру. Християнські погляди на війну та армію.- Львів, 2000.- 102 с.; Харитонович Д.Э. Война в Средние века // Человек и война (Война как явление культуры). Сборник статей / Под редакцией И.В.Нарского и О.Ю.Никоновой.- М., 2001.- С. 9-27], як і попередні дослідження не звертаються до витоків становлення християнства до війни, що ми й збираємось зробити.

Детальніше розглянемо період від виникнення християнства до його „першої концептуалізації”. Завершенням у християнстві етапу становлення доктрини війни прийнято вважати погляди Августина Блаженного.

Процес відношення кожної релігії до війни детермінований суспільно-політичними та культурними обставинами і відбувається через подолання „викликів”, які постають перед окремою світовою релігією. Нові „виклики”, що виникали перед християнством, воно мусило розв’язати, пояснити мовою, зрозумілою для людей конкретної філософсько-історичної епохи. Виходячи з цього, кожна окрема доктрина війни була, таким чином, „відповіддю” на окремий „виклик” часу.

Арнольд Тойнбі (1889-1975) використовує поняття „виклику”, пояснюючи його як першопричину росту і занепаду цивілізації, а церковний історик Пі Бедуел, взагалі вважає, що цей процес характеризується не стільки як висування якихось ідей, але як „помилковість розвитку, або ж як ситуація, коли на передній план виходять другорядні цінності, які не зовсім відповідають місії сповіщення посланого згори спасіння” [Бедуел І. Історія Церкви.- Львів, 2000.- С. 45].

Але перш ніж розглядати ті „виклики”, що постали перед християнством, згадаємо витoki нового вчення, які походять із

старозавітної традиції. Нас цікавитиме, звичайно, не саме вчення Христа та його зв'язок зі Старим Завітом, а лише ставлення юдеїв до війни.

Загалом військовий досвід Ізраїлю (під цим терміном ми будемо надалі розуміти юдейські племена) набуває специфічно релігійне значення: війна, будучи злом, водночас виступає певною постійною реальністю цього світу [Словарь библейского богословия. Под ред. К.Леон-Дюфуа, Ж.Люпласи, А.Жоржа, П.Грело и др.- Брюссель, 1974.- С. 163-166].

Проте, перенісши в релігійну сферу результати свого соціального досвіду, древній Схід вніс також війну в свою уяву про світ богів. Він уявляв собі певну війну богів, яка відбувалась на початку часів, земним продовженням і наслідуванням якої виступають всі людські війни. Цілком відкинувши багатобожжя, яке було породжене цими поглядами, Ізраїль зберіг образ Бога, який веде брань (Пс. 73:13; 88:10), але змінив його згідно із своїм монотеїстичним світоглядом і включив його в план земної реалізації Божого задуму. Виникає концепція „війни Ягве”.

Перспективи, які виникають перед юдеями після отримання Синайського Завіту перспективи не миру, а війни: Бог дає Своему народові батьківщину, але він повинен її завоювати (Вих. 23:27-33). Ця наступальна війна священна і виправдана з точки зору Старого Завіту: Ханаан з його язичницькою цивілізацією, яка заснована на поклонінні силам природи, виступає небезпекою для Ізраїлю (Повторення закону 7:3); тому Бог затверджує його завоювання. Відповідно національні війни Ізраїлю стають „війнами Ягве”, а захоплена здобич підлягає прокляттю (Нав. 6). Більше того, вводячи Ізраїль в історію, Бог встановлює на Землі своє власне царство через народ, який Йому підпорядковується і зберігає Його Закон.

Ведення війни підпорядковується Божій волі (Повторення закону 20), яку намагались пізнати перед початком воєнних дій (Суд. 1:1, 20:18, 27; 1 Цар. 14:37, 23:2, 30:8, 3 Цар. 22:5). Тому, захищаючи свою незалежність від нападу зовні, Ізраїль тим самим захищає Божу справу: всяка оборонна боротьба знову ж таки виступає як „війна Ягве”. Протягом всіх наступальних та оборонних війн за „землю обітовану” Ізраїль виступає, нібито глашатаєм Бога на Землі, а цар Ізраїлю – намісником Ягве в історії.

Пізніше, завдяки повній втраті національної незалежності, Ізраїль зрозумів, що війна за своєю суттю – зло. Будучи наслідком братовбивчої ненависті між людьми, вона невід’ємна від долі грішного людства. Як бич Божий, вона не зникне повністю на землі доти, допоки не щезне сам гріх (Пс. 45:10; Єзек. 39:9). Тому есхатологічні обітниця пророків завжди

завершуються чудесними видіннями загального миру (Вих. 2:4; 11:6-9). Таким виступає правдиве спасіння, до якого Ізраїль повинен прямувати більше, ніж до священних війн, які супроводжуються завоюваннями та розрухою. Що стосується терміну „священна війна”, то виходячи з юдейської доктрини, можемо стверджувати, що вона виступає такою лише через відповідність вимогам до „війни Ягве”.

Що стосується практичного виміру впливу релігії на війну, то варто зауважити, що жорстокість на війні в часи, описані в Старому Завіті, вважалась загально прийнятою й допустимою. Полонених позбавляли боздатності, відрубуючи їм великі пальці на руках і ногах (Суд. 1:6), вбитих грабували (1 Цар. 31:8), пограбуванню піддавали й завойовані міста (4 Цар. 14:14) [Библейская энциклопедия Брокгауза. Под ред. Ф.Ринекера, Г.Майера.- Cristliche Verlagsbuchhandlung Paderborn - Кременчуг, 1999.- С. 155-156].

Релігійні приписи юдеїв встановлювали межі цієї жорстокості (Втор. 20:1, 21:10-14, пор. як діяли проти юдеїв – 1 Цар. 11:2, 4 Цар. 15:16, Ам. 1:3). Перед штурмом міста вимагалось надіслати ультиматум про його добровільне підпорядкування (Втор. 20:10-20), виконання якого гарантувало захисникам збереження життя. Узяті штурмом міста, як правило, цілком спалювались [Там само.- С. 512], чоловіче населення вирізали. Проте заборонено було здійснювати бездумні руйнування, а в деяких випадках здійснювати напади на сусідів або захищатися від загарбників (Втор. 2:4, 9:19, 3 Цар. 12:24, Єр. 27). Ізраїльські царі вважались милосердними з точки зору їх ворогів – арамейців (3 Цар. 20:31, пор. 4 Цар. 6:21). В тих випадках, коли знищенню підлягали цілі народності, ізраїльтяни отримували „Божественну санкцію” на подібні дії (Втор. 20:16-18, 1 Цар. 15:1-3). У такий же спосіб вони повинні були й виконати Божий присуд (Чис. 31:15), як пізніше його виконували ассирійці й вавілоняни над самими юдеями (Чис. 7:18-20, 10:5, Єр. 21:7). Радість ката від здійснення жорстокості й спричинення страждань, які явно проглядаються в ассирійських малюнках, Старому Завітові не притаманні (2 Цар. 12:31). І навпаки, вбивство людини на війні, яка, навіть, велась згідно з Божою волею, занечищувало, оскверняло культову чистоту юдея (Чис. 31:19). Давид-воїн, який пролив багато ворожої крові, не сміє будувати храм Господній (1 Пар. 28:3). Отже, гуманізм на війні був „породжений” релігією, виступав як похідне явище юдейської доктрини війни.

Ще одним важливим елементом цієї доктрини виступає її есхатологічний вимір. Юдейство усвідомлює себе втягнутим ще в більш священну боротьбу, в якій необхідно, насамперед, розраховувати на

поміч Бога (2 Мак. 15:22; Юдит 9): в призначений час Ягве осудить на смерть Звіра (Дан. 7:11,26) і знищить його владу (Дан. 8:25; 11:45). Ця перспектива виходить за межі земної війни. Вона переходить до небесної битви; нею Бог завершить всі історичні війни (пор. Вих. 59:15-20; 63:1-6), які Він вів або веде зараз, щоб захистити праведників від їхніх ворогів (Пс. 34:1). Ця битва здійсниться в час Останнього Суду. Вона знищить всіляке беззаконня (Сир. 5:17-23) і передуватиме, таким чином, Царству Божому на землі. За нею настане вічний мир, в якому братимуть участь усі праведники (Дан. 12:1; Сир. 4:7; 5:15). Пізніше Августин Блаженний збереже цей підхід у своїй концепції „справедливої війни”.

Становлення християнства, як доктрини, пройшло ніби чотири стадії, які можна було б визначити, як розрив з юдаїзмом, протистояння релігійним віруванням і філософській думці античності, прийняття християнства Римською імперією, та оформлення загальновизнаного вчення. Під час цих чотирьох етапів була закладена основа універсальності Церкви – віросповідної, культурно-інтелектуальної, соціальної [Бедуел Г. Історія церкви.- Львів, 2000.- С. 47]. Паралельно з цим процесом відбувалась і зміна поглядів на війну.

Початково, проблема „християнство і війна” вирішувалась через призму відносин між юдеями і християнами. І перший „виклик”, що виник перед новою релігією був „виклик юдаїзму”. Для апостола Павла був неприйнятним пофарбований у месіанські тони націоналізм Палестини того часу. Не набув відповідного поширення і звичай ведення „тотальної” війни за наказом Бога, оспіваний юдеями від часів Мойсея. Це виглядає дивним насамперед тому, що ранньохристиянське богослов'я легко запозичувало юдейські старозавітні категорії, переорієнтовуючи їх відповідно до вчення Христа. У той же час раннє християнство всіляко прагнуло уникнути всього, що хоч трохи нагадувало б змішання, синкретизм. Головна причина цього, на нашу думку, полягає в тому, що військова (бойова) практика взагалі не „стала” ще християнською, попри величезну кількість воїнів-мучеників. Справедливим є зауваження, що „первісне християнство, вчення безпосередніх учнів Христа, не було філософською системою, не робило навіть засновків філософствування. То було, головним чином моральне вчення” [Татаркевич В. Історія філософії. Т.1: Антична і середньовічна філософія.- Львів, 1997.- С. 212]. Таким чином подолання „виклику юдаїзму” з питань війни здійснилось непомітно, що призвело до можливості застосування в подальшому окремих положень воєнної доктрини юдеїв християнськими авторами.

Вже з часів Ісуса і Павла римська армія, по суті, виконувала політичні функції. Вона вже була не лише армією завойовників. Армія кесаря розглядалась як частина мирської реальності, яку необхідно цілковито відкинути. Тому Тертуліанові (160-220), а також Орігену (186-254) легко було відкидати необхідність військового обов'язку для християн. Обое наголошують на необхідності служіння Христу, яке вище за всяке світське служіння. Зауважмо, що вчення Тертуліана та Орігена ніколи не були офіційною доктриною Церкви. Двоїстістю цієї позиції позначено наступний етап – „виклик античності”.

У християнській апологетиці і патристиці, принаймні до часів імператора Феодосія Великого (379-395) і державною заборонаю поганства в 391 році, ставлення християн до військової служби й війни було нечітким, розпливчастим, а нерідко й неоднозначним. Навіть висловлювання одного й того ж автора, зроблені в різний час і з різного приводу, могли містити суперечність і непослідовність, зміну поглядів.

Здійснюються нечисленні спроби показати, що в певній мірі християнство сумісне з цивільним життям і що християни, якщо їх не ставити в умови конфлікту зі своєю совістю, можуть бути добрими громадянами. Оріген, який відкидав можливість військової служби в роботі проти Цельса (248 р.), в той же час відкидав закиди останнього щодо того, що християнин не може бути добрим громадянином (а отже служити в армії).

„Лист до Діогнета” (Epistola ad Diognetum), авторство якого приписують апологету й мученикові Юстину, стверджує, що християнинові дозволено бути учасником земного життя. Більше того, християнину радять не втікати від мирських проблем, не заглиблюватись в апатію. При цьому християнин повинен проявляти обережність, щоб не впасти в ідолопоклонство. Йому слід утриматися від державної служби, від професій, безпосередньо пов'язаних із звичаями язичників, уникати язичницьких зібрань і служби в армії [Кардини Ф. Истоки средневекового рыцарства.- М., 1987.- С. 236].

Приблизно в той же час Юстин Філософ (100-165) написав імператорові Антонію Пію свою першу апологію (бл. 150 р.). Якраз метою цієї роботи було показати, в якій мірі християнство сумісне з цивільним життям, і що християни, якщо їх не ставити в умови конфлікту зі своєю совістю, можуть бути добрими громадянами.

Інший апологет Татіан – учень Юстина, який писав в 165-170 роках, відстоював необхідність повної відмови християн від усіх мирських справ, а отже й від військової служби, від участі у війнах, які виступають частиною цього світу, який необхідно відкинути.

Позицію Тертуліана (160-220) нерідко змальовують як приклад християнського антимілітаризму. Проте глибокий поворот у його поглядах від поміркованої апологетики до радикального релігійного екстремізму відбувся за короткий термін. Зусилля автора „Апологетики” спочатку були спрямовані на те, щоб довести нібито християнин може виконувати свій обов’язок перед імперією і залишатись при цьому незаплямованим членом церкви. Тертуліан наголошував на вимозі для християн брати участь в усіх сферах суспільного життя, серед іншого – й служити в армії.

В подальшому, в умовах обожнення особи імператора, ним була написана нова праця „De corona” (208-211). Жорстока позиція, зайнята Тертуліаном у ній з питання, яке стосується ставлення християн до військової служби, різко контрастує з примиренськими настроями, якщо не сказати зі спробами, налагодження взаємовідносин між християнами й імперією, які були представлені в „Апологетиці”. А в іншій праці „De Idolatria” він пише: „Роззброївши Петра, Господь роззброїв усіх солдат. Не дозволений жодний стан, пов’язаний з незаконними діями” [Контамин Ф. Война в Средние века. - СПб., 2001. - С. 281].

Згодом сліди пацифізму Тертуліана, Орігена та інших все менше користуються повагою серед християн. Василій Великий (330-379), наприклад, вимагає 11 років покаяння за людиноббивство, але за вбивство на війні лише радить „покараним” – протягом трьох років утримуватись від причастя.

Початком процесу зміни поглядів стало те, що Римська імперія стала християнською. З поглибленням розриву між християнами і язичниками акцент поступово перемістився зі сфери особистісної етики в сферу громадського (державного) обов’язку, яким є військова служба.

Домінуючою опозицією в суспільній думці цього періоду, стає „римляни – варвари” [Лучицкая С.И. Образ Другого: мусульмане в хрониках крестових походів.- СПб., 2001.- С. 5-7]. Християнство ототожнює себе з Римським світом. Поза останнім, вважається, що воно існувати не може. Тому такий шок викликає в Августина падіння Риму (410 р.). Здається, що Провидіння Боже „помилилося”. Августин першим виклав систематичну християнську доктрину війни, яку він частково засвоїв від свого вчителя – єпископа Амвросія Медіоланського (339-397).

Амвросій, як і інші отці Церкви, засуджував насильство і людиноббивство. Проте при цьому він, колишній адміністратор високого рангу, виправдовує будь-які дії держави, спрямовані на самозбереження. Так само Амвросій виправдовує ту війну, яка відновлює порушену справедливість. Подібно всій церковній ієрархії свого часу, він вважав,

що Церква по відношенню до імперії несе відповідальність як наступниця і послідовниця. В умовах боротьби з варварами, що тиснули на імперію зі всіх боків, виникла необхідність переглянути питання про індивідуальну поведінку християнина на війні як воїна. Перед тим солдат повинен був знищувати супротивника. Тепер питання стоїть так: „праведною, справедливою, чи неправедною, несправедливою є сама війна?” Таким чином, для імперії, що християнізувалася, війна перестає бути відповідальністю, що лежить виключно на совісті солдата-християнина, а стає проблемою, за яку відповідає все суспільство, тобто проблемою соціально-духовною. Йдучи за роздумами Цицерона, який стверджував, що є два способи здійснення несправедливості: перший – самому чинити несправедливість, другий – допускати, щоб інші чинили несправедливість і залишалися непокараними, Амвросій прийшов до висновку, що й війни бувають такі, які було б несправедливо не вести. Визначення праведності чи неправедності війни він покладає на Церкву – вмістилище і мірило справедливості. Подібне вчення не лише примушувало християнина брати участь у війні, яка за рішенням Церкви вважалась справедливою, але й наділяло саму Церкву правом вирішувати питання війни і миру. Варто наголосити, що Амвросій в своєму вченні про війну основний наголос робить все ж таки на проблемі збереження миру, згідно із законом справедливості. Якщо війна, вважає він, сприяє встановленню миру, то така війна справедлива. Таким чином, справедлива війна зовнішня, яка ведеться заради порятунку Вітчизни від варварів-агресорів. Справедливою є й війна громадянська, яка рятує суспільство від „розбійників”.

Щодо воїнів, то Амвросій при цьому обмежується лише повторенням закликів Івана Хрестителя: нікому кривди не чинити, вдовольнятись своєю платнею, фальшиво не доносити. Він вже не ризикує засуджувати „хоробрість тих, хто захищає на війні батьківщину від варварів, оберігає слабих всередині країни або союзників від розбійників (нападників)” [Флори Ж. Идеология меча. Предыстория рыцарства.- СПб., 1999.- С. 46].

У писаннях Отців Церкви IV століття ми не раз натрапляємо на вкрай різку критику імператорів, коли останні зловживають збройною силою. Той же Амвросій у 390 році засуджував імператора Феодосія за різанину в Фесалоніках.

Учень Амвросія – Августин (354-430) розвинув межі розуміння війни як суспільного явища. Він завершує становлення християнського ставлення до війни і надає певної завершеності ідеї війни, її вплетенню в канву історії, яка виступає Божим задумом. Війні відведене певне місце в

реалізації цього задуму – будівництві Граду Божого (civitas Dei) і знищення чи захисту від граду Диявола (civitas Diaboli). Августина тому нерідко називають „теологом” або „апологетом війни”.

Якщо узагальнити основні положення Августина, що стосуються війни, то можемо зробити ряд часткових висновків:

- війна виникає внаслідок людських гріхів і пороків;
- війна є засобом вирішення земних завдань і справ;
- несправедлива перемога збільшує нещастя, в той час, як справедлива перемога – дар Божий і благо;
- справедливість розуміється як подолання пороків суспільного буття;
- війна, таким чином, сприяє „очищенню” людської історії.

Отже, головним в його концепції є мета – Град Божий, а не засіб – війна (як один із засобів). Августин не піднімає глибоких питань і не робить розлогих розмірковувань щодо доцільності війни. Він з одного боку просто констатує, що війна повинна бути справедливою, а з іншого – категорично відкидає несправедливі війни.

Пояснення прикметника „справедливий” (у зв’язку з війною) в Августина дається, виходячи з відповіді на питання: „Чи полягає мета війни в захистові Батьківщини, її громадян та власності” [Августин О Граде Божиєм.- Мн.-М., 2000.- С. 115]. Тобто, за його думкою це словосполучення „справедлива війна” стосується лише війни оборонної.

Проте, щоб судити про справедливість війни, необхідно уважно вивчати її причини, але Августин не опускається до такої детальної розробки свого вчення, а лише вийшовши від Бога (який створив грішну людську природу) знову до Нього повертається (стверджуючи, що причини воєн лежать в допустові Божому).

Сформоване в такий спосіб логічне коло вимагало свого вирішення в подальшому. Августин лише констатує суперечності, породжені феодалізмом (що приводять до війн), тому більшу увагу приділяє питанню влади, дотримуючись євангельської традиції про її божественне походження.

Його підхід детермінований також тими обставинами, що доля Римської імперії та доля Церкви стають пов’язаними одна з одною. А феодальна роздробленість (наскільки Августин бачить її паростки) є чинником, що послаблює імперію.

Отже, Августином завершується, на нашу думку, черговий етап розвитку воєнної доктрини в християнстві. Якщо перший етап (I – поч. IV ст.) за переважаючою тенденцією християнських письменників щодо

питань служби у війську, ставлення до держави, а відтак і до війн, що ведуться нею, можемо характеризувати як пацифістський, то наступний етап (IV – V ст., умовно назвемо його „військово-апологетичним” із-за бажання подолати наслідки попереднього етапу), який починається з утвердження християнства, як державної релігії, просякнутий есхатологічними ідеями і з’ясуванням місця війни в історії. Державне християнство фактично повертається до юдейської старозавітної концепції „війн Ягве”, хоча, на відміну від останньої, не опускається до практичних застосувань теоретичних положень і намагання визначити межі допустимої жорстокості.

Погляди Августина констатують, отже, такий собі status quo – війна є невід’ємна реальність Божого світу (мається на увазі людський світ, що створений Богом).

Наприкінці наведемо слова М.Вебера: „Ми не маємо наміру обстоювати думку, нібито своєрідність релігії є простою функцією соціального становища тієї верстви, яка виступає її найхарактернішим носієм, тобто чимось на зразок „ідеології” або відображення її матеріальних чи духовних інтересів. Навпаки, таке тлумачення було б прямим перекрученням нашого погляду. Як би глибоко не проникав зумовлений політичними чинниками соціальний вплив у релігійну етику, все ж основні її риси мають релігійне коріння. Це пов’язано насамперед зі змістом її Благовіщення та обітниць. І навіть коли наступна генерація радикально змінює цей зміст, пристосовуючи його до потреб громади, то йдеться у даному випадку насамперед про релігійні потреби. Інші ж сфери відіграють при цьому другорядну роль – часто, звичайно, вельми істотну, а іноді й вирішальну” [Вебер М. Соціологія. Загально історичні аналізи. Політика.- К., 1998.- С. 400].

Отже, відкидаючи „класовий” підхід, ставлення до концепцій раннього християнства щодо проблем війни і миру як до похідних від існуючого класового устрою та становища церкви в суспільстві, варто визнати, що хоча ці концепції й мали об’єктом своїх досліджень частіше війну, ніж мир, проте, головною метою християнських апологетів та отців церкви було все ж таки показати неприйнятність війни, яка виступала для них злом.

Подальший розвиток ідей війни, спроб її „гуманізації”, обмеження в Західній Європі відбувається в умовах розвитку феодалізму і характеризується вже детальнішою розробкою та впровадженням морально-християнських норм у військову діяльність озброєних людей. Цей процес має як внутрішні детермінанти (війни феодальної знаті), так і зовнішні (наступ ісламу та епоха Хрестових походів). Оскільки у культурі

Заходу домінуючою стає юридично-правова настанова, то більшість здобутків цього процесу знаходять своє відображення в церковному праві та постановах місцевих соборів, а пізніше – в міжнародному гуманітарному праві. Але дослідження цих взаємозв'язків вимагає подальших розвідок у даному напрямку.

Г.Пирог * (м. Севастополь)

СОЦІАЛЬНІ АСПЕКТИ ФУНКЦІОНУВАННЯ РЕЛІГІЙНИХ ЦІННОСТЕЙ**

Актуальність дослідження проблеми християнської аксіології обумовлена зростанням інтересу до релігії і пов'язаною з цим зміною світогляду і ціннісних орієнтацій у сучасному українському суспільстві. Дослідження релігійних цінностей спричинене нагальною проблемою пошуку загальнозначимих морально-ціннісних орієнтирів соціального розвитку й з'ясування змісту, структури й характеру їх функціонування. Наукове вивчення релігійних цінностей актуальне також тому, що ця проблема тісно пов'язана з ціннісними аспектами політичного життя. Християнські цінності є одним із найважливіших чинників, що впливають на формування й розвиток української культури.

Стаття присвячена проблемі функціонування релігійних цінностей на рівні соціальної системи. Незважаючи на популярність ціннісно-релігійної тематики в сучасній релігієзнавчій літературі, у ролі чинника соціальних процесів релігійні цінності практично не розглядаються. Значення релігійних цінностей, як правило, зводиться до їх морально-етичної ролі. Проте вважається, що функції релігійних цінностей не зводяться тільки до цього, бо ж вплив їх на суспільство ширший і цей вплив необхідно вивчати й враховувати. Метою цієї статті є аналіз релігійних цінностей на соціальному рівні функціонування, що дозволить визначити їх роль в історичному становленні людського суспільства, їх вплив на різні сторони суспільного буття та функції, які виконуються ними в соціумі. Необхідно з'ясувати, з якими соціальними процесами пов'язані християнські цінності, на які суспільні явища впливають вони і які функції виконують.

* Пирог Г.В. – старший викладач кафедри психології Севастопольського інституту післядипломної освіти.

** © Пирог Г.В., 2003

Звернення до соціальної ролі релігійних цінностей у науковій думці відбулося надто пізно. До Дюркгейма роль релігійних цінностей, як чинника соціальних процесів при вивченні релігії, не виділялася і самостійно не розглядалася. Соціальне значення релігійних цінностей є латентним у загальному з'ясуванні ролі релігії у житті суспільства. Ще у працях Гольбаха, Гельвеція, а пізніше – Фейєрбаха, Маркса та Енгельса містилася вказівка на одну з соціальних функцій релігії - втіха тих, хто відчуває нестатки, злидні, страждання. З цією функцією вони зв'язували й інші її суспільні функції, зокрема, функцію зміцнення й освячення існуючого ладу. О.Конт і Г.Спенсер підійшли ще ближче до визначення функцій релігійних цінностей, але при цьому вони також не виділили їх із загальних функцій релігії. Ці мислителі вважали релігію засобом досягнення „єдності”, „об'єднання”, „систематизації”, „координації”, „інтеграції” і т.ін. Релігійний зв'язок, властивий особистому й колективному буттю, настільки ж „нормальний”, як здоров'я для тіла.

Розуміння релігійних цінностей як чинника соціальних процесів було висунуте Е.Дюркгеймом. У рамках аналізу релігії як соціального феномену він розглядав ціннісні орієнтації як основу суспільного організму, який дозволяє йому функціонувати у вигляді певної цілісності. У сучасному суспільстві, за Дюркгеймом, інтелектуальні функції релігії відступають на задній план на користь моральної інтеграції, що знаходить своє відображення в цінностях. З погляду Дюркгейма, специфіка релігійних цінностей полягає в їх обов'язковому для всіх членів суспільства нормативному характері. В основі відокремлення релігійних символів від світських лежить, за Дюркгеймом, дихотомія соціального та індивідуального. У релігійних цінностях відображаються символи соціального, які виступають для індивіда як форма його переконань і поведінкових настанов тим самим вони зв'язують окрему людину із соціальним цілим.

Надалі в соціології релігії згадка про роль релігійних цінностей стає обов'язковою при з'ясуванні пояснення соціальних процесів, хоча релігійні цінності, як і раніше, не є самостійним предметом дослідження. Найбільшим здобутком у розуміння соціального значення релігійних цінностей є дослідження релігії, проведені в рамках структурно-функціонального аналізу (Т.Парсонс, А.Редкліф-Браун, Б.Маліновський), а також теорії М.Вебера, П.Бергера та ін. Аналіз соціологічної спадщини дозволяє висунути теоретичні положення про роль релігійних цінностей у суспільстві.

Релігійні системи цінностей, вірувань і норм у першу чергу згуртовують членів суспільства, забезпечують його цілісність і єдність.

На цьому аспекті соціального значення релігійних цінностей акцентують увагу представники функціональної школи. Відповідно до них, нормативні й ціннісні утворення в суспільній свідомості виступають основою інтеграції людського співтовариства. Соціальна структура зводиться до структури ціннісних, нормативних стандартів у суспільній свідомості, з одного боку („система культури” у Т.Парсонса), і до взаємодії індивідів, мотивація соціальної поведінки яких визначається цією системою культурних стандартів – з іншого. Реалізація функції інтеграції, яку виконують релігійні цінності пов'язана з тим, що суспільство забезпечує свою цілісність завдяки системі загальних цінностей і кінцевих (вищих) цілей. Людське суспільство досягає єдності переважно у результаті наявності спільних цінностей і спільних цілей у даного суспільства. Хоча ці цінності й цілі є суб'єктивними, проте вони впливають на поведінку, їх єдність дозволяє суспільству функціонувати як системі.

Цінності, які регулюють відносини між людьми, створюються суспільством, яке з метою самозбереження контролює задоволення потреб людей і встановлює норми дозволеного. Цінності накладають заборону на спосіб дій, що викликає соціальні конфлікти й хаос і створюють умови для можливості задоволення людських потреб. Даний аспект функціонування релігійних цінностей розглянуто у працях Б.Маліновського й А.Редкліф-Брауна.

Функція інтеграції, яку виконують релігійні цінності, знаходить своє відображення у таких моментах як: по-перше, „священні” цінності й норми, які лежать в основі ритуалу ініціацій, роблять індивіда повноправним членом суспільства; по-друге, у кризових ситуаціях, наприклад, смерть члена групи, вони вказують кожному її члену перспективу подальшого існування і тим самим відновлюють єдність групи, що постала перед загрозою розпаду. Релігійні цінності, пов'язані з організацією індивідуального досвіду в ситуаціях гострого протиріччя між очікуваннями й реальністю таким чином, що індивід усе ж згодний жити відповідно до прийнятих норм і культурних зразків, які їх обґрунтовують, хоча у своїй діяльності, наслідуючи ці зразки, він не досягає мети та зазнає поразки. Релігійні цінності мотивують дії індивіда так, щоб вони відповідали вимогам суспільства, служили цілям його збереження й зміцнення, навіть якщо це пов'язано з почуттям залежності людини від суспільства через підтримку спільних страхів і надій. А.Редкліф-Браун особливо підкреслював значення понадіндивідуальної моральної системи релігії. Вимоги й накази суспільства мають моральний пріоритет у порівнянні з бажаннями й прагненнями індивіда; людські

потреби, інтереси індивіда повинні звільняти дорогу божественним наказам. Іншими словами, соціальним структурам потрібні релігійні цінності як засіб, що дозволяє мотивувати поведінку індивіда необхідним для суспільства чином. Ця поведінка може суперечити його індивідуальним бажанням і повинна керуватися не інтересами окремої людини, а інтересами суспільства, аж до готовності принести себе у жертву в ім'я спільного блага. Щоб досягти цієї мети, потрібно спиратися на авторитет морального абсолюту, потрібно, щоб спільний інтерес став у ролі божественної заповіді.

Релігійні цінності можуть не тільки стабілізувати суспільство, але й бути складовою частиною соціального процесу, який веде до змін у суспільстві. Вирішальні чинники соціальної діяльності й розвитку суспільства закорінені в цінностях, нормах, в культурі. Вплив релігійних цінностей на соціальну динаміку був розглянутий у працях М.Вебера при дослідженні впливу протестантизму на виникнення капіталізму. Він довів, що духовні цінності можуть бути потужною силою, яка впливає на соціальні зміни, а також виявив взаємозв'язки соціальної організації і релігійних цінностей. Соціолог вважав релігію складовою частиною соціального процесу і прагнув розкрити її як чинник соціальної зміни, а не як основу стабільності. „Макс Вебер, як ніхто інший із соціологів, - пише Т.Парсонс, - показав значення великих релігійних рухів як для диференціації основних типів суспільств, так і для створення (через інституціоналізацію цінностей, які беруть у них початок,) важливого стимулу до певних видів змін” [Парсонс Т. Общий обзор // Американская социология: Перспективы, проблемы, методы.- М., 1972.- С. 376]. Вебер доводив необхідність бачити зв'язок між етичними принципами, релігійними віруваннями, правовими нормами й економічною, політичною видами діяльності. Він вказує на унікальну ознаку релігії як соціально-історичного явища - на раціоналізацію релігією людських ставлень до божественного, тобто приведення цих ставлень у систему, звільнення від усього випадкового. Раціоналізація виявляється в тому, що діяльність індивідів характеризується вибором найбільш адекватних методів, засобів, шляхів досягнення певних цілей і знаменує тим самим новий ступінь свободи людини - свободи від містики випадку, від магії, тобто нефункціональних засобів у прагненні до мети. Релігія - етап на шляху людини до свободи, крок до раціоналізації світу, його „розчаклування”. Одна з головних функцій релігійних цінностей - смислоутворення - на соціальному рівні виступає як раціоналізація людської діяльності. Усі суспільні інститути, структури, форми поведінки фактично засновуються й регулюються тим змістом, якій у них

вкладають люди. Саме тому релігія має потужний потенціал впливу на людську діяльність, яким би не був її напрямок. У релігійних цінностях міститься рішення проблеми „сенсу”, тобто ставлення людини до фундаментальних проблем життя, зокрема як зло, смерть, час і т.ін. Релігійна поведінка є соціальна поведінка, в якій прихований певний сенс. Він постає діючим суб'єктом, що знає його. Сенс, значення вчинків людини в релігійній поведінці втілюється в символічну форму.

Для нашого дослідження релігійних цінностей суттєвими є такі положення теорії Вебера: по-перше, орієнтація на вивчення релігійної поведінки людей як соціального, тобто осмисленого, цілеспрямованого. З цього випливає, що всі суспільні інститути, структури, форми поведінки регулюються сенсом, котрим їх наділяють люди. У своїх соціальних діях люди слідуєть тим або іншим суспільним зразкам поведінки. Якщо поведінка орієнтована на певний сенс, то це означає, що „сенси”, ціннісні орієнтації регулюють соціальні дії людей, визначають те, що Вебер називав „раціоналізацією” різноманітних видів діяльності. Якщо це так, то вирішальні чинники соціальної діяльності й розвитку суспільства закорінені в цінностях, нормах, у культурі. Отже, функція смислоутворення реалізується не тільки на рівні психології окремого індивіда, але й соціальної системи в цілому.

По-друге, Вебер звернувся до вивчення світових релігій – християнства, буддизму, ісламу, а також іудаїзму та інших з метою з'ясування того, який вид діяльності задається тим або іншим комплексом релігійних ідей і цінностей. Цей комплекс, втілений у відповідному світогляді, включає, крім релігійних вірувань, ще й філософські, етичні, правові та інші ідеї. Кожна релігія є однією з типів ціннісного ставлення до світу, у кожній із них прихований відповідний спосіб і стиль життя великої маси людей, їх етика, оскільки світові релігії - це релігії переважно етичні, релігії порятунку, служіння добру й неприйняття зла.

З цього положення слідує, що вплив релігії на історичний розвиток, пов'язаний із системою цінностей, яка визначає релігійну мотивацію соціальної діяльності. Релігійна мотивація спроможна викликати соціальні зміни в суспільстві і створити ситуацію, коли індивіди змінювали б притаманні їм способи діяльності.

Такий значний вплив релігійних цінностей на соціальне життя пов'язаний з тим, що вони можуть виступати в ролі чинника, який лежить в основі соціальних конфліктів. Суспільство складається з груп із своїми вузькими інтересами. Не існує тому єдиної ціннісної системи, яка могла б забезпечити єдність і стабільність усього суспільства. Життя суспільства

характеризується конфліктами, насильством, боротьбою між різноманітними групами за власність, владу, вплив. Насамперед, мається на увазі міжрелігійні конфлікти, релігійна ворожнеча й нетерпимість. У найелементарніших випадках „боротьби богів” (за Вебером) виявляється несумісність цінностей. Обираючи одну ціннісну позицію, людина відмовляється від іншої, тобто служачи одному богові, вона ображає всіх інших богів.

Яскравим прикладом такого роду конфлікту, який має ціннісну основу, може служити історія багатовікової ворожнечі між іудаїзмом і християнством, тобто релігіями, тісно пов'язаними між собою спорідненим походженням. Аналогічними за своєю природою є конфлікти між католиками і протестантами, православ'ям і старообрядництвом і т.ін. Особлива гострота протиріч між близькими релігіями зумовлена взаємними звинуваченнями сторін у „відступництві”, „зраді” істині. Такі відношення зумовлені тим, що кожна релігійна група дотримується певних цінностей, кожна група наполягає на абсолютному і універсальному значенні свого віровчення, на тому, що тільки вона вірно знає, що є добро і зло, що людині необхідно і чим вона може зневажити. Релігійна ворожнеча не зводиться, відповідно, до чисто волонтаристичних і емоційних моментів. Вона закладена на ціннісному рівні. Релігійна нетерпимість пов'язана з нездатністю зрозуміти і прийняти іншу ціннісну систему.

Ціннісну основу мають й інші типи релігійних конфліктів. Перші з них пов'язані з процесами, які протікають у конкретній релігійній течії, боротьбою за владу, привілеї, престиж. Другі - із процесом секуляризації. Вони викликані змінами духовного життя суспільства, які зумовлені формуванням світської культури, що приходиться у протиріччя з традиційними релігійними цінностями, поглядами на світ.

Таким чином, релігійні цінності можуть виступати як чинник стабільності суспільства, так і викликати соціальні зміни, крайнім проявом яких є конфлікт.

Релігійні ціннісні системи зазнають значних змін у зв'язку з процесом секуляризації, що є характерною для сучасного суспільства. Традиційні релігійні цінності не можуть виконувати, як колись, функцію сили, яка об'єднує суспільство. У вирішенні виникаючих проблем тепер визначальна роль належить науці й технології. Якщо в XIX і XX ст. спад релігії подавався великій кількості людей як тріумф людського розуму, як результат дії сучасної науки, що просвіщає й звільняє людей, то Вебер бачить у ньому симптом духовного захворювання суспільства, що викликаний гіпертрофованою „раціональністю”: технологія і бюрократія

підкоряють собі світ, колосально зменшуючи людський досвід, так що у свідомості людини вгасають найбільші пристрасті, які поступаються місцем прагматичному розрахунку.

П.Бергер вважає, що секуляризація як утрата „священного” є загрозою соціальному порядку й злагоді. Виникає протиріччя між привселюдним визнанням соціальної та етичної цінності релігії як духовної основи суспільства і тим, що вона є особистим надбанням кожної людини, залежить від суб'єктивних релігійних переваг і особистого вибору індивіда. На думку Бергера, звільнення на шляху секуляризації було оплачене дорогою ціною. Релігійні цінності виконували важливу функцію в суспільстві, бо ж вони створювали „священний космос”, оточували аурою святості устої життя і наділяли їх безумовним сенсом. Релігійні цінності, символи, вірування зв'язували суспільство воедино, несли абсолютні незаперечні імперативи й спільну мету, без яких суспільство не могло довго існувати. Секуляризація веде до уявлення про те, що немає нічого святого, абсолютні цінності стають відносними та умовними. Це ж водночас веде до кризи, яка виражається у втраті ціннісних основ життя, і як наслідок цього – аномія, дезорієнтація людини.

Розвиток суспільства йде по шляху диференціації. При цьому релігія втрачає своє старе значення „священного образу” світу. Релігійні цінності виявляють відтепер менше прямого впливу на державу, економіку, освіту, правосуддя, але це компенсується тим, що для індивіда, який одержує тепер можливість свідомо вибирати релігійну віру, звільняється від примусу з боку церкви, релігійна орієнтація стає значимішою. Християнство все ще зберігає великий вплив на громадське життя, тому що європейська культура створювалася під впливом християнської ціннісної системи, християнського погляду на світ. Сучасна людина існує в соціальній системі, яка увібрала в себе релігійні цінності, знаходячись під їх впливом. І сама вона, частіше усього несвідомо, направляє свої дії відповідно до християнської етики, поводить під впливом релігійних цінностей, що стали ніби „невидимими” і неусвідомленими.

Християнин у сьогодиншньому світі орієнтується на особисту систему цінностей, бере на себе відповідальність за вирішення всіх проблем, за успіхи й невдачі. Тому релігія повинна шукати сьогодні свою основу не в потойбічному початку, а в етичній стороні життя людини в „цьому” світі. А оскільки людина продовжує шукати сенс свого існування, то її нове світовідчуття зазнає впливу релігійних цінностей. Звідси можна зробити висновок, що процес секуляризації зумовлює

собою не ліквідацію ціннісної системи релігії, а зміну її структури й ролі. Отже, вплив релігійних цінностей на світогляд і соціальну поведінку залишається вагомим. Таким чином, функціонування релігійних цінностей на соціальному рівні пов'язане зі взаємною зумовленістю цінностей та суспільних процесів. Релігійні цінності безпосередньо пов'язані із соціальними процесами, роблячи вплив на соціальну структуру, динаміку і мотивацію соціальної поведінки людей. Не будучи однозначною причиною соціальної динаміки, вони наповняють її змістом і визначають напрямки. При цьому релігійні цінності можуть виконувати як функцію інтеграції, так і дезинтеграції. В основі характерної для сучасного європейського суспільства секуляризації лежить втрата загальності й абсолютності християнських цінностей. Наслідки цього процесу часто пов'язані з утратою сенсу життя, дезорієнтацією людини.

Проведений аналіз функціонування релігійних цінностей на рівні соціальної системи дає можливість перейти до дослідження взаємодії релігійних цінностей з окремими соціальними явищами, суспільними інститутами, а також визначенню ролі християнських цінностей у сучасному українському суспільстві.

О.Титаренко * (м. Київ)

ФІЛОСОФСЬКО-РЕЛІГІЄЗНАВЧИЙ АНАЛІЗ СОЦІАЛЬНИХ ДОКТРИН ХРИСТІЯНСЬКИХ КОНФЕСІЙ**

Основною метою християнського соціального вчення є формування в людини християнського світогляду, надання християнину відповідей на питання сучасності та конкретних рекомендацій щодо моделі поведінки в різних життєвих ситуаціях. У свою чергу, соціальне вчення виражає конфесійну точку зору на проблеми сучасного життя, з якими стикаються віруючі. Така точка зору формується в спеціальних документах конфесій, сукупність яких становить „соціальну доктрину Церкви”.

Ми розглянемо християнське бачення деяких основних проблем сучасності, загальні для всіх християнських церков соціальні задачі,

* Титаренко О.Р. – аспірант кафедри релігієзнавства Київського Національного університету імені Тараса Шевченка, викладач Академії Внутрішніх справ України.

** © Титаренко О.Р., 2003

загальні проблеми і відношення до „виклику часу”, який спрямований до будь-якої християнської громади. Саме ці моменти, на наш погляд, визначають сьогодні і будуть визначати в найближчому майбутньому змістовну основу соціального вчення.

Немає релігії, яка б не прагнула впливати на суспільство. Будь-яка релігія має для цього тією чи іншою мірою кодифіковані розпорядження. Християнство довгий час обмежувалося своїми основними заповідями, застосовуючи їх до конкретних умов. Однак необхідність відповідати „викликам часу”, який у кожную історичну епоху ставив перед християнством нові питання, вимагали вироблення загальноцерковної думки, змушували основні напрямки християнства виробляти конфесійні способи реагування на зміни соціальної дійсності. Християнське соціальне вчення – не перелік практичних вказівок для вирішення „соціального питання” і не добірка знань з сучасної соціології, придатних для християнсько-соціального вчення, а „інтегративна складова частина християнського вчення про людину” [Іван XXIII. Енцикліка „Mater et Magistra” // Acta Apostolicae Sedis 222 (1959)].

Будь-яка позиція християнської церкви з необхідністю повинна бути обґрунтована теологічно. Теологічна значимість християнського соціального вчення обґрунтовується п'ятьма поняттями, які найчіткіше сформульовані католицизмом, але не мають принципових відмінностей в інших християнських Церквах:

- а) Людина – подоба Бога, спасенна кров'ю Христа і покликана до вічного зв'язку з Богом, її не можна принизити до предмету і засобу державних, суспільних чи економічних процесів, тому що „порядок речей повинен бути поставлений на службу порядку людей, а не навпаки” [Gaudium et spes // Документи Другого Ватиканського Собору.- Львів, 1996.- С. 206].
- б) Христос спас людину як *цілісність* також і тому, що людина співвіднесена з Ти і з соціумом. Було б небезпечним спрощенням вчення про людину бачити в ній тільки покликаного Богом одинака.
- в) На противагу широко розповсюдженому супернатуралізму, християнське соціальне вчення відзначає, що і після гріхопадіння існує соціальний лад спільного життя суспільства, який ґрунтується на соціальній природі людини і бажаний Богу. Цей „суспільний лад, його підтримка, його

завершення по рятівних приреченнях Євангелія” [Pius XI. „Quadragesimo anno” // Acta Apostolicae Sedis (1937)], його „творення у світлі християнського вчення” є предметом християнського соціального вчення.

- г) Суспільним умовам належить величезне значення внаслідок нашої принизливої залежності від навколишнього середовища, оскільки люди „живуть в соціальних умовах, в які вони включені з дитинства; часто ці умови відволікають від здійснення добра і підштовхують до зла” [Gaudium et spes // Документи Другого Ватиканського Собору.- Львів, 1996.- С. 212]. Умови, які суперечать здійсненню спасіння, наприклад, стан убогості в деяких країнах, - це нещастя, які потребують допомоги не тільки у формі соціальної критики і милостині, але у формі перетворення суспільства на принципах християнського соціального вчення. Боротьба з бідністю, голодом, хворобами, нестатком і убогістю - християнський борг. Відмова від боротьби була б не християнським підпорядкуванням волі Бога, а фаталістичним квієтизмом.
- д) Те, що християнське соціальне вчення є „складовою частиною християнського вчення про людину” [Іван XXIII. Енцикліка „Mater et Magistra” // Acta Apostolicae Sedis 222 (1959)], випливає із становлення Христа як людини. Завдяки становленню Христа як людини Церква є „принципом життя людського суспільства” (Pius XII. (17.8.1958) Aufbau und Entfaltung des gesellschaftlichen Lebens. Soziale Summe.- С. 452]. Протиставлення „Церкви і світу”, „Церкви і держави”, „віри і знання” з погляду сучасного християнства не повинні бути зрозумілі таким чином, що Церква ніби-то знаходиться поза світом. Церква, перебуваючи на периферії, не тільки веде діалог зі світом, але знаходиться сьогодні в центрі світу з метою порятунку, як „сіль землі” (Мт. 5:13).

На основі викладених міркувань „можна визначити християнське соціальне вчення як сукупність соціально-філософських (взятих, по суті, із соціальної природи людини) і соціально-теологічних (взятих із християнського вчення про Спасіння) знань про сутність і устрій людського суспільства, ґрунтуючись на які Церква ставить свої задачі і формулює норми” [Хеффнер Й. кардинал. Христианское социальное учение.- М., 2001.- С. 24].

Моральну оцінку основних проблем сучасності в будь-якій християнській доктрині випереджає богословське обґрунтування участі Церкви в мирських справах, зв'язку соціального служіння з місією порятунку людського роду.

Церква, поєднуючи в роботі два ества - божеське і людське, пов'язана зі світом. Вона покликана не тільки врятувати людей, що його населяють, але й відновити сам світ. Церква прагне до виконання своєї місії не тільки через теоретичне формування соціальних положень, але й через благі справи, які поліпшують духовно-моральний, а також матеріальний стан суспільства. Заради цього допускається взаємодія з державою, різними суспільними структурами й окремими людьми незалежно від їх причетності до християнства. Координація церковно-державних взаємин торкається безлічі аспектів, серед яких: моральний сенс існування державного інституту; модель і умови взаємодії Церкви і держави; пріоритетні сфери їх співробітництва; участь духівництва і мирян у державному керуванні; свобода особи з погляду християнської етики.

Насамперед, існування держави в сучасному світі визнається необхідним. Її моральний зміст „у зіпсованому гріхом світі, де особистість і суспільство мають потребу в відстороненні від небезпечних проявів гріха” складається у використанні сили державної машини для підтримки і захисту справедливості. Закликаючи мирян коритися державній владі, Церква проте застерігає їх від її абсолютизації, підкреслюючи її вторинність. „Церква заснована безпосередньо Самим Богом – Господом нашим Ісусом Христом; боговстановленість же державної влади виявляє себе в історичному процесі опосередковано. Метою Церкви є вічний порятунок людей, мета держави полягає в їхньому земному благополуччі” („Основи”, III.3). Проте плідне співробітництво Церкви і світської держави можливе. Насамперед, відсутність в останньої релігійних зобов'язань (її світський характер) ще не означає неодмінного витиснення релігії з усіх сфер життя суспільства”. Це допускає лише поділ сфер компетенції і невтручання у внутрішні справи один одного. Правда, при аналізі католицького соціального вчення і соціальної доктрини православ'я створюється враження, що ступінь невтручання, закладений у них, різний для учасників діалогу. Закриваючи своє внутрішнє життя від зовнішнього впливу, обидві Церкви залишають за собою право опосередковано впливати на державну діяльність практично в усіх напрямках.

Сучасне православ'я при всій готовності до співробітництва з державною владою йде на це до певної межі. „Церква зберігає лояльність державі, але вище вимоги лояльності стоїть Божественна заповідь: робити справу порятунку людей за будь-яких умов і за будь-яких обставин. Якщо влада примушує православних віруючих до відступу від Христа і Його Церкви, а також до гріховних, душешкідливих діянь, Церква повинна відмовити державі в покорі” („Основи”, III. 5). Ця тверда позиція, сформульована в Соціальній доктрині Російської православної церкви, викликає гострі дискусії в православній пресі.

Пріоритети й сфери співробітництва Церкви і держави можуть варіюватися залежно від історичного моменту. У діючий період їх перелік дуже великий. Це I „миротворчість на міжнародному, міжетнічному і цивільному рівнях, сприяння взаєморозумінню і співробітництву між людьми, народами і державами; турбота про збереження моральності в суспільстві; духовна, культурна, моральна і патріотична освіта й виховання; справи милосердя I добродійності, розвиток спільних соціальних програм; охорона, відновлення і розвиток історичної і культурної спадщини, включаючи турботу про охорону пам'ятників історії і культури; діалог з органами державної влади будь-яких галузей і рівнів з питань, значимих для Церкви і суспільства, у тому числі в зв'язку з виробленням відповідних законів, підзаконних актів, розпоряджень і рішень; піклування про військових і співробітників правоохоронних установ, їхнє духовно-моральне виховання; робота з профілактики правопорушень, піклування про осіб, які знаходяться в місцях позбавлення волі; наука, включаючи гуманітарні дослідження; охорона здоров'я; культура і творча діяльність; робота церковних і світських засобів масової інформації; діяльність із збереження довкілля; економічна діяльність на користь Церкви, держави і суспільства; підтримка інституту родини, материнства і дитинства; протидія діяльності псевдорелігійних структур, які становлять небезпеку для особистості і суспільства” („Основи”, III.8).

Простіше перелічити суспільні сфери, в яких держава не може розраховувати на допомогу і підтримку Російської Православної Церкви. Це –політична боротьба, військова агресія чи громадянська війна, а також розвідувальна діяльність. Етичні позиції християнства після сумних подій ХХ ст. засновані на тому, що в людині не можна бачити тільки „статистичну одиницю” чи елемент суспільних відносин [Іван ХХІІІ. Енцикліка „Mater et Magistra” // Acta Apostolicae Sedis 198

(1959)]. Виникає концепція особистості як незалежного суб'єкту 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 висловлюються на підтримку всього комплексу прав людини в тому вигляді, як вони сформульовані у відповідних документах ООН і ОБСЄ.

Права людини-особистості розглядаються сьогодні в соціальному вченні як основа, причина і мета діяльності всіх суспільних інститутів і структур. При цьому християнство розглядає особиста гідність людини в контексті трансцендентального масштабу людської особистості, який припускає не абстрактний розгляд прав і свобод людини, а узгодження їх із принципами соціальної справедливості, зокрема з правом людини на їжу, житло, медичне обслуговування, відпочинок, освіту, гідні умови роботи, справедливу оплату його праці й ін.

Проблема свободи совісті також розглядається в соціальних доктринах католицизму і православ'я. Визнання принципу свободи совісті далось католицизму нелегко. Тим самим визнавалася рівноправність інших релігій і віросповідань і навіть атеїзму, проти чого рішуче виступали католицькі консерватори. У православній соціальній концепції міститься двоїсте відношення до принципу свободи совісті. З християнської точки зору, це явна втрата суспільством релігійних цінностей, оскільки релігія перетворюється в „особисту справу” кожної людини. У той же час саме даний принцип дозволяє Церкві легально здійснювати свою місію в секулярній державі.

Що стосується приватної власності, то Папа, підтримуючи її як категорію природного права, демонструє етичний підхід до проблеми, попереджає проти зловживань і егоїзму власників, тому що права людини передбачають „загальне призначення земних благ”. Тому володіння власністю не є абсолютним правом у тому змісті, що власність не повинна наносити який-небудь збиток тим, хто не є власником цієї власності. Католицизм виходить з того, що людина, володіючи власністю, повинна використовувати її не для себе, а в інтересах всіх.

Православна Церква має з цього питання свою думку. Майнове становище людини саме по собі не може свідчити про її моральний вигляд і угодність Богу. Право власності відносне, абсолютне ж належить тільки Богу, який наділяє людей усім її єством. Власність – це дарунок Божий, а відтак багатство як таке не може зневажатися.

Небезпека для порятунку душі походить з його несправедливого використання чи фетишизації, а також із зазіхання на чужу власність, її перерозподіл із поправанням прав законних власників. Визнаючи різноманітність форм власності, РПЦ не надає перевагу ніякій із них. „При кожній з них можливі як гріховні явища - розкрадання, корисливість, несправедливий розподіл плодів праці, так і гідне, морально виправдане використання матеріальних благ” („Основи”, VII.3).

Серед економічних проблем найповніше розкриті в православній соціальній концепції християнське ставлення до праці і до власності. „Праця сама по собі не є безумовною цінністю. Вона стає благословенною, коли виявляє собою співпрацю Господові і сприяє виконанню Його задуму про світ і людину” („Основи”, VI.4). Праця з егоїстичних спонукань засуджується. У церковному переказі закладена не тільки необхідність щоденної праці, але і її особливий ритм, що цілком звільняє один день тижня для молитви. Церква вважає всі види людської діяльності, які узгоджуються з християнськими моральними нормами, однаково необхідними і важливими. Проте в сучасній економічній системі успішно функціонують цілі галузі, які обслуговують задоволення пагубних пристрастей і звичок й закриті для віруючих, зокрема гральний бізнес чи деякі види професійного спорту. Будь-яка праця повинна бути винагороджена вчасно і справедливо, зворотне розцінюється не тільки як злочин, але і як гріх.

Християнське розуміння справедливого розподілу продуктів праці включає і їх обов'язковий перерозподіл на користь „безумних і неспроможних”, що можна трактувати не тільки як заклик до добровільних пожертвувань, але і як визнання обов'язковості податків. „Духовне благополуччя і самозбереження суспільства можливі лише в тому випадку, якщо забезпечення життя, здоров'я і мінімального добробуту всіх громадян вважається безумовним пріоритетом при розподілі матеріальних благ” („Основи”, VI. 6). Незважаючи на істотний „прорив” православного богослов'я в питаннях, які стосуються праці, позиція католицької Церкви з цих питань набагато багатша і глибша, ніж православна. Поширення отримали серед соціальних теологів відомі слова папи Пія XI (1922-1939) про те, що для Церкви найбільшою помилкою XIX ст. стала втрата впливу на робітничий клас. Тому вже в енцикліці „*Regum novarum*” центральне місце займає „робоче питання”, а, відповідно до термінології, вживаної Папою Іваном Павлом II, також „конфлікт між капіталом і працею” [Іван Павло II. Енцикліка „*Centesimus annus*” // *Acta Apostolicae Sedis* 78 (1996), 815].

У католицьку літературу й офіційні документи в другій половині ХХ ст. увійшло поняття „класова боротьба”, яке замінило тезу про боротьбу бідних і багатих. Характерно, що Церква вважає неминучим виникнення соціальних конфліктів і заявляє, що не має наміру їх засуджувати, незалежно від їх форми. Вона визнає право трудящих на страйк, як це впливає, наприклад, з апостольського послання „*Oktogesimo adveniens*” (1971), але розглядає її лише як крайній засіб соціального захисту. Соціальна католицьке доктрина наголошує, що такі форми боротьби завдають шкоди не тільки підприємцям, але й всьому процесу виробництва і самим трудящим.

В останні десятиліття акцент у католицькій позиції зміщується у бік підтримки робітничого руху. Це особливо помітно в енцикліці „*Centesimus annus*”. У ній Іван Павло II засуджує такий характер боротьби, який виключає розумний компроміс і за аналогією з міжнародними відносинами може бути прирівняний до „тотальної війни”.

Християнський гуманізм і теологія людини з'являються в соціальних доктринах у тісному зв'язку з проблемою культури, яка розглядається як вираження духовного життя людини і її буття. „Людина – споконвічне й основне явище культури ... у загальній повній сукупності її духовної і матеріальної суб'єктності” [Іоанн Павел II. Мысли о земном.- М., 1992.- С. 198-199]. Культура характеризується як невід'ємна частина духовного життя людини. У соціальному середовищі вона означає спосіб самореалізації особистості. Поняття культури поширюється на суспільне і сімейне життя, так само як і на цивільне, на духовний досвід і внутрішні устремління людини для того, щоб вони „послужили на користь багатьом і, навіть більш того, всьому людському роду”. Кожен народ має право на цивілізацію і культуру без розходження раси, статі, національності, релігії і соціального стану.

Отже, християнське соціальне вчення охоплює як онтологічні, так і нормативні дисципліни. Воно послуговується соціально-філософськими і соціально-теологічними методами. Завданням кожної християнської церкви є „сповіщати істину, що є Христом, і автентичне навчити їй, і одночасно авторитетно роз'яснювати й установлювати принципи морального ладу, які впливають із самої сутності людини” („*Dignitatis humanae*” // Другий Ватиканський Собор.- 14).

Багато хто з християн вважають, що „природні” істини соціальної метафізики і соціальної етики однозначно підтверджені Божественним Одкровенням і тим самим вони знайшли ту вірогідність, якої не можна досягти філософським осмисленням. Проте християнське

соціальне вчення виходить з того, що „основи природного права й істини Одкровення, як два ніякою мірою не протилежні, а рівно спрямовані водоспади, мають своє загальне джерело в Бозі” [Pius XII. (1.6.1941) *Aufbau und Entfaltung des gesellschaftlichen Lebens. Soziale Summe.*- С. 498] і зустрічаються в одному – врятованій Христом людській особистості. Створена Богом конкретна людська природа буттєво співвідноситься з Христом і включається в лад Спасіння, який охоплює природне і надприродне.

Перед християнським соціальним вченням постає важливе завдання у соціально-теологічному плані – застерігати від будь-якого соціал-утопізму. Перед Вознесінням апостоли запитали Христа: „Чи не часу *цього* відбудуєш Ти, Господи, царство Ізраїлеві?” (Дії 1:6). Це – прикре питання, що проходить через усі століття християнства. Християнське соціальне вчення знає, що до Страшного суду не буде ніякого раю, що б не говорили пророки на Сході і Заході. Самі ревні апостоли-дилетанти не зможуть створити ідеального християнського устрою, тому що „увесь світ лежить у злі” (1 Ів. 5:19).

Метою християнського соціального вчення – насамперед у його суспільно-політичному, соціально-етичному і соціально-педагогічному аспектах – є не земний рай, а той соціальний лад, при якому людина може виконувати волю Бога і вести християнський спосіб життя. Отже, відповідно до християнських соціальних вчень, варто відкидати як соціал-утопізм, так і спірітуалістськи замкнуте християнство, яке не хоче визнавати за християнською вірою перетворюючої сили у сфері громадського життя і хоче кинути світ напризволяще. Надія на майбутнє не відчужує християн від реального світу, а робить їх внутрішньо вільними: вони одержують можливість створювати силою віри земну реальність.

Підводячи підсумки, не можна не відзначити, що зі всіх християнських віросповідань католицизм розробив розвинутішу і деталізовану соціальну доктрину. Разом із тим, це не дає католицизму якихось серйозних 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.

ЕСХАТОЛОГІЧНА СКЛАДОВА КІНЕЧНОЇ МЕТИ ІСТОРІЇ В ФІЛОСОФІЇ ІСТОРІЇ П.ТЕЙЯРА ДЕ ШАРДЕНА**

Тейярівська есхатологія, як вчення про кінечну долю людства, глибоко вкорінена в концепцію кінечної мети, яка розглядається як дійсний результат, хоча й виникає як інструмент, покликаний заповнити деяку порожнечу, що створюється людством у ході природничонаукової практики. Тейяр відчув, що жалюгідний стан сучасного йому людства і є саме результатом нехтування есхатологією, неспроможності прилаштувати її до потреб його діяльності, відсутності сміливості в подальшому конструюванні. “Конструюється більш легкий “хмарочос” надій” [Grespy G. De la Science á la Theologia // Essai sur Teilhard de Chardin.- Neuchâtel/Paris, 1965.- P. 102], – підмічає Г.Греспі. Впевненість у тому, що Земля вичерпує свої обмежені ресурси, з необхідністю приводить до думки про руйнацію Землі. А оскільки кінечне тому кінечне, що воно закінчується, то сучасна людина намагається розчинитися (сховатися) в безмежному: у безмежності простору (не випадково останнім часом з цього приводу все частіше з’являються розмірковування стосовно того, що як тільки Земля опиниться перед небезпекою, то людство може з’явитися на іншій планеті), або в безмежності часу (думка стосовно того, що ми ще маємо мільйони років до того, як Земля досягне відомої позначки). Тому, з огляду на усвідомлення ймовірних загроз, нерідко можна почути визначення нашого часу як віку золотої ейфорії, який ще характеризується як благополуччя для всіх. Ці розмірковування все частіше з’являються в середовищі представників “точних наук” і особливо спеціалістів в галузі астрофізики. Виникнення цих розмірковувань є своєрідною спробою подолання ідеї християнського креаціонізму. Розмірковування, в основному, точаться довкола ідеї щодо Всесвіту як вмістилища, призначеного для того, щоб у ньому на певному етапі еволюції “змогла з’явитися мисляча істота-споглядач (наприклад – земна людина)”. Ця гіпотеза набуває теоретичного оформлення як “антропний принцип”. І “збереження даного вектору руху, - пише Г.Гівішвілі, - означає обмежене розширення нашого відкритого субвсесвіту (якщо інші кінечні субвсесвіти також відкриті). Таким чином, зміна напрямку руху не може

* Дуйкін В.Р. – кандидат філософських наук, доцент кафедри філософії Черкаського державного університету імені Богдана Хмельницького.

** © Дуйкін В.Р. , 2003

відбутися іншим чином, ніж завдяки втручанню деякої “надприродної”, тобто розумно організованої сили. Цією силою може бути тільки мисляча субстанція – людина в широкому сенсі (зовсім не обов’язково – земна)” [Гвишвили Г.В. О “сверхсильном” антропном принципе // Вопросы философии.- 2000.- №2.- С. 43, 52]. Зрозуміло, що засобами запропонованої ідеї креаціонізм не долається по суті, а лише розширюються межі його можливого застосування.

Тому дослідження есхатологічного аспекту історичного руху у філософії П.Тейяра де Шардена є досить актуальним для сучасних інтелектуалів, оскільки в його особі “поєднався” природничонауковий та релігійний підхід, між якими й “борсається” свідомість сучасної освіченої людини.

Призначення цієї розвідки – показати віднайдені П.Тейяром де Шарденом можливості есхатологічного вирішення проблеми кінця історії.

Дискурс мети історичного поступу здійснюється Тейяром, не виходячи за межі самої історії. Але як тільки мета історією досягається, то відразу з’ясовується, що вона водночас є і метою становлення, тобто такою точкою, в якій мета зупиняється і обмежує себе. Все те, що є кінечним, має межу, яка одночасно виявляється і метою. Мета *обмежує*, тобто встановлює межу буття предмета як *такого*, і виявляє в ній *її інше*, оскільки межа має не тільки зовнішню форму виразу як переставання бути саме таким предметом, але і внутрішнє намагання до цього переставання. При цьому в даному випадку є несуттєвим те чи це *переставання* усвідомлюється, а чи ж ні.

Тут важливо зазначити, що при досягненні кінечної мети, ця мета, в даній формі буття, також перестає існувати. Таким чином, втілення мети і намагання до мети взаємно нігілюють одне одного. Діалектику цього процесу виразив у логічній формі ще Г.Гегель: “Дещо, таким чином, є безпосередньо співставлене з собою наявне буття і має межу перш за все як межу по відношенню до іншого: вона – небуття іншого, а не самого дещо; останнє обмежує в ній своє інше. Але інше саме є деякі дещо взагалі; отже, межа, яку дещо має по відношенню до іншого, є також межею іншого як дещо, межа цього дещо, за допомогою якої воно не допускає до себе перше дещо як своє інше, або, інакше кажучи, вона є *небуття цього першого дещо*; таким чином, вона є не тільки небуттям іншого, але і небуттям як одного, так і іншого дещо, а відтак небуттям (всякого) *дещо* взагалі ... Межа – це опосередкування, через яке дещо і інше і є і не є” [Гегель Г.В.Ф. Наука логіки. В 3-х т.- М., 1970.- Т.1.- С. 188-189].

У Тейяра мета будь-якого кінчного, в тому числі й мета історії, є раціонально визначеною; тому вона природна, а отже, і необхідна у всьому становленні. Тейяр протестує проти психологічного феномену “міленіумів”, розмірковування про які здійснюють, на його думку, деструктивний вплив на ідею мети. Він також протестує проти деструктивного її розуміння як умови кінця часу. Тому, за Тейяром, певною межею історії є *Parousia* (Друге пришествя Христа)” [Grespy G. *Dela Science á la Theologia // Essai sur Teilhard de Chardin.- Neuchâtel/Paris, 1965.- P. 102*]. Таким чином, Друге пришествя Христа розглядається в неперервності і перервності становлення. Воно є “новим проривом і ренесансом (одночасно поза простором і часом), а також крайньою формою виразу уніфікації і кореклексії” [Там само.- P. 103]. Ця характеристика спонукає до більш уважного розгляду тейярівської есхатології.

Тейяр відмовляється від ідеї “нещастя” [Тейяр де Шарден П. *Феномен человека.- М.,1987.- С.226-227*], яка переполює дух під час рефлексії над поняттям про мету світу. Приголомшуючі катаклізми, охолодження і потепління Землі, біологічні розмикання і т. ін. виглядають як прогнози залякування “до ступеня”, де вони містять в собі ідею передчасного нещасного випадку або спокути, але, вважає Тейяр, ми не повинні “боятися жодної з цих чисельних бід”. Тейяр протестує проти катастрофічного характеру Другого пришествя Христа, яке, в такому разі, може сприйматися “поза певним відношенням, яке детермінує стан людства в будь-який момент історії” [Teilhard de Chardin P. *L’Avenir de l’Homme.- Paris, 1959.- P. 347*], так би мовити, як деяку подію, яка береться поза зв’язком з онтологічним становленням. Тейярівський спосіб розуміння мети історії як точки Омега передбачає взаємодетермінацію духовної і матеріальної множинності історичного становлення і точки Омега як верховного духовного центру, що є запереченням традиційної концепції первородного гріха, який розглядається Тейяром як повний розрив з історією.

Р.Бультман, у теології якого Г.Греспі [Grespy G. *La pensée Theologique de Teilhard de Chardin.- Paris, 1961.- P. 170-180*] побачив розходження з тейярівським баченням історії, підтримав ідею есхатологічного розриву у вченні св. Павла. Відповідно до св. Павла, стверджує Р.Бультман, мета історії не може бути природним результатом історичного розвитку, оскільки мета історії зупиняється в Бозі [Див.: Bultmann R. *Histoire et eschatologie.- Neuchâtel/Paris, 1959.- P. 38*]. Відповідно до св. Августина, час включає засуджуване нами одряхління, поступове сповзання до деградації, до смерті [Див.: Ligneul F. *Reflection*

sur la temporalité chez Teilhard de Chardin//Revue Teilhard de Chardin.- 1962.- №3 (decembre).- P. 25]. Відповідно до Фоми Аквінського, людська історія, як відомо, готує Друге пришестя Христа, хоча тут надзвичайна роль належить випадковості, оскільки надто велика кількість обраних декретована Богом. Відповідно до К.Барта, здійснення більш високого рівня гуманізму не є дійсним приготуванням майбутнього. Воно ні в якому разі не з'являється як завершення неусвідомленої історії, як результат нашого прогресу.

Цілком очевидно, що для всіх цих авторів сама мета історії не залежить від історії. Мета тут присутня скоріше як милість. Тому Тейяр де Шарден намагається стати осторонь цього есхатологічного песимізму, який робить марною саму історичну діяльність людей. І введення таких понять як трансформація, метаморфоза, перетворення, скидання; і таких виразів як завершення містичного тіла, реалізація досконалої Плероми, завершення божественного середовища, які Тейяр вживав для позначення мети історичного часу, вказують на те, як він розумів природу цієї мети історичного часу. Цим самим він конститує останній з еволюційних порогів, який утримує в собі структуру всього порогу.

З самого початку, на думку Тейяра, існує дійсна наступність між Другим пришестям Христа й історією. Він вважає, що “в есхатології не йдеться про розрив, в ній мова йде про трансценденцію і її здійснення” [Там само.- P.24]. Якщо бути більш точним, то, за Тейяром, Друге пришестя Христа трансформується і ця трансформація – Христорігенез – є останнім моментом творчої зміни історії. Таким чином, онтологічно неперервність виявила себе між появою мети Омеги і всім тим, що їй передувало, оскільки, на думку Тейяра, ми присутні при формуванні відчуття, “вбачаючи більш тісний зв'язок між тріумфом Христа і досягненнями тієї справи, до здійснення якої в земному світі спрямоване людське зусилля” [Тейяр де Шарден П. Божественная среда.- М., 1994.- С. 168]. У роздумах про Христорігенез Тейяр намагається поєднати еволюційний поступ і історію людства. У нього Христорігенез набуває своєї необхідності під прикриттям Землі і в момент дозрівання Землі, оскільки “під звичною оболонкою речей із всіх наших зусиль, удостоєних очищення і збереження, поступово народжується нова Земля” [Там само.- С. 165], але лише тоді, коли історія досягає своєї межі, “непомітно зростаюча повсюди Присутність Христа відкривається з миттєвістю” [Там само.- С. 166].

Наповненість часу, про яку йдеться в текстах Нового Заповіту, стає у Тейяра необхідною умовою для першого приходу Христа. А оскільки Христос символізує завершену наповненість, то стає необхідним

і поява Христа-Омеги. Між ними існує тісний онтологічний зв'язок. У результаті цього “між критичною точкою людського дозрівання, з одного боку, а з іншого – точкою Другого пришествя Христа, яка фактично є точкою тріумфу Христа в завершенні часу, відбувається у Тейяра замикання християнського горизонту. Ця обставина робить історію непередбачуваною. Але, на думку М.Бартелемі-Мадоль, властивість передбачуваності виникає на етапі ноосфери: “універсум, який усіма своїми фібрами конвергує до свого фінального елемента, є універсумом, який, в цілому, *передбачає*”, оскільки він стає *ноосферальним*. В цьому сенсі, “спрямованість історії, значення історії “інтерпретує” і “передбачає” мету часу” [Barthelemy-Maraule V. Profétie, Providance et Histoire // L'avenir? Semaine dans intellectuelles catholique.- Paris, 1964.- P. 139]. Тому все настійніше звучить думка про те, що “людина є не пасивним об'єктом Природи, автоматом, який незаперечно підкоряється її настановам, а суб'єктом, який наділений волею, свідомістю і здатністю до творення в космічному масштабі. Що розум її в змозі не тільки прогнозувати майбутнє, адаптуючись до обставин, які змінюються, але і конструювати це майбутнє” [Гвишвили Г.В. Есть ли у естествознания альтернатива богу? // Вопросы философии.- 1995.- №2.- С. 46-47]. Логічно продовжуючи запропоновану тезу, можна вести мову про те, що есхатологічне очікування з цього часу вже не має вигляду лише персональної надії. Як зазначав свого часу Т.Шіффлот, “воно є виразом покликання світу, вписує його в свою природу” [Chifflet T.-G. Pour un vision chretienne de l'Histoire // Signes des Temps.- Juillet.- 1960.- P. 4].

У цьому контексті стає зрозумілим, чому власне Тейяр наполягає на тому, що завершення гомінізації в ультрарефлексії є необхідною попередньою умовою її обожнення. Але коли йдеться про необхідність, то вона не означає *достатності*: дозрівання землі не є винятковою причиною Другого Пришествя Христа, яке здійснюється у Тейяра одночасно з діяльністю Бога. Ісус – це виявлення Бога у Всесвіті. Тому умовою Другого Пришествя є неухильне *зростання* присутності Христа у цьому світі. Однак тут у Тейяра виникає логічна складність, оскільки все *нове*, яке є необхідним атрибутом становлення, виникає *через перервність*, а для Тейяра було дуже важливим показати неперервність між “тут” і “по той бік”, між історичним і трансцендентним. Як зазначає А.Ліннель, Тейяр безпосередньо опікувався проблемою перервності-неперервності ланцюга [Ligneul F. La Fin de l'Histoire//Revue Teilhard de Chardin.- 1964.- №20-21.- P. 37]. Здається, що пунктом перервності є у Тейяра початок Христоргенезу. Починаючи з цього порогу, сам аспект становлення, врешті-решт, стає не так виразно помітним і буття

влаштує себе у всій своїй повноті. А такі поняття як “повернення” свідомості і “екстаз”, які Тейяр вживає для визначення цільової “метаморфози”, вважаємо як такі, що підказані йому самою психічною природою мети.

Конструюючи поняття Універсуму, Тейяр має справу зі світом, який виступає дійсним об’єктом в його свідомості. Універсум – це не просто те, що його оточує, а певна сукупність явищ, яка ним пережита і синтезована в систему знання. І як система знання, цей Універсум має певну доцільність, яка визначає, в свою чергу, очевидність і природність якогось відповідного відношення до дійсності. “Світ доцільний для свідомості з точки зору фундаментальної умови, практично-духовним чином нами повсюди покладеної, – можливості відтворювати життя і культуру” [Лой А.Н. Сознание как предмет теории познания.- К.,1988.- С. 49]. Саме в такому ключі і розмірковує Тейяр про світ у вигляді “перевернутої” свідомості, як викидання внутрішнього життя, екстаз ...”[Дух] не є подібним до нас, як до тих, які собі ламають голову заради знання того, як величезна матеріальність універсуму може коли-небудь зникнути. Достатньо того, що дух себе перевертає, що він змінює зону, від чого безпосередньо змінюється образ світу” [Teilhard de Chardin P. Science et Charist.- Paris, 1965.- P. 113]. Стійкість Універсуму забезпечена гнучкими конструкціями Духу. У такий спосіб Тейяр полишає площину астро-психічних тлумачень. Дійсно, духовна еволюція нашої планети, поза сумнівом, отримує завершення “швидше через психічне зрощення, міркує вчений, ніж астральне. Можливо, що це щось подібне до смерті. Але це завершення буде дійсним звільненням за межами історичного плану і екстазом в Бозі” [Teilhard de Chardin P. L'énergie Humain.- Paris, 1962.- P. 37; Teilhard de Chardin P. L'avenir de l'Homme.- Paris, 1959.- P. 150].

Усе це є результатом, а краще, як каже Тейяр, останнім із результатів [Teilhard de Chardin P. L'avenir de l'Homme.- Paris, 1959.- P. 156] процесу комплексифікації і його “усвідомлення”. Якщо формальним результатом цього процесу на різних ступенях є дух, то і його завершенням може бути тільки дух. Якщо він прогресує в *центрації* (кожна людина є центром Божественного середовища), то його завершенням стає “гіперцентрація” [Там само.- P. 156]. Як тільки творення досягає того ступеня “пароксизму в своїй здатності до об’єднання”, то “Христос, посвячуючи, негайно проявляє себе, як спалах, у надрах множинного світу” [Teilhard de Chardin P. Science et Christ.- Paris, 1965.- P. 113]. Він і є проявом цього суттєвого стрибка, – проявом перерви у становленні. При виході із нього “монади спрямовуються до

того місця, в якому тотальне дозрівання речей і неминуча незворотність всієї історії світу мають невідворотну призначеність” [Там само.- Р. 113]. За своєю природою цей стрибок у Тейяра є елементом діалектичного руху історії. Монади приходять на нову онтологічну площину, долаючи свою центрацію, виходячи за межі полюсу, в якому завершено попередній ступінь розвитку, заради центрації на новому полюсі. Крок історичного у трансцендентне здійснюється у відповідності до закономірностей еволютивного руху: на етапі завершення людство полишає іманентні йому власне людські опори, оскільки вони не є достатніми для поляризації здатності пароксимального об’єднання, і досягає свого Гіперцентра у Христі одним гігантським стрибком, – “наближаючись до Абсолюту не в подорожі, а в екстазі” [Teilhard de Chardin P. *L'énergie Humain.*- Paris, 1962.- Р. 184]. Давньогрецькою “екстаз” означало “вихід”, тобто вихід за межі історичного в поле трансцендентного. У Тейярівській моделі історичного поступу приєднання до Омеги не виявляє себе як іманентне зусилля історії. Зрозуміло, що люди мусять набути здібності попадання у свою сутність, але фінальною причиною є притягальна зворотна сила Омеги, Бога, Христа. Тому останнє спонування до мети буде виступати як милість Божа, як дозвіл на рух до Нього.

Ведучи мову про фінальну емердженцію земної мислі в (...) точці Омега, Тейяр відтворює тему св. Павла про Плерому – Повноту, яку він визначає як “цілісність Бога і Світа” [Teilhard de Chardin P. *Science et Christ.*- Paris, 1965.- Р. 114]. У Посланні до коринтян сказано: “А коли Йому все Він упокорить, тоді й Сам Син упокориться Тому, Хто впокорив Йому, щоб Бог був у всьому все” (1 Кор. 15:28). У даному випадку розмірковування Тейяра узгоджуються з Посланням св. Павла. Апостол Павло закликає своїх вірних до того, що їх метою повинна бути “Повнота Бога”, оскільки повинні “пізнати Христову любов, яка перевищує знання, що були (...) наповнені всякою повнотою Божою” (Еф. 3: 19). Ця повнота реалізує себе, коли вона витікає з Бога і сповіщується Христом. Не випадково, що в останній своїй енцикліці “Віра і розум” папа Іван Павло II зазначає, що “фундаментом філософії, що міститься в Біблії, є переконання, що людське життя і світ мають сенс і намагаються до *повноти*, яка здійснюється в Ісусі Христі” [Іоанн Павел II. *Вера и разум.*- М.,1999.- С. 112]. Повнота Христа сповіщується Церкві, повнота якої, у свою чергу, розповсюджується серед всіх вірних, зосереджених на одній точці і на одному унікальному моменті. Не випадково, в свій час Фома Аквінський, характеризуючи сутність плеромізації людського буття, зазначав, що “повнота людського буття вимагає, щоб (людина)

була деяким чином складена із душі і тіла і володіла всіма здібностями і знаряддями для пізнання і руху [Аквинський Ф. Сумма Теології I-II // Вопросы философии.- 1997.- №9.- С. 164]. За цих умов буде логічним і те, що Бог – це все у всьому. Історичне зникає в трансцендентному, і історичне більше не буде становленням. Воно є лише буттям. Унікальна форма буття – повнота Бога - Світ – екзистує “по той бік” історії. Це буття, в якому елементи, зберігаючи свою персоніфікованість, несуть себе до кінця, конституюючи, таким чином, лише єдину сутність.

Тейяр радить забезпечити і прискорити “завершення Божественного середовища” [Тейяр де Шарден П. Божественная среда.- М., 1994.- С. 166] за допомогою “напруженого, колективно-діяльного очікування Кінця Світу”, так би мовити, “Виходу для Світу” [Там само]. І тут, по правді кажучи, справа не в повчальній пораді. Хоча очікування було психологічною слабкістю перших християн, яке виступає і як християнська функція, у Тейяра воно є і останнім словом в тексті бачення історії, але, разом з тим, і першим словом його етики як системи практичного відношення людини до дійсності.

Не важко побачити, що метою дослідження філософії історії, яку ставить Тейяр, подібна і до мети, яку ставив в свій час перед метафізикою Фома Аквінський – рух розумних істот до Бога. Саме такий рух визнається проявом життя, а Бог – джерелом цього життя. “Це, поза сумнівом, дослідження Бога як він явлений нам у вірі і людській поведінці, – наголошує В.Гертих, – а не просто виправдання дій. Це теологічне, а не філософське дослідження” [Гертых В. Свобода и моральный закон у Фомы Аквинского // Вопросы философии.- 1994.- №1.- С. 185]. З іншого боку, проблема, поставлена Тейяром, стане більш зрозумілою, якщо ми зробимо спробу поглянути на неї як на спробу зв'язати в одне ціле дані окремих історичних досліджень і створити в такий спосіб всезагальну історію, яка зобразила б розвиток всього людства. Але і така історія, історія як вона представлена Тейяром, також буде мати смисл лише для певного кола людей. Тейяр, створюючи свій концепт історії, сам визначив шкалу системи цінностей, але при цьому передбачав, що цінності, які покладені ним в основу його індивідуального розуміння, кореспондуються із загальнолюдськими цінностями – цінностями, що набули виразу абсолютно значущих.

Будучи не лише природодослідником і філософом, а водночас також і теологом, Тейяр цю систему зобразив як систему зв'язків, по-перше, з самим собою (персоналістська концепція про роль вченого в науці, яка, в принципі, співпадає з ідеями В.Вернадського), по-друге, з народом (ідея християнського колективізму і історичної ролі людського

суспільства), по-третє, зі світом (його еволюційна теорія, на підставі якої і виростає ідея ноосфери) і, нарешті, по-четверте, з Богом (його теодіцея). Тому шлях приходу людини до Бога є і шляхом виявлення людиною своєї повноти. І тут з'ясовується ще одна важлива особливість Тейярівського розуміння Універсуму, яка полягає в тому, що прослідковуючи особливості пізнання дійсного у всіх його проявах окремими науками, він намагається представити пізнаване в принципах всезагальної мети і, таким чином, як дійсно завершене ціле. Тому цінності, які вводяться ним у доповнення до вже існуючих, за своїм значенням виходять за межі будь-якого часу, оскільки ставиться питання про відношення часового буття до життя вічного. В свою чергу, "... проблема вічності, – зазначає Г.Ріккерт, – повинна ставитися як проблема цінності. Тоді і з'ясовується, як "окаменілість" позачасової значимості може узгоджуватися з "рухомістю" живого часового життя. Одна – позачасова значимість – не тільки не виключає інше – часове життя, – але і те і інше зв'язані одне з одним в *осмисленому житті*" [Ріккерт Г. Науки о природе и науки о культуре. - М., 1998. - С. 340].

Зазначимо, що вся Тейярівська концепція історії з самого початку, в сенсі історичності або історичної свідомості, була зорієнтована, нагадаймо це, на дію, або, як каже Тейяр, на енергетику, яка й розглядається як двигун всього.

Тейяр де Шарден як природодослідник, метафізик і теолог побачив, що і наука, і метафізика, і теологія, при всій їх самостійній привабливості і внутрішній послідовності, вирішують окремо взяте поставлене для себе завдання. При цьому, природознавство позитивно відповідає лише на запитання "як?", але, не маючи вагомих інструментів, осторонь залишає питання "чому?". Тому, синтезуючи воедино наявні результати природознавства, метафізики і теології, конструюючи свій концепт історії, Тейяр робить спробу відповісти на питання: як і чому виникло й еволюціонувало життя, як і завдяки чому виникає і розвивається людина і що є метою людського буття, а отже й історії. Зрозуміло, що есхатологічна модель мети історії у Тейяра, як і будь-яка модель, гіпотетична і віртуальна, а її верифікація неможлива. Ступінь довіри залежить від характеру обґрунтування, яке у Тейяра, на жаль, грішить протиріччями, конкурентноздатності у порівнянні з іншими концепціями та світоглядними засадами читача.

Тейярівська модель викликає широку прихильність, оскільки приводить спокушену і занепокоєну природничонауковим пошуком душу до Божественної надії і спокою та вказує спосіб їх досягнення –

шляхом поєднання з Христом, а тому варта уваги у наш час пошуку духовного орієнтування людства.

*Л.Виговський** (м. Хмельницький)

СИСТЕМА ФУНКЦІОНАЛЬНОСТІ РЕЛІГІЇ ТА РІВНІ ЇЇ ВИЯВУ**

Сьогодні у суспільному житті релігія, без сумніву, постає важливим фактором соціальної взаємодії людей, який може суттєво впливати на процес стабілізації чи дестабілізації суспільства, зумовлювати напрям його розвитку. Більша частина населення нашої країни, як свідчать конкретно-соціологічні дослідження, розглядає знання про функціонування релігії та принципи організації її інституалізованих форм як суспільно-значимі і необхідні для них.

Проблема функціональності релігії, механізм її реалізації завжди цікавили релігієзнавців. Ця тематика тією чи іншою мірою була об'єктом дослідження В.Гараджі, Ю.Левади, М.Пісманика, О.Сухова, Д.Угриновича, М.Яблокова. Значний внесок в розвиток цього питання внесли українські релігієзнавці М.Бабій, М.Закович, А.Колодний, Б.Лобовик, Л.Филипович та інші. Проте система функціональності релігії ще не була темою окремого дослідження.

Аналіз застосування поняття “функції релігії” свідчить, що на сьогоднішній день в релігієзнавстві відсутній єдиний підхід до його розуміння. Багатоманітні підходи в релігієзнавчій літературі можна звести до того, що в кінцевому підсумку під функцією релігії розуміється або соціальне призначення релігії, або направлений релігійний вплив на суспільні відносини, або і те й інше разом взяті.

Останнє зумовлене тим, що як соціальне призначення, так і напрями її впливу на суспільні відносини взяті окремо, не вичерпують собою поняття “функції релігії”. Якщо під функцією релігії розуміти тільки її соціальне призначення, то в цьому випадку дане поняття буде носити занадто загальний характер. При розумінні функції релігії тільки як певного напрямку релігійного впливу на суспільні відносини втрачаються деякі моменти тієї дії. В цьому зв'язку варто звернути увагу

* Виговський Л.А. – кандидат філософських наук, доцент кафедри філософії та політології Хмельницького інституту регіонального управління та права.

** © Виговський Л.А., 2003

на недоцільність ототожнення або протиставлення напрямів релігійного впливу соціальному призначенні релігії і навпаки.

Поняття “функції релігії” повинне охоплювати водночас як і призначення релігії, так і зумовлений з цього напряму вплив її на конкретні суспільні відносини. Тому, розглядаючи зміст певної функції релігії, слід мати на увазі зв'язок призначення релігії з напрямками її впливу.

“Поняття “функціонування”, “функції”, “функціональність”, - зазначає М.Бабій, - постають суттєвими елементами характеристики релігії як суспільного феномену і перебувають у тісному зв'язку і взаємозумовленості. Однак кожне з них має свій конкретний зміст, свою структуру, своє, образно кажучи, “предметне поле” вияву і реалізації” [Бабій М. Функціональність як сутнісна характеристика релігії // Академічне релігієзнавство.- К., 2000.- С. 554].

Варто зауважити, що в плані співвідношення терміни “функції релігії” і “функціональність релігії” є досить близькими, певним чином навіть тотожними за змістом, але поняттями, котрі не співпадають за обсягом. Іншими словами, вони розкривають один і той же зміст поняття, але з різних позицій. “Функціональність релігії в її філософсько-соціологічній експлікації, - пише М.Бабій, - можна розглядати як певну якісну визначеність, що характеризує іманентні цьому суспільному феномену здатність і можливості (внутрішні і інституційні) задовольнити специфічні духовні, життєві потреби людини, релігійних спільнот, соціуму, і які на практиці реалізуються через інтегративну сукупність конкретних функцій” [Там само.- С. 555].

Поняття “функції релігії” розкриває форми, способи, напрями, рівень впливу релігії на суспільство і особистість. В той же час, виступаючи виявом іманентних властивостей сутності релігії, її функції не можуть зводитися до них і не є їх простою “проекцією”. Тому не варто механічно пов'язувати функції і сутність релігії, оскільки явище завжди має елемент незалежності від сутності.

Функціональність релігії, по-перше, характеризує такий напрямок впливу релігії на суспільні відносини, потреба в здійсненні якого зумовлюється історичною необхідністю її існування як соціального явища (запровадження, регулювання і охорона певного виду суспільних відносин).

По-друге, функціональність релігії виражає найбільш суттєві, головні риси самої релігії і направлена на реалізацію завдань, котрі стоять перед нею на певній стадії її розвитку.

По-третє, функціональність релігії, як правило, представляє напрям активної дії релігії, котра упорядковує певний вид соціальних відносин. Тому одним із важливих ознак функцій релігії є їх системність і динамізм.

По-четверте, необхідною ознакою функціональності релігії на суспільному рівні є стабільність, концептуальність, конкретний час дії. Про постійний характер функціональності релігії можна говорити в тому плані, що вона постійно притаманна релігії. Але це зовсім не означає, що незмінним лишається механізм і форми її здійснення, котрі змінюються і розвиваються у відповідності з потребами конкретно-історичного суспільства.

З метою чіткого усвідомлення змісту поняття “функціональність релігії” необхідно з’ясувати різницю між близькими за змістом з нею поняттями “роль релігії” і “функціональність релігії”. Поняття “роль релігії” розкриває значення релігії в житті людини і суспільства на певних етапах їх розвитку. Відповідаючи на питання, яка була (чи буде) роль релігії в розвитку того чи іншого суспільства, з необхідністю доведеться звернутись до з’ясування здійснюваних релігією функцій, котрі якраз і характеризують соціальне значення релігії. Тому поняття “роль релігії” є більш загальним до поняття “функції релігії”. Саме в цьому фіксується їх різниця.

Поняття “функціонування релігії” відображає механізм дії релігії в конкретно-історичній соціальній системі. Якщо “функції релігії” є збірним поняттям в тому плані, що воно відображає не тільки сьогоденне і майбутнє релігії, то “функціонування релігії” відображає дію релігії зараз (звичайно, за умови, що інше спеціально не обумовлене).

Оскільки на практиці досліджувані процеси і явища носять системний характер, то і їх виявлення повинне носити системний підхід. Системність виявляється у всіх сферах і на будь-яких рівнях об’єктивного світу. Системою виступає сукупність визначених елементів, між якими існує закономірний зв’язок чи взаємодія. Через те системою може виступати будь-який предмет чи явище реальності, які складаються з реально виділених частин, організаційно поєднаних в єдине ціле.

Розгляд функціональності релігії як єдиної цілісної системи дозволяє упорядкувати знання окремих функцій релігії, знайти критерій, на основі якого їх можна згрупувати. Такий аналіз дозволяє повніше зрозуміти зміст кожної функції, проникнути в їх сутність. Адже загальновідомо, що можливості пізнання є малоефективними, якщо воно обмежується рівнем одиничності, якщо за окремими елементами воно не прагне виявити систему.

Справа ще і в тому, що в реальному житті функції релігії не існують ізольовано одна від іншої. Вони змістовно тісно взаємопов'язані між собою, в процесі реалізації можуть набувати взаємодоповнюючих форм, доповнювати або підсилювати одна іншу. Через те жодна із функцій не може бути достатньо з'ясована без врахування її взаємодії з іншими функціями, тобто без вивчення її взаємодії в системі функціональності.

Система функціональності релігії, як вже зазначалося, являє собою складне, багаторівневе утворення. Тому є потреба розрізняти функцію релігії як цілого і функції цього цілого. “Співвідношення між цими рівнями, - зазначає Л.Филипович, - підпорядковується загально філософським закономірностям між загальним (суспільством), особливим (етнос) і одиничним (індивід)” [Филипович Л.О. Етнологія релігії.- К., 2000.- С. 76]. Функціональність релігії на цих рівнях має специфіку свого виразу як у змісті, так і у формі.

Питання про співвідношення у загальній системі функції релігії має важливе значення, оскільки її структурним елементам притаманні функції, які мають відому специфіку, зумовлену предметом і методом регулювання даних елементів і їх призначенням в релігійному комплексі. В даній системі та чи інша функція релігії (чи їх сукупність) може більшою чи меншою мірою конкретизуватися функціями більш низького рівня. Крім того, потрібно мати на увазі те, що загальні функції релігії не охоплюються (і не можуть охопити) всієї багатоманітності конкретних форм і шляхів впливу релігії на всю гамму суспільних відносин. Вони можуть “деталізуватися” в дії інших груп функцій релігії.

Складність самої системи функцій релігії, багатоманітність їх виявів зумовив неоднозначний підхід до розуміння їх сутності. В релігієзнавстві з цього питання в загальному склалися два підходи. Так, представники першого в системі функціональності релігії намагаються знайти, виявити “специфічно релігійну функцію”. Зокрема, відомий релігієзнавець Д.Угринович вважає, що такою є ілюзорно-компенсаторна функція. Представники другого підходу, наприклад, О.Сухов, стверджує, що всі функції релігії носять “специфічний характер”. З точки зору М.Яблокова останній підхід є більш переконливим, оскільки шукає не специфічні для релігії функції, а специфіку виконання релігією тих чи інших соціальних функцій, котрі зумовлені потребами суспільства, соціальних груп та індивідів [Див.: Яблоков Н.И. Социология религии.- М., 1999].

Зрозуміло, що в системі функціональності релігії за ступенем впливу на людину і суспільство можна виокремити основні і неосновні

функції. Основні функції – це найбільш загальні, найважливіші напрями впливу релігії на особистість, людські спільноти та структурні елементи суспільства. До них більшість релігієзнавців відносять світоглядну, компенсаційну, регулятивну, комунікативну, терапевтичну, аксіологічну, культурозберігаючу, етноформуючу та інші [Див.: Релігієзнавчий словник.- К., 1996.- С. 361; Васильєв Л.С. История религий Востока.- М., 1999.- С. 7-8; Релігієзнавство. За ред. В.І. Лубського, В.І. Теремко.- К., 2000.- С. 35-37; Черній А.М. Релігієзнавство.- К., 2003.- С. 49-53.]. При цьому частина дослідників підкреслюють, що зазначені функції не вичерпують всього обсягу соціального виміру релігії. Більше того, в цій системі є й такі функції, які не мають прямого відношення до релігії. “Той чи інший елемент релігії, - пишуть А.Єришев і М.Лукашевич, - може забезпечувати і таку діяльність, яка не стає функцією інших елементів (наприклад, релігійна організація і її різні ланки можуть вести виробничу, екологічну, просвітницьку і іншу діяльність” [Єрьшев А.А., Лукашевич Н.Н. Социология религии – К., 1999.- С. 60]. Таким чином, можна говорити і про неосновні функції релігії, які, будучи складовими структурними частинами основних функцій, являють собою напрям діяльності релігії в більш вузьких сферах суспільного життя, для прикладу, в освіті чи благодійництві. Вони можуть проявлятися епізодично, локально, своєрідно. Звичайно, при цьому не варто забувати, що сам термін “неосновні функції” є досить умовним. По-перше, його вживання правомірно лише постільки, оскільки допомагає відокремити більш широкі за обсягом і загальні за змістом функції релігії. По-друге, в певних суспільствах під впливом тих чи інших чинників неосновна функція на деякий час може стати основною, домінуючою для тих чи інших верств населення. При цьому потрібно не забувати і про те, що функції релігії можуть носити амбівалентний характер, тобто існувати і як дисфункції. “Найважливіше полягає в розумінні того, - зазначає В.Гараджа, - що в різних суспільствах різні релігії виконують неоднакові функції, тобто не можливий універсальний функціоналізм як спроба просто перерахувати функції релігії, котрі вона виконує в будь-якому суспільстві, або ... повинна виконувати [Гараджа В.И. Социология религии.- М., 1995.- С. 102]. При цьому потрібно розглядати конкретно-локальну специфіку складної взаємодії і взаємоопосередкування особистісного, групового і суспільного типів суб'єктів функціонування. Так, для прикладу, релігія може виконувати інтегративну функцію, оскільки об'єднує віруючих однієї конфесії. Водночас їй характерна і дисфункція, котра проявляється в роз'єднанні громадян за конфесійною ознакою. Для ілюстрації достатньо навести приклад Північної Ірландії, де

сутічки католиків з протестантами на релігійному ґрунті часто закінчуються кровопролиттям, а то й смертю.

Розглядаючи систему функцій релігії, потрібно пам'ятати, що вона не є раз і назавжди даним, незмінним утворенням. Зумовлені розвитком суспільства зміни в ньому можуть породжувати і відповідні зміни і в змісті, і у формах реалізації функцій релігії. "Традиціоналізована конфесійна структура, - слушно зауважує А.Колодний, - зазнає помітних змін в процесі розвитку суспільства. Зокрема зростає роль в релігійній системі її віроповчального елементу, спостерігається спрощення культової практики, все більше ієрархізованою стає організація релігійного життя, з'являється велике різноманіття позакультових релігійних об'єднань" [Колодний А.М. Феномен релігії.- К., 1999.- С. 20].

Таким чином, функціональність релігії не може виступати як незалежна змінна, оскільки зумовлюється історично, соціально і конфесійно. Розгляд її функцій в такому контексті дозволяє подолати апологетичність характеристик історичних типів релігій, виявити їх динамічну специфіку і системні відносини в суспільстві. Тому виникнення нових релігій можна розглядати як реакцію на те, що "стара" релігія в умовах об'єктивно трансформованого суспільства більше не здатна задовольняти його нові духовні потреби.

Функціональність релігії певною мірою можна звести до сукупності ролей, котрі релігія виконує щодо спільноти людей. Вона носить соціальний характер життєспрямованості людей, а також визначає або корегує майже всі форми поведінки індивіда, його активності із-за його залежності від соціального оточення. Число функцій релігії досить велике і вони проявляються практично у всіх сферах життя людини та суспільства. Вони не однопорядкові, тому створюють певну ієрархічну структуру.

Всю сукупність функцій релігії, виходячи з соціальної ролі, форм та засобів виявів, можна звести до координаційної та ієрархічної структурованої системи, головними елементами якої є світоглядно-сенсотворяча, соціально-організаційна, ціннісно-регулятивна та комунікативна-трансляційна функції.

Системоутворюючим елементом всієї системи функціональності релігії виступає світоглядно-сенсотворяча функція. Це пояснюється тим, що, при всьому розмаїтті завдань і функцій, релігія тим не менше має досить конкретне призначення, оскільки покликана дати індивіду розуміння сенсу життя. Це реалізується через світогляд, котрий, виступаючи способом духовно-практичного освоєння дійсності людиною, відповідно детермінує соціальну направленість її діяльності. В

цьому плані зазначена функціональність релігії проявляється не тільки в тому, що вона дає людині картину світу, але, як справедливо зауважує А.Єришев, проявляється “перш за все в тому, щоб, завдячуючи цій картині, вона зуміла знайти сенс життя. Саме тому світоглядну функцію релігії ще називають функцією сенсопокладання або функцією значення” [Єришев В.О. Религиоведение.- К., 1999.- С. 45]. Зрозуміло, що саме світогляд зумовлює розуміння сутності сенсу життя індивіда і детермінує його конкретні життєві цілі і тим самим спонукає до діяльності з їх реалізації.

“Світогляд, - зазначає Л.Кривега, - визначає горизонт бачення людиною світу, формує її позицію до всіх життєво важливих моментів її буття. До того ж, позицію не тільки теоретичну, але й практичну, яка визначає не тільки цілі, ідеали і сенс життя життєдіяльності індивіда, але й засоби їх реалізації, а також сам спосіб соціальної активності” [Кривега Л.Д. Світоглядні орієнтації особи в умовах трансформації суспільства.- Харків, 1999.- С. 4]. Таким чином, саме світогляд визначає конкретну життєву програму особистості. Для її реалізації вона змушена відповідно корегувати зміст і форми власної діяльності або, у певних випадках, від деяких відмовитись. Зрештою діяльність людини “визначається сенсом життя, якщо таким є примноження речового багатства, то природно це веде до гіпертрофованого розвитку матеріальних потреб. І навпаки, ставши метою, життя духовний розвиток зумовлює в структурі особистості відповідні потреби” [Коган Л.Н. Цель и смысл жизни.- М., 1984.- С. 223].

Світоглядно-сенсотворяча функція, даючи людині відповідь на питання про сенс життя і цим зумовлюючи зміст її діяльності, надає цілісності й єдності всім елементам системи функціональності релігії, виступає її інтегративним началом. Це пояснюється тим, що вона в ієрархії функцій даної системи провідне місце. Знаходячись у корелятивному зв'язку з іншими функціями системи, вона надає їм відповідної світоглядно-ідейної орієнтації. Тому світоглядно-сенсотворяча функція зумовлює відповідний зміст інших функцій релігії, задає їм відповідну соціальну направленість, яка відповідає інтересам тієї чи іншої конфесії.

Звичайно, при цьому не потрібно забувати, що ступінь впливу цієї функції на складові елементи даної системи носить діалектичний характер. Тому він не однозначний, оскільки і зазначені елементи мають відносну самостійність у певних світоглядних межах. Деякі з них можуть знаходитись під безпосереднім або опосередкованим впливом світоглядно-сенсотворячої функції. Тому світоглядна функція більш

оперативно й активніше впливає на соціально-організаційну функцію, ніж, скажімо, на комунікативно-трансляційну. Саме така відносна самостійність і визначена “відокремленість” елементів в загальній системі функції релігії дозволяє існувати в ній і функціям з різним світоглядним “відтінком”, звичайно, в певних межах. Тому поведінка віруючої людини у певних ситуаціях може не відповідати конфесійним вимогам.

У релігійному світогляді вузловою є проблема усвідомлення власної смертності й умов досягнення безсмертя. Вона вирішується шляхом формування концепції безсмертя людини, що, відповідно, зумовлює і зміст цінностей земного життя. “Ідея смерті, - як зазначає К.Кастанеза, - це єдина річ, яка гартує нам дух” [Кастанеза К. Отдельная реальность.- М., 1991.- С. 42]. Тому основний зміст, наприклад, православної концепції безсмертя полягає в тому, що в дуальній людині душа є безсмертною і буде вічно існувати в потойбічному світі. Але, щоб його досягнути, людина повинна відповідно діяти в земному житті, тобто дотримуватись сукупності релігійних норм, приписів релігійної моралі. Тому релігійний світогляд з точки зору вічності “піднімає” людину над повсякденними турботами, “мирською сусотою”, робить їх другорядними і, відповідно, зумовлює цінність майбутнього потойбічного життя. “Функціональна спроможність релігії, - зазначає О.Бучма, - виходить далеко за межі індивідуальної свідомості, коли постає як стверджуючий дієвий чинник для людської спільності. Саме в такий спосіб релігія набуває суспільного значення” [Бучма О. Людина, суспільство, релігія. Духовні трансформації на зламі тисячоліть // Українське релігієзнавство.- 1999.- №8.- С. 12].

Тому сутність соціально-організуючої функції релігії проявляється в тому, що вона, виступаючи засобом соціалізації людей, є основою забезпечення стабільності суспільства, його постійного відтворення, демаркації (відокремлення) однієї людської спільноти від іншої. Вона інтегрує людей в певні спільноти на різних рівнях (колектив, держава і т.д.). Тому “в процесі розвитку і диференціації суспільства релігія посідає особливо значуще місце в його житті, вона інституалізується і поряд з виконанням своєї первинної функції соціалізації індивіда вирішує завдання легітимації державного ладу, моралі, права” [Релігієзнавство: Предмет, структура, методологія.- К., 1979.- С. 193].

Ціннісно-регулятивна функція релігії виступає як засіб регуляції соціальної поведінки людини через відповідні релігійні норми і цінності,

котрі зумовлюються релігійною картиною світу. На їх основі формуються стабільні взірці взаємодії людей, їх поведінки на мікро- і макрорівнях.

Як вже зазначалось вище, сама система цінностей людини, суспільства зумовлюється розумінням сенсу життя. Тому зумовлена релігійним типом світогляду система цінностей індивіда відображається на всіх сферах його духовної діяльності, об'єднує інші функції відповідними ідейними, етичними та естетичними засобами. Відтак релігійне розуміння цінностей (земних, небесних) виступає джерелом безпосередніх мотивів діяльності віруючої людини, для якої головним виступає мета досягнути спасіння душі в потойбічному світі. Із-за цього для неї пріоритетними є не стільки матеріальні, як духовні цінності, котрі наближають її до Бога і Царства Божого. “Особистісні цінності, - зазначає Л.Чупрій, - відображаються у свідомості у формі ціннісних орієнтацій – найважливіших елементів внутрішньої структури особи, закріплених життєвим досвідом індивіда, всією сукупністю їх переживань і відмежовують значиме, істотне для даної людини від неістотного, не значимого” [Чупрій Л. Релігійні цінності як основа розвитку духовності особистості // Українське релігієзнавство.- 2000.- №13.- С. 35].

Комунікативно-трансляюча функціональність релігії є досить важливою і безпосередньо проявляється в процесі соціалізації, передачі життєвозначимої інформації обміном досвідом, зміцненню зв'язків між членами колективу, конфесії. Спілкування є першою життєвою необхідністю людини обмінюватись з іншими інформацією, співпереживанням, співчуттям, а також самоутвердження в соціальній групі, колективі, суспільстві.

Слід зауважити, що комунікативно-трансляюча функція релігії теж знаходиться в корелятивному зв'язку із світоглядом. Тому релігійний світогляд суттєво впливає як на зміст цієї функції, так і на форму її реалізації. Відтак утвердження цінності спілкування людини з іншою на релігійних засадах дозволяє їй утверджуватись як особистості.

Зрозуміло, що функціональність релігії не підлягає прямому чуттєвому спостереженню. Її не можна зафіксувати за допомогою певних вимірювальних приладів. Це свідчить про те, що ми маємо справу з ідеальністю. Тому дослідження функцій релігії передбачає розгляд суб'єктів їх впливу. В першу чергу, таким суб'єктом виступає конкретна особистість, котра “виступає як соціальний вияв кожної людини, виражений у конкретній і індивідуальній характеристиці” [Філософія. За ред. І.Ф.Надольного.- К., 1997.- С. 407]. Відтак релігія не існує в абстрактній самостійності, а функціонує як “трансформована”, “вплетена” в індивідуально-конкретні потреби, цілі кожної особистості.

Через те можна говорити про функціональний вплив релігії на особистість. Зрозуміло, що особистість існує в першу чергу в суспільних групах, котрі поєднують людей на ґрунті родинних зв'язків (сім'я), місця проживання, професії тощо. Це - мікрорівень, для котрого характерне безпосереднє стійке спілкування членів сім'ї, групи, колективу. Цей рівень є основою формування і вияву групових релігійних уявлень, цінностей та норм поведінки.

Наступний рівень впливу функціональності релігії – макрорівень. Він характеризується ступінню практичного вияву її функціональності в межах великих соціальних груп, етнічних спільностей (племен, народностей, націй), вікових груп (діти, молодь, пенсіонери), об'єднань за статтю (чоловіки, жінки), а також держави. Як бачимо, це багаточисельні об'єднання людей. Саме тому безпосередні особисті контакти тут значно послаблені. Ці спільноти об'єднуються вже не на засадах особистої зацікавленості, а на основі фундаментального інтересу, що зумовлюється певним світоглядом, котрий зумовлений конкретною релігією.

В умовах формування планетарної свідомості людини можна говорити і про новий рівень вияву функціональності релігії – мегарівень. Для нього характерним є перехід до нової соціокультурної реальності в умовах постмодернізму, котрий зумовлює трансформацію традиційного відтворення релігійності.

Звичайно, реалізація функціональності релігії на макро- і мегарівні можлива лише через поєднання з мікрорівнями, оскільки носієм релігійності в першу чергу є конкретна особистість.

Таким чином, функціональність релігії виступає системним явищем, в якому її функції структуровані в координаційну й ієрархічну систему, котра має конфесійну визначеність і направленість, оскільки реалізується через діяльність релігійних інститутів, організацій, віруючих ідей.



КУЛЬТУРОЛОГІЯ РЕЛІГІЇ

О.Луцишина* (м. Київ)

ПУРУША В РІГВЕДІ**

У зв'язку з аналізом давньоіндійських, у даному випадку ригведійських, уявлень про людину необхідним є прояснення слів, якими її позначали. Т.Єлизаренкова, звертаючи увагу на розвинену синонімію ведійської мови, серед низки понять, які мають у Ригведі (далі – РВ) найбільшу кількість синонімів (близько двадцяти), називає поняття “людина” / “чоловік” / “муж” [Єлизаренкова Т.Я. Грамматика ведійського языка.- М., 1982.- С. 41]. Одним з таких слів є *пуруша* (*puruṣa-* та його рівнозначне “метричне подовження” [Grassmann H. Wörterbuch zum Rig-Veda.- Leipzig, 1873.- S. 83-84] *puruṣa-*). Семантика слова *пуруша* у РВ, хоча і не широкоживаного у пам'ятці, має важливе значення в контексті розгляду уявлень про людину як РВ, так і подальших індійських текстів, а також для вивчення формування *пуруші* як одного з основних філософських понять упанішад та школи санх'я.

Сорок років тому один з найавторитетніших дослідників ведійської релігії Я.Гонда писав: “Наше знання і проникнення у ведійську релігію великою мірою також залежать від правильного розуміння значної кількості давніх індійських слів і висловлювань, багато з яких, незважаючи на їх обговорення протягом майже століття, досі не були задовільно досліджені” [Gonda J. The Vision of the Vedic Poets.- The Hague, 1963.- С. 9]. Наприкінці нашого століття такий висновок був зроблений і Дж.Гарднером [Chapter 1-a. Previous Studies // Gardner J. The Vedavid Database and Dissertation on the Developing Terminology for the Self in Vedic India.- The University of Iowa, 1998.- <http://vedavid.org/diss>], який, подібно до Я.Гонди, зробив цінний внесок у прояснення низки важливих для осягнення ведійської релігії слів. Вищесказане стосується і

* Луцишина О.А. – аспірантка кафедри філософії та релігієзнавства Національного університету “Києво-Могилянська академія”.

** © Луцишина О.А., 2003

слова *пуруша*. Попри “величезну бібліографію” до “Пуруша-сукти” X, 90, про яку ще у першій половині століття згадує Н.Браун [The Sources and Nature of *Puruṣa* in the *Puruṣasūkta* // Brown N.W. India and Indology. Collected Works.- Without place, without year.- P. 5], досі існує брак досліджень, пов’язаних з ретельним і неупередженим дослідженням семантики даного слова у різних ведійських текстах, зокрема у РВ. Щоправда, Дж.Гарднер у вищенаведеному місці своєї дисертації згадує дослідження Т.Сахоти “Розвиток концепції пуруші” (1956), присвячене семантиці *пуруші* у ведійських текстах, яке доступне лише японською мовою у рукописному варіанті в Університеті Кіото і яке сам Дж.Гарднер не мав можливості вивчити. Істотним щодо розгляду значень *пуруші* у Рігведі є набуток Дж.Гарднера, який звернув увагу на дане питання, запропонував методологію прискіпливого аналізу всіх контекстів постання слова зі врахуванням внутрішньої хронології джерела, а також зробив кроки у напрямі дослідження *пуруші* разом з низкою інших слів РВ, що стосуються “самості (self)”.

Отже, проаналізуємо семантику *пуруші* у РВ. На відміну від Дж.Гарднера, наш розгляд, хоча і стислий, претендує на вичерпний перелік та врахування всіх випадків постання *пуруші*, включаючи й похідні та складні слова, утворені за його участю. Для пошуку контекстів вживання необхідних слів використано робочу електронну версію метричного реконструйованого тексту РВ Б.Ван Нутена та Г.Голланда [http://www.people.fas.harvard.edu/~witzel/onlineRV.html].

Слово *пуруша* (чоловічий рід), не враховуючи складних і похідних від нього слів, а також жіночого роду *пuruṣā* -, трапляється у РВ 16 разів. Майже всі вони – у найпізнішій X мандалі, причому 9 – у знаменитій “Пуруша-сукті” X, 90 (вірші 1, 2, 3, 4, 5, 6, 7, 11, 15), 4 – у віршах 4, 5, 8, 17 гімну X, 97, також 2 рази – у X, 51, 8 та X, 165, 3 і лише 1 раз – у фамільній VII мандалі (VII, 104, 15). Крім того, у VII, 102, 2 вжито жіночий рід *пuruṣā* -, що, як свідчить контекст, означає “жінка”, хоча звичайний для РВ чоловічий рід даного слова, на наш погляд, не пов’язаний з називанням певної статі.

Варті розгляду і випадки слова *пуруша* у складних словах *pūruṣa aghná-* (“який вбиває людей”, “вбивчий для людини” – I, 114, 10) й *āpūruṣa aghna-* (“який не вбиває людей” – I, 133, 6), *pūruṣā d-* (“той, що з’їдає людей” – X, 27, 22), *apūruṣā-* (“позбавлений людини”, “не-людина” – X, 155, 3) а також деривати від слова *пуруша*. Ці деривати – прикметник *paūruṣa eya(ṭi)-* (“той, що стосується людини”, “людський” – VII, 4, 3; VIII, 71, 2; X, 87, 16), субстантивований прикметник *пuruṣayá-* (“людина”, “людський” – VII, 29, 4) та слова найбільшого для нас інтересу – три

іменники жіночого роду з абстрактним значенням “людськість” (*пурушість*): *puruṣ átā* (VII, 57, 4; VII, 75, 8; X, 15, 6), *puruṣ atvātā* / *pūruṣ atvātā* (IV, 54, 3; V, 48, 5), *puruṣ atr*□ (III, 33, 8; IV, 12, 4). Три вказані іменники виконують прислівникову функцію орудного відмінку та означають “у людський спосіб” / “згідно з людськістю (*пурушістю*)” / “внаслідок людськості (людської природи)” (IV, 12, 4; IV, 54, 3; V, 48, 5; VII, 57, 4; X, 15, 6) або “серед людей” (III, 33, 8; VII, 75, 8). Творення іменників з абстрактним значенням відрізняє слово *пуруша* від інших слів на позначення людини (*mānu(s)-, mānavá-, mānuṣ a-, m□nuṣ a-, manuṣ ya-, jāna-, jantú-, n□-, nárya-, āyú-, mártā-, mártya-, dvipád-* тощо), а контексти з такими іменниками, особливо у першому з двох вказаних смислів, проливають світло на те, що розуміли під *пурушістю* / людськістю автори РВ.

Спочатку розберемо контексти слова *пуруша* поза “Пуруша-суктою” X, 90, оскільки вживання у “Пуруша-сукті” та за її межами демонструють дві неоднакові смислові лінії.

Перед тим, як перейти до дериватів з абстрактним значенням, торкнемося випадків *пуруші* як окремого слова, у складних словах *pūruṣ aghná-, āpūruṣ aghna-, pūruṣ □d-, apūruṣ á-*, а також прикметника *paíruṣ eya-* та субстантивованого прикметника *puruṣ yá-*. Приклади у нижченаведеному абзаці розташовано згідно з внутрішньою хронологією РВ.

Навряд чи можна не помітити подібності контекстів постання *пуруші* та похідних від нього слів поза “Пуруша-суктою”. *Пуруша* є вразливий, тендітний, слабкий, піддатний хворобам, смерті, *пуруша* потребує внаслідок цього захисту, милості й сприяння з боку богів. Так, у VII, 29, 4 риші, жадаючи опіки з боку Індри, нагадує йому, що і колишні риші, яким сприяв Індра, також були людьми (*puruṣ yá-*). У I, 133, 6 бажають, щоби Індра, долаючи ворогів, стосовно жертвувачів, що до нього звертаються, був такий, “який не вбиває людей” (*āpūruṣ aghna-*). “Термін життя” (□*yu-*) *пуруші* можна “спалити” (-*tap-*) (VII, 104, 15). Бог Рудра володіє зброєю, яка вбиває людей (*pūruṣ aghná-*), при цьому просять його милості, прихильності, заступництва та захисту (I, 114, 10). До Агні та інших богів звертаються по захист від “гніву людського” (*manu- paíruṣ eya-*), оскільки гнів людини / *пуруші* не має влади над богами (VIII, 71, 2). У X, 27, 22 йдеться про птахів-стріли, “які з’їдають людей” (*pūruṣ □d-*), а у X, 87, 16 – про людську плоть (*paíruṣ eya- kravís-*), якою “намашується” (*samañj-*) “чаклун” (*yātudh□na-*). *Пуруша* потребує вилікування від хвороби (X, 97, 4, 5, 8, 17). Відвертаючи відьму від людей-ведійців, закликають її схопитися за

шматок дерева, “позбавлений людини” (*apūruṣ á-*) (X, 155, 3), щоби вона не нашкодила людям. У X, 165, 3 прагнуть, щоби *пурушу* оминула зброя.

Винятками є VII, 4, 3, де смертні (*márta-*) “захопили” (*-g bh-*) Агні і він змирився з цим “людським захватом” (*g bh- páruṣ eya-*), та X, 51, 8, де Агні за повернення на службу жерця-готара вимагає для себе “жир вод та *пурушу* рослин” (*gh táṃ cāp m páruṣ aṃ cáuṣ adhīnām*) (РВ цитовано за виданням Т.Ауфрехта [Aufrecht Th. Die Hymnen des Rigveda: In 2 T.- T. 1, 2.- Berlin, 1955]). Що стосується останнього вірша, переконливою є трактовка Т.Єлізаренкової: Агні хоче дістати “найголовніше, що складає квінтесенцію даної субстанції”, тобто *пуруша* тут – “та життєва сила, яку мають рослини”, на подобу як жир – квінтесенція вод [Примечания // Ригведа. Мандалы IX- X / Издание подготовила Т.Я. Елизаренкова.- М., 1999.- С. 456] (див., наприклад, IV, 58, 5, 11). Схоже значення слова *пуруша* у цьому вірші подають і класичні покажчики до РВ Г. Грассманна [Grassmann H. Wörterbuch zum Rig-Veda.- S. 833] та К.Гельднера [Geldner K.F. Der Rigveda in Auswahl.- Ersten Teil. Glossar.- Stuttgart, 1907.- S. 112]. Щодо випадку жіночого роду даного слова у VII, 102, 2, то його важко віднести до винятку чи правила. Сказано, що бог Парджанья “створює зародок у рослин, корів, скакунів, жінок (*puruṣ -*)” (*gárbham óṣ adhīnām gávām k ṇóti árvatām ... puruṣ ṇām*). Дж.Гарднер висловлює неоднозначну позицію при поясненні даного вірша. Він пише, що вірш VII, 102, 2 є винятком лише “певною мірою”, що “*púruṣ a-* у цьому випадку стосується сфери смертних (mortal realm), потомство якої уможлиблює милість Парджаньї” [Chapter 4- k. Ātmán and púruṣ a // Gardner J. The Vedavid Database and Dissertation...]. Якщо вже йшлося про винятки, зарахуємо сюди також два випадки постання дериватів *puruṣ atr* (III, 33, 8), *puruṣ átā* (VII, 75, 8), коли вони означають “серед людей”, не маючи вищевказаних очевидних конотацій слабкості *пуруші*.

Особливий інтерес становлять абстрактні іменники *puruṣ átā*, *puruṣ atvātā* / *pūruṣ atvātā*, *puruṣ atr*, вжиті у сенсі “у людський спосіб” / “згідно з людськістю” / “внаслідок людськості”. До поміченої нами вразливості життя *пуруші*, кволості *пуруші* порівняно з богами та потреби захисту з їхнього боку, дані деривати, підтверджуючи все сказане, додають також слабкості, пов’язані з піддатністю *пуруші* гріху / помилці (*gas-*, *éna-*) (IV, 54, 3; VII, 57, 4; X, 15, 6), з його незнанням (*ná ... vidma* – “ми не знаємо...”) (V, 48, 5), нерозсудливістю (*ácitti-*) (IV, 12, 4; IV, 54, 3), недостатньою силою волі (*dīná- dáḱṣ a-*) (IV, 54, 3). Причому за допомогою цих трьох іменників (*puruṣ átā*, *puruṣ atvātā* / *pūruṣ atvātā*, *puruṣ atr*) виражено думку про те, що перелічені властивості закладені в

самій *пурушоті* (людськості / людській природі). Для ілюстрації наведемо кілька таких контекстів.

IV, 12, 4:

Якщо навіть згідно з людською природою (*puruṣ atr*) щодо тебе, о найбільш юний, через нерозсудливість (*ácitti-*) ми здійснили якийсь гріх (*gas-*),

Зроби-но нас перед Адіті безгрішними, розв'язи провини (*énaś-*) з усіх боків, о Агні! [Гріх уявляли у вигляді затягнутої на грішнику петлі, яку просили “розв'язати” (*-śrath-*, *-viśrath-*) – О. Л.].

yác cid dhī te puruṣ atr yaviṣ ṭ h cītibhīś cak m kác cid gaḥ

/

k dh ṣ v àditer ánāgān vy énáṁbi śisratho viṣ vag agne //

VII, 57, 4:

Нехай ця ваша стріла, Марути, буде осторонь, якщо внаслідок людської природи (*puruṣ átā*) ми здійснюємо проти вас гріх (*gas-*)!

Хай не підпадемо ми під ту вашу [стрілу], о гідні жертвоприношень! Для нас хай буде ваша найсприятливіша прихильність!

*dhak s vo maruto didyúd astu yád va gaḥ puruṣ átā kārāma |
m vas tásyām ápi bhūmā yajatrā asmé vo astu sumatís cániṣ ṭ hā //*

X, 15, 6 c-d:

Не зашкодьте нам чимось, отці, якщо проти вас ми здійснили гріх (*gas-*) через людську природу!

m hiṁiṣ ṭ a pitarah kēna cin no yád va gaḥ puruṣ átā kārāma //

Слово *пуруша* застосовується до тих, хто належить до ведійської спільноти, проте підкреслюється не успішність адепта, як у більшості контекстів інших слів на позначення людини (зокрема утворених від –*tan-*, слів *jána-*, *āyú-*, *n-*), а слабкість, здатність помилятися та потреба у захисті. Оскільки РВ зосереджена навколо підтримки людей богами, конотації слабкості людини перед богами мають і інші слова на позначення людини (особливо *márta-*, *mártya-*), а не тільки *пуруша* (див., зокрема, яскравий приклад з *manuṣ ya-* VII, 89, 5). Проте у контекстах слова *пуруша* ці конотації є водночас виразними й повторюваними майже в усіх випадках його постання, а також супроводжуваними неодноразовою експлікацією погляду про людськість (*пурушість*) як причину слабкості. На відміну від Дж.Гарднера, який вважає, що з пізніших частин РВ “слабкість (*frailty*) людини є очевидною тільки у РВ X, 15, 6 b, причому цей вірш ... є прямою цитатою VII, 57, 4b” [Chapter 5-1. *Puruṣ a // Gardner J. The Vedavid Database and Dissertation...*], ми не помітили значної різниці між вживаннями *пуруші* у фамільних мандалах

та пізніших частинах РВ. Ця слабкість є очевидною і в I, 114, 10; I, 133, 6; VIII, 71, 2; X, 15, 6; X, 27, 22; X, 87, 16; X, 97, 4, 5, 8, 17; X, 155, 3.

Отже, зі словом *пуруша* у РВ окреслюється уявлення про людину як слабку, вразливу й стражденну істоту, яка шукає підтримки та захисту. Таке бачення людини розвиватиметься разом з поширенням слова *пуруша* впродовж ведійської традиції, становлячи згодом невід’ємну компоненту доктрини упанішад та різних напрямів індійської думки про звільнення від обмеженості, стражденності.

Тепер звернемося до слова *пуруша* у “Пуруша-сукті” X, 90, де воно трапляється 9 разів, що становить понад половину вживань *пуруші* поза складними словами та дериватами. Цей один з найбільш “живих” і зараз в Індії гімнів РВ [Raja C.K. Poet-philosophers of the RV: Vedic and Pre-Vedic.- Madras, 1963.- P. 231] завжди привертав увагу дослідників (серед яких чимало носіїв традиції), породжуючи різноманітні інтерпретації. Г.Грассманн пояснює це слово: “пралюдина (Urmensch), з якої розгортається світ” [Grassmann H. Wörterbuch zum Rig-Veda.- S. 844, 833]. К.Гельднер подає: “праіндивідуум (Urindividuum), мікрокосмос та макрокосмос водночас, персоніфікація універсуму” [Geldner K. F. Der Rigveda in Auswahl.- Ersten Teil. Glossar.- S. 112]. Т. Єлизаренкова залишає у X, 90 слово *пуруша* без перекладу [Ригведа. Мандалы IX-X / Издание подготовила Т.Я.Елизаренкова.- М., 1999.- С. 235-236], Раджа витлумачує “Особа (Person)” [Raja C.K. The Quintessence of the Rigveda.- Bombay, 1964.- P. 105; Raja C.K. Poet-Philosophers of the RV: Vedic and Pre-Vedic.- P. 231-242], Н. Браун – “Чоловік (Male)” [The Sources and Nature of P^{ru}ṣa in the Puruṣasūkta // Brown N. W. India and Indology. Collected Works.- P. 5; Theories of Creation in the Ṛg Veda // Ibid.- P. 44], Т.Гопкінс – “світова Людина або первісна Особа (cosmic Man or primal Person)” [Hopkins T.J. The Hindu Religious Tradition.- Encino, 1971.- P. 22], С.Дасгупта – “Людина (Man)” [Dasgupta S.A History of Indian Philosophy: In 5 Vol.: V.1.- Delhi, 1952.- P. 24], С.Данге – “первісна Людина (primeval Man)” [Dange S.A. Divine Hymns and Ancient Thought.- Vol. 1.- Rgveda Hymns and Ancient Thought.- N. Delhi: NAVRANG, 1992.- P. 254] тощо.

Згідно з “Пуруша-суктою”, світ походить з *Пуруші* – істоти, позначеної тим самим словом, що й люди в інших гімнах. *Пуруша* має й ніби певні ознаки людини: рот (*múkha-*), руки (*bāhú-*), стегна (*ūrú-*), ступні (*pád-*), дух-розум (*mánas-*), око (*cákṣu-*), дихання (*prāṇá-*), вухо (*śrótra-*), пуп (*nābhi-*), голову (*śíras-*) (X, 90, 11-14). Однак *Пуруші* притаманні також риси божеств: множинні частини тіла (він є “тисячоголовий” (*sahasraśīrṣan-*), “тисячоокий” (*sahasrākṣá-*), “тисячоногий” (*sahasrapad-*) (X, 90, 1) (про множинні частини тіла як ознаки божеств

див. статтю Д. Срінівасан [Srinivasan D. The Religious Significance of Multiple Bodily Parts to Denote the Divine: Findings from the RV.- Asiatische Studien.- 1975.- # XXIX, 2.- P. 137-179]), велич (*mahimán-*), гігантські розміри, які становлять всесвіт (буквально: “все це, що було і що буде” (*idám sárvam yát bhūtám yát ca bhávyam*)) (X, 90, 1-5), влада над безсмертям (X, 90, 2-3), *Пуруша* – не тільки жертва, а і той, кому жертвують (X, 90, 16).

Стосовно таких витлумачень, як “особа / персона” та “індивідуум”, то *Пуруша* “Пуруша-сукти” навряд чи піддається однозначним характеристикам через поняття персони або її метафізичного носія, множинного явища або сталої сутності, матерії чи духу, мульти- чи універсуму, індивідуума або всеохопної гомогенної єдності внаслідок спаяності, первинної і нереклексивної, вірогідно, нерозрізненості обох аспектів. На думку А.Лук’янова, “образ “старшого” першопредка [яким є *Пуруша* – О.Л.], що традиційно узагальнює природну й людську світобудову як духовно-тілесний символ єдиного, опирається будь-якому логічному та понятійному розчленуванню і йому не підлягає”, являючи собою “субстанційно-генетичну тотожність людини та природи”, “ідеї та мовного знаку з природною річчю і тілом роду” [Лукьянов А.Е. Становление философии на Востоке (Древний Китай и Индия).- М., 1989.- С. 153, 19, 29].

Складно погодитись з такою інтерпретацією слова *пуруша*, як “чоловік”. В усіх випадках вживання даного слова у РВ – у “Пуруша-сукти” та поза нею – воно не має очевидних конотацій (як наприклад *n□-*, де ці конотації наявні), що дозволяли би його пов’язати з називанням певної статі. Можливість творення від слова *пуруша* жіночого роду для позначення жінки (1 раз у РВ, див. вище) та чоловічий рід його вживання не є надійними аргументами на користь того, що *пуруша* перекладається як “чоловік”, коли ці аргументи не підтверджує контекст (про співвідношення граматичного роду слова та статі його денотата див., наприклад, у Г.Ертеля [Oertel H. Widersprüche zwischen grammatischen Genus und Sexus in der Symbolik der Brāhmaṇas.- München, 1943] та Е.Тайлора [Тайлор Э.Б. Первобытная культура.- М., 1989.- С. 139-141]).

Д.Срінівасан доводить, що у “Пуруша-сукти” “все-формна природа Пуруші (Purusha’s omniform nature) розуміється ... як гермафродитна” [Srinivasan D. The Religious Significance of Multiple Bodily Parts to Denote the Divine.- P. 171-172] (пор. також у А.Лук’янова: “...усі першопредки уявлялися як двостатеві істоти з нескінченною родовою здатністю породжувати речі, людей, ідеї та імена” [Лукьянов А.Е. Становление философии на Востоке.- С. 13]). Д. Срінівасан наводить

вірш X, 90, 5, за яким “від нього [Пуруші – О.Л.] Віраджд народилася, від Віраджд – Пуруша (*tásmād vir□/ ajāyata vir□jo p□ruṣ aḥ*)”. Напевно, образ Пуруші у X, 90, і тут згадаємо вищенаведений вислів А.Лук’янова, опираючись “будь-якому логічному та понятійному розчленуванню”, опирається у тому числі й послідовній характеристиці його як чоловічого, жіночого чи двостатевого.

Значення слова *пуруша* у “Пуруша-сукті”, як бачимо, істотно різниться від його значення в інших контекстах РВ (мабуть, можна провести віддалені паралелі *Пуруші* X, 90, який є основою світу, лише з *пурушею* X, 51, 8, де *пуруша* є суттю, квінтесенцією рослин, яку вимагає собі Агні). Що ж вносить “Пуруша-сукта” у розуміння людини РВ?

Згідно з А.Лук’яновим, “в акті космоантропогенезу показане злиття космічної антропоморфної сутності Пуруші з людиною, яка [сутність – О.Л.] робить людину мікровсесвітом і охоронцем світів [Лукьянов А.Е. Становление философии на Востоке.- С. 59]”. При цьому дослідник говорить про продовження й розвиток даної ідеї, цитуючи фрагмент з Айтарея-упанішади про *пурушу*, чий організм став джерелом творення, а також місцеперебуванням божеств. Раджа наголошує на тому, що “Пуруша-сукта” показує “верховенство Людини у походженні світу” [Raja S.K. The Quintessence of the Rigveda.- P. 109]. Польська дослідниця Й.Юревич зауважує, що “Пуруша-сукта” містить витoki розвиненої у подальших текстах думки про те, що “самопізнання може бути пізнанням усього” [Jurewicz J. The □gveda 10.129 – an Attempt of Interpretation // Cracow Indological Studies.- Vol. 1. International Conference on Sanskrit and Related Studies.- Cracow, 1995.- P. 141]. Схожі думки висловлює і Дж. Гарднер, зазначаючи, що “разом з цим гімном має початки модель мікрота макрокосмічних відповідностей”, що *пуруша* тут починає бути “абстрактним позначником метафізичної інтеграції всесвіту”, що “Пуруша-сукта” містить джерела “філософських підмурків поняття самоті (self)” [Chapter 5-1. Púruṣ a // Gardner J. The Vedavid Database and Dissertation...].

Дещо по-іншому на значення “Пуруша-сукти” для розуміння давньоіндійських уявлень про людину дивиться Н. Браун: “Автори гімну думали про світ як про людську істоту не більше, ніж автори Бригадараньяки-упанішади думали про нього як жертвовного коня (Бригадараньяка-упанішада 1, 1). Наголос у цьому гімні зроблено не на людиноподібній природі Пуруші, але на його властивостях універсальності та функціонуванні як жертви, причому головне значення має це останнє” [The Sources and Nature of P□ruṣ a in the *Puruṣ asūkta* // Brown N. W. India and Indology.- P. 8]. Звичайно, не слід переоцінювати

факту, що універсальною основою у цьому пізньому гімні X, 90 є саме *Пуруша*. Уявлення про *Пурушу* як всесвіт з ознаками мікрокосму є досить поширеним та розробленим у ведійських самгітах (див., наприклад, Атхарваведа Пайппалада X, 2; Атхарваведа Шаунакія X, 2; XI, 8). Саме *пуруша*, вбираючи водночас свої макро- та мікрокосмічні конотації, оформлюється як одне з найважливіших понять метафізики упанішад та школи санх'я. Головною лінією “ізоморфізму макрокосму та мікрокосму” (вислів Т. Єлизаренкової [Єлизаренкова Т. Я. Мир ідей ариев РВ // Ригведа. Мандалы V-VIII / Издание подготовила Т. Я. Елизаренкова.- М., 1995.- С. 453]) стає ізоморфізм макрокосму та людини. Такий ізоморфізм має пріоритет при розумінні людини в упанішадах, навіть за наявності в тих текстах всеохопної низки ототожнень.

Таким чином, ми розглянули семантику одного з низки слів РВ для позначення людини – слова *пуруша*. РВ демонструє дві лінії розуміння даного слова. Першою з них є уявлення про *пурушу* як слабку, вразливу, стражденну, гріховну людину, другою – злиття в образі *Пуруші* людини, божества та всезагальної основи. Ці лінії поєднуюватимуться в межах вчення упанішад про визволення від страждань через осягнення єдності себе та універсального принципу. Упанішади наставлятимуть, що людина, стражденна істота, здатна, подолавши свою обмеженість і несамодостатність, стати всім. Поки ж, у РВ, ця стражденність *пуруші* виступає не сама по собі, як в упанішадах, а у порівнянні з богами, які є покровителями *пуруші*, хоча і не всесильними.

Уточненню та продовженню даного дослідження може сприяти звернення до семантики слова *пуруша* у подальших давньоіндійських текстах, традиційних етимологіях, а також прояснення лексики, зокрема тієї, що позначає людину, РВ та пізніших пам'яток. Останнім часом використання електронних версій ведійських джерел, коли вичерпний список всіх випадків вживання певного слова вже не вимагає титанічної праці, значно полегшує контекстуальний аналіз. Ці технології можуть знаменувати новий етап розвитку індології, пов'язаний з коректним встановленням значень багатьох слів, звільненням від упереджених або сумнівних витлумачень.

РЕЛІГІЙНО-ЕТИЧНИЙ ЗМІСТ ПОНЯТЬ “МЕРТВА” ТА “ЖИВА” ДУША В ТВОРЧОСТІ М.ГОГОЛЯ**

На межі тисячоліть особливого значення для людини набуває проблема її подальшого буття, реалій існування в межах наступної системи тисячолітніх координат. Стає все більш очевидним, що криза, яку переживає сучасна культура, є насамперед проявом антропологічної кризи, кризи людини і того типу свідомості, що ґрунтується на її споживацькому ставленні до світу та до інших людей. Усвідомлення цього передбачає зміну світоглядно-ціннісної парадигми, що, у свою чергу, потребує ґрунтовного вивчення тих традицій філософсько-етичної і релігійної думки, які можуть стати важливою складовою процесу формування духовно-моральнісного базису вітчизняної культури.

Безумовно, особливої уваги в цьому плані заслуговує творчість Миколи Гоголя, який гостро відчував трагічну розірваність існуючого світу та душі людської і в своїй творчості шукав шляхів набуття людиною адекватних її призначенню духовних засад власного існування. Слід відзначити, що творчість вітчизняного мислителя стає предметом дослідження вже на початку ХХ століття у філософів, які шукали в його працях підґрунтя для формування власних релігійно-етичних поглядів (Д.Мережковський, М.Бердяєв, Л.Шестов). Прагнучи з'ясувати місце М.Гоголя в історії української філософії, до його поглядів звертався Д.Чижевський, а пізніше Г.Грабович. Серед сучасних дослідників його творчості, які особливу увагу приділяють релігійно-етичним та естетичним поглядам мислителя, слід назвати, А.Лазареву, В.Малахова, М.Поповича. Враховуючи зроблене іншими дослідниками, автор даної статті за мету ставить з'ясування морально-етичного змісту понять “мертва” та “жива” душа, які є провідними у гоголівській філософії, за їх допомогою означити віхи духовного зростання, оновлення людської особистості.

За відсутності у Миколи Гоголя завершеної системи філософсько-естетичних чи релігійно-етичних ідей, немає підстав

* Марченко О.В. – кандидат філософських наук, доцент Черкаського державного університету імені Богдана Хмельницького.

** © Марченко О.В., 2003

заперечувати цілісність його світогляду, свідченням чого є наявність основних, стрижневих тем, які визначають напрями його духовних пошуків. “Діло моє, - як зізнається сам мислитель, - про яке передусім має думати кожна людина... - душа і тривке тіло життя” [Гоголь Н.В. Выбранные места из переписки с друзьями // Гоголь Н.В. Полн. собр. соч.: В 14-ти тт.- М., 1952.- Т. 8.- С. 299], жива душа (екзистенція) в її повноті й достовірності. Теми, як ми бачимо, співзвучні виразним тенденціям української релігійно-філософської традиції з її спрямуванням до пізнання духовної сутності людини.

Проблема розірваності людської особистості, трагізму існування людини проходить через всю творчість Гоголя, знаходить своє відображення перш за все в критиці ницості (“*пошлости*”) людської. Причому, це поняття ним пов’язується не тільки з зовнішнім образом людини та притаманними йому негативними рисами, а й із її внутрішнім світом та необхідністю його естетичної та релігійно-етичної оцінки. Авторська увага тут зосереджена на контрасті того, що приховано в кожній людині та її зовнішньою нікчемністю. У ницості його відштовхує в першу чергу самовдоволення, заспокоєність, “заперечення усіх глибин і вершин”, “остаточне утвердження на низинній площині” [Бердяев Н.А. О назначении человека. – М., 1993. – С. 158], безтурботне занурення у свій нікчемний маленький світ, при тому, що людина призначена до того, щоб йти вперед, духовно зростати. У ницості висвітлюється протиріччя між наявним в кожній, навіть нікчемній, людині “поетичним вогнем”, “незайнятими силами”, котрі не породжені зовнішнім життям та цивілізацією, а живуть в душі людини споконвіку й покликані спрямовувати її до прекрасного - краси й добра, та її зовнішньою порожнечою, “омертвінням” душі людської, оповитої дріб’язковими потягами і пристрастями. Гоголь не перший відчув це, але саме він зосередив увагу на цьому контрасті і, за словами Д.Мережковського, розпочав боротьбу з вічним злом, “безсмертною ницістю людською”, за вічне благо, битву людини з чортом; саме він започаткував тему “ницості ниці людини”, людини, яка вирішивши жити тільки в рамках емпіричного існування, втрачає себе, перетворюється на “мертву душу”. Ця песимістична картина сучасного йому життя викликає у Гоголя прагнення оживити душі, роздмухати у людини жар у душі, де він починає згасати, показати, що прекрасна душа є природно-прекрасною метою для людини.

Всупереч досить поширеним в дев’ятнадцятому столітті просвітницьким уявленням, Гоголь вважає, що саме душа, а не розум утворює осереддя людської сутності; тут серце постає як ключ до

“господарства душі”, її мандрівок у вічність, сферу добра й краси. Чи не найстрашнішою загрозою в цьому зв’язку йому видається “гордість розуму”. Орієнтації на вдосконалення розуму людини він протиставляє започатковану в українській духовній традиції ідею повноти людського життя, ідею “просвітлення” душі, морального преображення людини.

У 1836-1840-х роках Гоголь відзначає “великий перелом” в собі, позначений розумінням того, що писати про вищі почуття людини не можна на основі тільки уяви, що потрібно містити в собі самому хоча б невелику частку цього, тобто й самому “треба стати кращим”. Мислитель переконаний, що будь-яка істина тільки тоді має право бути проголошеною, коли стала екзистенційною, особистісною для письменника, в решті випадків потрібне “утримання від творчості”. Переворот цей послужив початком діяльності, спрямованої на самовиховання і самовдосконалення, без свідомого здійснення якої він не мислив подальшого розвитку себе і як письменника, і як людини. Гоголь ставить перед собою завдання глибше усвідомити свою всезагальну людську природу, пізнати “природу людини взагалі і душу людини взагалі”, і на цьому шляху, як відзначає пізніше в “Авторській сповіді”, він “прийшов до Христа, побачивши, що в ньому ключ до душі людини” [Гоголь Н.В. Авторская исповедь // Гоголь Н.В. Полн. собр. соч.- Т. 8.- С. 443].

Гоголь звертається до праць отців та святих і подвижників християнської віри, в них плекає свій життєвий ідеал, у них шукає шлях до внутрішнього вдосконалення і до поступового духовного сходження. Він занурюється в себе, в свої переживання, віддається релігійному життю в собі, прагне закріпити живе відчуття Бога і до кінця усвідомити залежність свою від Бога. У цей час у листі до О.Й.Смирнової звучать слова, які відображають його внутрішній стан: “*Душа* захопила мене усього, і я побачив так ясно, що без устремління моєї душі до її вищої досконалості не в змозі я був спрямувати жодної своєї здібності, жодної сторони свого розуму на благо і на користь своїм побратимам, і без цього виховання душевного усяка праця моя буде тільки відносно блискучою, але марною по суті своїй” [Гоголь Н.В. А.И.Смирновой. 28.11.1844 г. // Гоголь Н.В. Полн. собр. соч.- Т. 12.- С. 434].

Гоголь починає перегляд поглядів на людей з самого себе, через свій екзистенційний досвід, оскільки християнство, на його думку, може увійти у світ тільки через особистість. Преображення світу починається з преображення людини, і щоб поліпшити світ,

виправити його, потрібно над усе взятися за господарство душі людської, визволити людину від хвороби смерті її душі. До Бога, продовжує Гоголь, не можна прийти повз людей; треба починати прямо з себе, а не з загальної справи. Болісно розмірковуючи над метафізичними проблемами зла, він доходить висновку, що зло й брехня глибші від переходу соціальних форм і мають свою реальність у самій глибині життя. Зовнішні реформи можуть бути ідеальними, говорить письменник, але не сприяти “загальній справі”, - завжди і всюди важлива людина, особистість. Ключ до світу, до життя лежить у власній душі людини; бо “там закон всього і всьому: знайди тільки спершу ключ до своєї власної душі; коли ж знайдеш, тоді цим же самим ключем відімкнеш душі усіх” [Гоголь Н.В. Выбранные места из переписки с друзьями.- С. 248].

Рішуче протиставляючи зовнішнє і внутрішнє життя, Гоголь зазначає, що треба мати “непорушний якір”, бо всі речі на світі приречені на загибель, людина мусить мати всередині центр, спершись на який вона могла б подолати й самі страждання і горе життя. Таким центром, на думку мислителя, є Бог, в якому впевненість і міцність, сам сенс людського існування, бо “хто з Богом, той дивиться світло вперед і є вже в теперішньому творцем блискучого майбутнього” [Гоголь Н.В. Выбранные места из переписки с друзьями.- С. 313]. Бог же вказує людині і “своє місце” у світі, на якому вона може йому послужити. Втрата зв’язку з цим центром - утрата мети життя, свого божественного призначення. Оскільки, як вважає Гоголь, “зовнішнє життя поза Богом, внутрішнє життя у Бозі”, то пізнання Бога - це самопізнання: треба, заглиблюючись у себе, спитати й дізнатись, які в нас приховані грані корисні й потрібні світові.

Відкриття, які робив для себе Гоголь, “найглибинніші одкровення, добуті шляхом особистих, безумовно тяжких, страждань” [Боцяновский В.Ф. Богоискатели.- СПб., 1911.- С. 86], зумовили надзвичайну потребу викласти своє “позитивне” відчуття світу, свою віру у можливість загального преображення, що і здійснилось виданням книги “Вибрані місця із листування з друзями” (1847), книги, яка, за пізнішим визнанням письменника, стала своєрідним ключем до всієї його творчості.

Особливого значення Гоголь надавав новому розумінню людської душі, шляхам особистості в її духовному зростанні. За умов, коли на думку письменника, “диявол виступає уже без маски”, тобто як чиста злоба, яку не можна звести тільки до неосвіченості та душевних пристрастей, коли, за словами В.Зеньківського, “релігійне

відчуття навислої над світом трагедії спалює його душу” [Зеньковський В.В. Русские мыслители и Европа.- Париж, 1955.- С. 60], Гоголь вважає за необхідне своєю книгою показати ідеал можливості робити добро. Ця можливість робити добро, на думку мислителя, закладена в самій людині, в усвідомленні тієї величезної сили свободи, якою вона наділена по відношенню до своєї природи, свого емпіричного складу. Динамізм, який іде з глибини духовного життя, вважає він, здатний творити чудеса з людською душею. Із свого раннього поклоніння перед естетичними силами душі Гоголь виніс глибоке переконання в творчій могутності естетичних переживань, у їх здатності до преображення людини, спрямування її до високого й величного, до звільнення від усього дріб'язкового. Кожній людині притаманний ліризм, своєрідний апофеоз естетичних рухів в душі, на основі якого Гоголь прагнув побудувати і свою релігійно-романтичну мрію про преображення людей, про преображення всього життя, “перетворення непоетів в поетів” (а поет сприймається в цьому контексті як вища стадія розвитку душі людини). Таким чином, “спрямовуюча сила душі”, якщо вона спалахує любов'ю до добра, наділена творчим динамізмом; звідси думка Гоголя, що “кожна людина вимагає ліричного звернення до себе”, що кожна людина потребує того, щоб її закликали до руху “вперед”.

Своєрідним заклик до релігійно-моральної активності і стають листи та праці Миколи Гоголя. Людина повинна пробудитись від душевного сну, говорить мислитель, відмовитись від пасивного очікування кращої долі та стати активним творцем свого особистого життя. Бог, на думку Гоголя, очікує від людей не стільки молитов, скільки реальних справ, котрі і є, по суті своїй, істинна молитва та істинне богослужіння; діяльність в миру на користь людям і є угодною Богові справою. Молитва, на думку мислителя, є не чим іншим як процесом мобілізації духовних сил і здатності людини до здійснення найважливіших справ. Суспільне покликання людини, з погляду Гоголя, співпадає з Божественним покликанням. І тут підпорядкування волі Божій розглядається ним як прояв моральної свободи людини.

Діючи цілеспрямовано і з розумінням “свого місця” і призначення у світі, розвиваючи свої здібності, людина живе “в Бозі” життям внутрішнім. Гоголь протиставляє йому життя “зовнішнє”, без Бога, коли немає духовної зібраності і зосередженості у справах, коли людина під дією пристрасних бажань підкоряється стихії життя. “Внутрішнє” життя зовсім не означає у Гоголя замикання в собі; це є життя, цілковито спрямоване на користь ближнім, коли людина, за-

бувши про себе, починає жити для інших. При зосередженні усіх зусиль на виконанні обов'язку в такому його розумінні у людини не залишається бажань, які б не співпадали з її божественним покликанням, переконаний Гоголь, і її воля зіллється з волею Всевишнього. І в цьому полягає щастя людини. Воно залежить від нас самих, говорить письменник, від виконання наших обов'язків, від нашої здатності будувати його на любові до Бога, на засадах вічності; тільки тоді щастя стане можливим. Пізнаючи себе, ми знаходимо душевний спокій, що досягається доброчесністю й мудрістю, яку мислитель розуміє як поєднання віри та любові, що вносить гармонію в людське існування - з усім світом, з іншими людьми, і допомагає збагнути сокровенну божественну суть буття, оволодіти божественною істиною, в якій таємниця людського буття взагалі, власного "я" зокрема.

Тема духовного преображення, служіння добру, красі, правді складає зміст не тільки особистих шукань Миколи Гоголя – "він болісно шукав Бога і з мукою вірив, що Його знайшов" [Боцяновский В.Ф. Богоискатели.- С. 91] - та його морально-проповідницької діяльності, а набуває і свого образного втілення. Власне, художня "побудова" цього періоду тісним чином пов'язана з його особистим духовним будівництвом, з усвідомленням того, що лише екзистенційна творчість письменника, його особистісне "буття-в-істині" здатне викликати екзистенційне сприйняття авторської істини читачем. Центральна для Гоголя тема преображення "мертвої душі" в "душу живу" виливається на сторінки його поеми з досить показовою назвою – "Мертві душі". Тут саме поняття "мертвої душі" пов'язується не тільки з сюжетною лінією, і навіть не з спрямованістю душі до "зовнішнього життя", її духовною тілесністю, а з уявленнями про мертвість душі, підґрунтям яких, ймовірно, стала східно-християнська містика, просякнута гностичними тенденціями, до якої в останні роки життя звертався Гоголь. Тут смерть душі розглядається насамперед в контексті її відірваності від Бога.

Пробудження і відродження душі - у моральнісному плані необхідний процес, але він залежить від свідомого вибору самої людини. Торкаючись теми своєї поеми автор говорить, що велике преображення душ не відбувається відразу, а починається з малого, з того, що може здаватися і не зв'язаним безпосередньо з кінцевою метою цього руху. У Гоголя розвиток символізується дорогою. Причому, це не тільки дорога, що пролягла містами й селами, але й дорога як символ життєвого шляху людини і всього народу, і "шлях до

морально-духовного вдосконалення індивіда й суспільства, і сходження шаблями “лествиці” до божественної премудрості, і піднесення до Бога, здійснюване кожним окремо й усіма разом” [Лазарева А.Н. Духовный опыт Гоголя.- М., 1993.- С. 28].

На жаль, мислителів не судилось реалізувати свій “Левіафан”, свій задум створення “дійсно прекрасної людини”, реального духовного преображення героя “Мертвих душ”. Ним намітились тільки перші кроки до цього. І він дуже гостро переживав цю життєву драму, тому що життя його героїв це його особисте духовне життя, як “історія моєї власної душі”, - писав він [Гоголь Н.В. Выбранные места из переписки с друзьями.- С. 292]. Вже зміст та образи збережених глав 2 тому поеми, доповнені роздумами Гоголя про людину в кінці “Вибраних місць...” дають підставу бачити задум твору як зображення діалектичного розвитку людини - шляху від емпіричного буття-в-світі до духовного буття-в-собі.

У найнікчемнішій душі, переконаний мислитель, живе поетичний вогонь, який закритий і звичайно не виявляє себе. Заповненість душі житейською суетою, відсутність “потреби пробудитися від віковичного сну”, переконання людини, що її сон, її життя і її “загальний світ” є єдина, остання і остаточна реальність, домінанта “зовнішнього” над “внутрішнім” не дає можливості прислухатися до того, що відбувається всередині нас. Людина, котра живе тільки в рамках повсякденного, емпіричного буття, втрачає саму себе, перетворюється на “мертву душу”. Не усвідомивши сенсу свого життя, не оволодівши своєю прихованою внутрішньою сутністю, людина не вийде за межі нічого, емпіричного існування. У межових ситуаціях смерті, страждання, хвороби, приниження, кохання, повсякденної боротьби із злом, із спокусами та утиском “зовнішнього світу” та в повсякчасній боротьбі з самою собою за себе саму гине в людині, за висловом Гоголя, “існуватель” внаслідок прозріння самої себе в середині себе. Вона приходить до усвідомлення себе і світу навколо себе, до свого істинного буття в трансценденції - до Бога. Цей стан людини термінологічно означений Гоголем як “жива душа”.

У творчості Гоголя звучить непереборна віра в духовну велич кожної людини. Вся вона пронизана вірою в людину, сповнена пошуком краси людської. Якщо людина придушена, відсунута життям, зазначає мислитель, то все одно вона зберігається в душі як потенційна основа преображення людей. У цьому розумінні, Гоголь по-своєму, на свій лад “прокладає шлях для християнського персоналізму” [Зеньківський В.В. Гоголь у його релігійних шуканнях

// Хроніка-2000.- К., 2000.- №37-38.- Ч. I.- С. 417]. Кожна людина, як і суспільство в цілому, може (і повинна) через страждання, які випали на її долю, прийти до співстраждання і, зрештою, - до справжньої любові, проповідником якої і був письменник. Релігія Гоголя - це не релігія туги, абсолютизованого аскетизму, а релігія радості, радості за людину, яка зростає (а якщо не зростає, то буде зростати. Гоголь переконаний у цьому) в чеснотах своїх, поступово вдосконалює свою душу, сприяє її преображенню у своєму поступі до Бога. І в творчості Гоголя, і в самому християнстві скорбота поєднується з радістю духу, печаль уживається з життєрадісним сміхом і перемагається ним, згідно зі словом Писання: “Блаженні засмучені зараз, бо втішитесь ви” (Лк. 6:21).

Проте в духовному досвіді Гоголя з надзвичайною силою звучали й ноти глибокого трагізму, що намітили болісний антагонізм, який з такою силою потім відродився у Ф.Достоевського та В.Розанова, в етико-релігійних розвідках філософів “срібного віку”, зокрема в творчості Л.Шестова та М.Бердяєва. У руслі екзистенційної традиції Гоголь переосмислює ідеї естетичного гуманізму та етики, поглиблює вчення про внутрішній, душевний світ людини, етичний плюралізм та цінність християнської культури. В цьому, на нашу думку, можна вбачати своєрідне продовження скovorодинівського бачення людини, що знайшло своє відображення у Гоголя в самостійній, оригінальній “філософії душі”. Наслідуючи вчення Г. Сковороди про “серце” як суму активностей живої душі, він наповнив глибоким змістом поняття власної філософсько-антропологічної концепції – “жива душа”, “мертва душа”: людина - це просвіток буття, який насичений існуванням, спрямованим до надіндивідуальних вартостей, до Бога.

Думки вітчизняного мислителя є надзвичайно близькими духовним пошукам сучасної людини, яка шукає свій шлях до морального ідеалу. Віра в людину, в здатність її до преображення себе і світу, у можливість її самореалізації не в світі “мертвих”, а в світі “живих” душ в своїй трансцендентальній спрямованості до вищого, духовно досконалого і зараз є дієвою моральною спонукою бути кращим.

ГУЦУЛЬСЬКА КОЛЯДА ЯК ФЕНОМЕН ХРИСТИЯНСЬКОГО СВІТОГЛЯДУ І НАРОДНОЇ МОРАЛІ**

Гуцули як одна з етнічних груп українського народу беззаперечно, поряд з бойками, лемками, належать до найяскравіших виразників духовної культури українців Карпат. Велика притягуюча сила географічного простору проживання гуцулів не могла не позначитися на їхніх світоглядних уявленнях, яскравому менталітеті та самобутніх зразках традиційної культури. Поряд із неперевершеними зразками народної архітектури, народно-ужиткового мистецтва, хореографії, до своєрідних перлин духовної спадщини гуцулів належать і їхні пісні.

Відомо, що пісенна культура гуцулів не може порівнятися своїм мелодійним багатством із тими зразками, які ми знаходимо у пісенній спадщині інших етнічних груп українців, зокрема, Центральної України, навіть сусідів-бойків. Структура гуцульської пісенної культури є доволі скупюю на мелодичні звороти, будову гармонійного звучання чи голосового діапазону пісні. Проте всі ці ознаки немов компенсуються гостро підкресленими ритмічними малюнками, своєрідним синкопуванням ритміки, що створює виразність сприйняття пісенного матеріалу в цілому. І це не дивно, адже багатство пісенних зразків фольклору гуцулів супроводжується ритмічною підтанцівкою, так званим „плесом”, який дуже часто супроводжував ті чи інші магічнообрядові дійства. Взагалі ж, традиційне прагнення гуцулів до яскравої виразності таких компонентів творчості, як дія, ритм, візерунок, колір стали неодмінними характеристиками своєрідної мистецької виразності. Яскравість народної ноші, вишивки, вишуканість різьби, карбування, кераміко-гончарних промислів стали уже здавна невід’ємними характеристиками життя і побуту гуцулів. Своєрідне захоплення викликає і народна архітектура. Вона підкреслено вирізняється серед гірських народностей своєю вишуканою мистецькою подачею.

Не стала винятком у цьому змісті й знаменита гуцульська коляда. Її справді можна вважати феноменом народного творіння і, водночас, своєрідною призмою світобачення та світосприйняття. З наукових джерел

* Береза Р.П. – кандидат педагогічних наук, директор Львівського державного обласного центру народної творчості і культурно-освітньої роботи, в.о. доцента кафедри філософії та політології Львівського державного аграрного університету.

** © Береза Р.П., 2003

відомо, що коляда, як пісенний жанр, належить до язичницького пласту народнопісенної культури. Галерея божеств, за народними уявленнями, відвела богині Коляді особливе місце. Адже саме Коляда намагалася знищити новонароджене Сонце і у цьому двобої неодмінно програвала. Її найбільша сила концентрувалася у найкоротший день календарного року - Корочун (22 грудня за новим стилем). Саме у цей день народжувалося Сонце, яке від дня до дня набирало сили і перемагало темінь та холод Коляди. Архаїка цих вірувань не стала чужою у пісенній спадщині гуцулів. Саме поєднання коляди - пісні з танцем-плесом свідчить про глибинне коріння вірувань етносу, його прямий зв'язок з певною магичною дією, яка у християнському періоді історії зберегла в собі величну силу духовного устремління виконавців. З піснею, її текстом і ритмом приносили колядники господареві до хати вість добра, правди і любові, пов'язуючи її з народженням Ісуса Христа.

Видатний український письменник та фольклорист М.Костомаров назвав три основні джерела міфологічного світогляду слов'ян: 1) перенесення язичницьких ознак на оточуючу людину стихійну природу; 2) уяву про потойбічний світ і впливаюче звідси вшанування померлих; 3) наявність тасмничої сили в речах та явищах [Костомаров М.І. Слов'янська міфологія.- К., 1994.- С. 257]. Стосовно гуцулів можна додати ще й дві основні ознаки, що суттєво вирізняють їх як самобутній етнос серед інших у контексті духовної культури українців. Перед усім – це колоритна поетика уявлень і висока моральність, що виражені у глибокій повазі до ближнього. У сенсі аналізу коляди цим ближнім є неодмінно господар, його господиня і діточки, які є символом поетично-пісенного звернення виконавців. Саме тут, у колядницьких зразках пісенної творчості гуцулів, у поєднанні високої поетичності тексту і ритмічності дій виконавства коляда досягає глибинно-архаїчної образності, яка на сьогодні є рідкісною художньою ознакою подібних пісенних зразків інших етносів українців. У цьому змісті слушною є думка відомого дослідника народної творчості гуцулів Д.Гобермана, який підкреслював спадкоємність слов'янської духовної традиції гуцулами, котра у багатьох народів долин уже давно втрачена. Гуцули, на думку вченого, зберегли свою самобутність, перед усім виходячи з умов природної осібності та сильної родинно - общинної структури взаємин та громадсько-побутового укладу життя [Гоберман Д.Н. Искусство гуцулов.- М.,1980.- С. 51].

Порівнюючи коляди гуцулів з аналогічним жанром, скажімо, подолян чи полісян, слухач відразу почує своєрідність ставлення гуцулів до християнської віри як такої. Якщо у низинних етносів України у

колядах домінує широкий розспів, лірична мелодія, що легко піддається гармонізації на три-чотири голоси, а текст з майже біблійною точністю передає основні віхи народження Ісуса Христа, його страждання життя аж до розп'яття за спасіння людей та спокуту їх гріхів, то гуцульська коляда є переважно багатоголосною, зрідка октавного (при виконанні чоловічими та жіночими голосами), скупо розспівної, або ж ритмічно-танцювальної структури. Що ж до тексту, то він подекуди складається із понад ста логічно завершених рядків, рідше куплетів, кожен з яких стає немов би органічним продовженням наступного.

Змістовне ж насичення коляди у гуцулів, як правило, буває чотирьох сюжетних ліній. Перша – символ природи, з яким пов'язана головна тема тексту. В особі зозулі, голуба, орла, тощо здійснюється віщування великої новини про народження Христа. Друга - привітання та шанування господаря, його сім'ї. Це звернення колядників щедро пересипане багатими мовними зворотами, що засвідчує велику повагу до глави сім'ї та його родини. Третя - вільна оповідь, а скоріше славень Ісусові Христові. Причому тут ми нерідко зустрічаємо сюжетний розвиток, який абсолютно віддалений від біблійних описів життя Ісуса. У цьому змісті ми погоджуємося з думкою Р.Кирчіва, який зауважив, що „Гуцули ревно захищали рушійні сили такої своєї віри, в тому числі і втручання у неї духовенства. Останнє змушене було рахуватися з побутуючими народними звичаями, обрядами, забобонами і значною мірою навіть пристосовувати до них церковні ритуали” [Гуцульщина: Історико-етнографічне дослідження.- К., 1987.- С. 255]. Нарешті четверта сюжетна лінія полягала у прощанні з господарем та його сім'єю. У ній звучали щирі та вишукані побажання на добру долю, щастя, врожай та загальне добро. Усі ж сукупно взяті сюжетні лінії гуцульської коляди підпорядковані світобаченню та світосприйняттю гуцулів через призму християнської віри.

Символіку і образність колядницьких текстів у сприйнятті гуцулами християнської релігії можна умовно поділити на такі основні вияви:

1. Бог, що нерідко отожднюється з Ісусом Христом як сила дива і благодаті.
2. Підкреслений загальнонародний пошанівок Християнської церкви.
3. Благодать, яка дарується горам, землі, полонинам, річкам і лісам Всевишньою силою. Нерідко провісником цієї сили є голуб-дух, або голос, що сходить на землю з небес.

Яскравим прикладом цього є колядницький плес, записаний у селі Криворівня Верховинського району Івано-Франківської області від О.Плитки 1921 року народження.

„Ой упав сніжок, упав горами”

$\text{♩} = 120$

Ой у - пав сні - жок, у - пав го - ра - ми,
А ми з ко - ля - дов, ви - йшли пла - я - ми.

бо при - йшла віст - ка на вер - хо - ви - ну,
що зо - ря сві - тить з не - ба в до - ли - ну.

що в веф - ле - є - мі Хрис - тос ро - див - ся,

А у йор - дан - ських во - дах хрес - тив - ся.

Та над го - ло - вов го - луб з'я - вив - ся,

А об - лак яс - ний з не - ба сві - тив - ся.

І дався голос з облака чути,
Що то пред віків так мало бути.
Ще колись в раю першим родичам
Завіт змінити Господь обіцяв.
Господь обіцяв завіт змінити,
В тайні хрещення віру ствердити.
Віру ствердити, звичаї нові
У святій вірі, у православній

[Пісні з Галичини / Уп. Береза Р.П., Дацко
М.О.- Львів., 1997.- С. 34].

Нерідко в гуцульській коляді тема і сам образ Ісуса Христа взагалі відсутній. Натомість виступає постать когось із святих, глибоко шанованих у народі, скажімо, Святого Миколая (Николи). Відомо, що Святий Миколай є в особливому пошанівку в українців. Визнаний український фольклорист О.Воропай справедливо підкреслював: „В народних легендах та переказах Святий Миколай боронить людей перед стихійним лихом, а найбільше - на воді” [Воропай О. Звичаї нашого народу: Етнографічний нарис.- К., 1993.- С. 36]. Гуцули у цьому твердженні не були винятком. Підтвердженням цьому є коляда, записана у селі Микуличин Яремчанського району Івано-Франківської області від О.Мотрук, 1921 року народження.

„А вгорі, горі”

$\text{♩} = 210$

А в го - рі, в го - рі, в гли-бо-кім зво - рі.
 Сла-вен ес, Сла-вен ес, Бо-же.
 Рос-те де-рев-це, Тон-ке, ви-со-ке.
 Сла-вен ес, Сла-вен ес, Бо-же.
 Тон-ке, ви-со-ке, А вшир ши-ро-ке.
 Сла-вен ес, Сла-вен ес, Бо-же.

Пісні з Галичини /Уп. Береза Р.П.,
 Дацко М.О.- С. 11].

Поетика образного народного мислення сягає у тексті коляди оригінальних змістовних ходів, де сокіл у гіллі дерева споглядає за Николаєм, який сидить за тисовими столами.

Ой сидить, сидить,
Слізеньку ронить
Славен...

Позастелені,
Чом скатерками.
Славен...

А з тої слізки
Сталося й море.
Славен...

Чом скатерками,
Чом дорогими.
Славен...

А по тім морю
Пливе й корабель
Славен...

А на тих столах
Дороге й пиття.
Славен...

А в тім кораблі
Тисові столи.
Славен...

Медок-солодок
Й солодка кутя.
Славен...

[Там само.- С. 12].

Філософія християнського світогляду гуцулів у народній коляді є надзвичайно багатою, барвистою, до певної міри яскраво фантазійною. Проте розгляд християнського світогляду гуцулів через коляду був би не повним, якщо не виокремити морально - виховні акценти цих зразків пісенної творчості. Вони в гуцульській коляді є надзвичайно виразними і об'ємними за своєю суттю. Закономірно, що їх змістовна спрямованість ґрунтується на утвердженні основних християнських чеснот: Віра, Любов і Повага до ближнього свого, повага до старшого, шанобливе ставлення до праці. Морально-етичне відношення горян підсилюється багатою образністю та підкресленою формою поваги у звертаннях колядників до господаря, ім'я якого вживається, за звичай, у пестливих формах та лагідних зворотах (Васильку, Іванку, Петрусю тощо). Газдиня тут – „панна-ясне сонечко”, а „старша сестронька має кіски золоті”. Коляда „Ой, дай, Боже”, записана у селі Бережниця Верховинського району Івано-Франківської області від В.Бондарука, 1920 року народження, - яскраве підтвердження цьому.

„Ой, дай Боже”



Ой дай, Боже, Сядьте коло нас, послушайте нас.
 Ой дай, Боже. Ми вам хочемо пісню співати.
 Ой дай, Боже. Пісню співати, колядувати.
 Ой дай, Боже. Колядувати, причитувати.
 Ой дай, Боже. Як той соловій, ще й в лузі, в тузі.
 Ой дай, Боже. Як та ластівка у новім стрішку.
 Ой дай, Боже. Як та зозулька в веснянім садку.
 Ой дай, Боже. Та всіх нас бачиш, всіх в своїм домі.
 Ой дай, Боже. З своїми дітьми, з своїов газдинев.
 Ой дай, Боже. Та й з діточками, ще й маленькими

[Там само.- С. 36].

Як бачимо, крізь увесь текст коляди простежується висока якість родинної моралі, глибока пошана до кожного члена сім'ї. Самі ж колядники відзначаються неабиякою скромністю з точки зору самооцінки свого виконавства. Водночас невіддільна щирість відчувається у їх віншуваннях до всієї сімейної господи.

Ой дай, Боже. Хоч ми не вміли колядувати.
 Ой дай, Боже. Коби уміли завіншувати.
 Ой дай, Боже. Най вас віншує сам Господь з неба.
 Ой дай, Боже. Сам Господь з неба, його вам треба.
 Ой дай, Боже. Най вас віншує щастям, здоров'ям.
 Ой дай, Боже. Щастям, здоров'ям на худібочку.
 Ой дай, Боже. Віншуєм газду щастям, здоров'ям.
 Ой дай, Боже. Щастям, здоров'ям, многа літами.
 Ой дай, Боже. Многа літами, з цими святами.
 Ой дай, Боже. Та цілим родом, та довгим віком.
 Ой дай, Боже. З Різдва до Різдва довгого віку.
 Ой дай, Боже. Довгого віку вам, здоров'ячка

[Там само.- С. 37].

Важливу роль у підсиленні ритму, мелодики та змісту у гуцульській коляді відігравав і хореографічний елемент виконавства. Усталеною закономірністю гуцульської коляди стала участь у колядницькому гурті виключно чоловічого складу, оздобленого бартками (гуцульський топірець). Саме танцювальна семантика суттєво підсилює змістовність виконання коляди, а супровід співу і танцю – соло скрипки і бубна – створюють враження мандруючого міні-театру, де у співі простежується християнська тематика, а в хореографії – дохристиянська глибина традиції. Дослідниця гуцульської народної хореографії Л.Сабан наголошує, що „велике значення у цьому танці відіграла міміка [Гуцульщина: Історико-етнографічне дослідження.- К., 1987.- С. 355]. Тому бачимо, що театральні-виразові засоби дійства були неодмінно доповнюючим елементом виконання коляди. Сам рух колядників за своєю схемою був у певному сенсі відображенням солярного кола, при якому пересування дії йшло за Сонцем.

Уся ця сукупність багатой різноманітності гуцульської коляди створює її феноменальну сутність, яка полягає у досконалому синкретизмі ритму, мелодії, слова і руху. Через всі ці неподільні складові бачиться барвистий світ поетичної образності християнських ідеалів, невичерпне джерело морально-виховних цінностей одного з найбагатших у духовному сприйнятті етносів України – гуцулів.



*О.Розумна** (м. Київ)

УКРАЇНЬСЬКА ПРОПОВІДНИЦЬКА КУЛЬТУРА СІМНАДЦЯТОГО СТОЛІТТЯ**

У вітчизняному релігієзнавстві намітилася тенденція пізнання витоків національної духовності. Такого звернення вимагають всі ті процеси, що відбуваються в культурно-релігійній площині нашої держави. Релігієзнавці працюють над пошуком власних оригінальних виявів української духовності, водночас звертаючись до ідентифікації з певною традицією. Саме в цьому й полягає завдання пошуку національного змісту української духовної спадщини. Спробуємо здійснити це на прикладі української православної проповідницької культури – явища, що виникло в сімнадцятому столітті і мало своє продовження в декількох поколіннях українських проповідників.

Питання українського проповідництва – тема, недостатньо висвітлена в релігієзнавчих працях. Вона знаходиться в ряді інших проблем націотворчого характеру, які не досліджувалися в радянський час. Зі здобуттям Україною незалежності активізується робота українських релігієзнавців над дослідженням проблем етноконфесійності [Филипович Л. Етнологія релігії.- К., 2000; Саган О. Національні прояви українського православ'я: український аспект.- К.,2001]. Антропологічні основи сучасного проповідництва досліджуються А.Жаловагою [Жаловага А.С. Антропологічні основи християнського проповідництва. Рукопис дис. на здобуття наук. ступеня кандидата філос. наук.- К., 2002]. Нарешті, православні проповіді сімнадцятого століття у порівнянні з проповідями католицьких авторів проаналізувала російська вчена М.Корзо [Корзо М. Человек и его мир в проповеди семнадцатого века.- М., 1999].

* Розумна О.П. – аспірантка кафедри філософії Національної аграрної академії.

** © Розумна О.П., 2003

Нашою метою є проаналізувати витоки такого явища, як православна проповідницька культура сімнадцятого століття, звернути увагу на її засади та характерні риси.

Православна Церква у сімнадцятому столітті переживала ряд трансформацій, які були пов'язані з історичними колізіями, ситуацією релігійної боротьби на європейській арені, змінами у світогляді та психології українців як складової європейської спільноти. Особливість становища Українського православ'я полягала у тому, що, знаходячись під впливом східної традиції християнства і організаційно підлягаючи центрам православної ідеології, воно розвивалося у європейському контексті. У цей час воно остаточно заявляє про створення свого зразку унікальної світоглядної системи і церковної організації.

Відправною точкою епохи, що зіграла роль „плацу” національних змагань українців нового часу поставала своєрідною „катапульту” цих змагань, можна вважати унію між православними і католиками 1596 року, підписану в м. Бресті. Вона започаткувала новий тип релігійної ідентичності під назвою „греко-католицизм”, розвела українців на три табори, часто вороже настроєних одних щодо іншого. Міжконфесійна боротьба спричинила не лише втрати майна і парафіян тією чи іншою церквою, не лише криваві жертви, а й підштовхнула до поглибленої рефлексії над обґрунтуванням власної релігійної ідентичності. Саме Брестська унія зробила можливою появу нового типу українця, що не користувався набутками дідів і не обмежувався виконанням зовнішніх обрядів, а прагнув збагатити власний дім (у широкому значенні цього слова) власними зусиллями, прагнув усвідомити причетність до української спільноти.

Питання, яке розділяло українців, у тому числі духовних осіб, що являли собою тогочасну еліту, стосувалося прийняття або заперечення західної моделі розвитку. На українських теренах відбувається своєрідний синтез Сходу і Заходу, Півночі і Півдня. Цей синтез, який Н.Яковенко називає „строкатим багатоголоссям”, „контрастним неспівпадінням цивілізаційних орбіт”, сприяв, як справедливо зауважує дослідниця української культури, „збереженню української національної єдності” [Яковенко Н. Нарис історії України. З найдавніших часів до кінця XVIII століття.- К., 1997.- С. 13]. Н.Яковенко своєрідно бачить механізм такого збереження: „На кожне з сусідніх віянь знаходилася антитеза, ... що не дозволяла неорганічним елементам культури абсолютизуватися в тому чи іншому регіоні, відділяючи цей фрагмент етносу від суцільного масиву” [Там само].

Нового наповнення і звучання набуває у цей час православна проповідь, що досі вважалася ознакою Західної культури. Її розвиток і прояв нових яскравих властивостей був можливим завдяки такій ситуації, яка складається в Україні на початку сімнадцятого століття, коли загострюються питання релігійної та національної ідентичності. Проповідь, живе слово духовної особи має великий вплив на громаду віруючих, в тому числі здатне маніпулювати емоціями, релігійними почуттями, серед яких – почуття конфесійної приналежності. Саме тому проповідь є особливо актуальною в періоди загострення міжконфесійної боротьби, яким був початок сімнадцятого століття.

„Проповідь об'єктивно відбиває істотніші процеси, які відбуваються в релігійно-церковному комплексі християнства” [Жаловага А. Антропологічні аспекти сучасного протестантського проповідництва (наслідки контент-аналізу) // Українське релігієзнавство.- К., 2002.- №22.- С. 31], адже в її змісті, поряд із догматичними елементами, які вважаються обов'язковими, присутні соціальні, етичні, політичні погляди проповідника, його науковий апарат. Це дає можливість дослідити історичні реалії часу, рівень освіченості духовенства, дати характеристику культурному рівню та ментальності парафіян.

В Україні традиції проповідництва сягають часів Київської Русі. До нас дійшли „Слова” й „Повчання” давньоруських письменників, які здебільшого повторювали візантійських авторів. Як пише Д. Чижевський, оригінальні проповіді Київської Русі „є лише дуже скромним доповненням до скарбниці візантійської гомілетики” [Чижевський Д. Історія української літератури.- Тернопіль, 1994.- С. 76]. З найвідоміших – проповіді св. Феодосія та митрополита Іларіона.

Початок сімнадцятого століття можна вважати часом появи своєрідного явища - української проповідницької культури. Ця культура має свої хронологічні межі, її початок можна датувати 1619 роком, коли у містечку Рахманів побачила світ збірка проповідей К.Транквіліона-Ставровецького „Євангеліє учительне”, що заклала основні тенденції розвитку проповідницької культури як феномена. Найвищою точкою розвитку цієї культури можна вважати 60-ті роки сімнадцятого століття - час видання теоретичної праці І.Галятовського „Наука, або спосіб складання казання”, що остаточно оформила проповідь стилістично.

Проповідники сімнадцятого століття пропонують свій термін для позначення власної діяльності – „казнодійство”, бо у цей час широко популярною стає назва проповіді „казанням”, на відміну від існуючого з Київської Русі терміну „слово” або загальноприйнятого в літературі –

„проповідь”. Наявність оригінальної термінології також свідчить про появу нового своєрідного явища, творцями якого були казnodії початку сімнадцятого століття.

Специфічною рисою цієї культури є усний характер проповіді. Процес становлення усної проповіді на православних теренах відбувався не без втрат, як фізичних, так і духовних. Пояснення в тому, що досі усне проповідування вважалося ознакою протестантського або католицького середовищ. Хоча першими формами християнського проповідництва були *профетія* та *глоссолалія*, що передбачали саме усний його характер. Сам Христос і його учні проповідували „з вуст”.

Варто згадати у цьому контексті діяльність К.Транквіліона-Ставровецького, за яку він зазнав переслідувань, оскільки був свого роду піонером культури усного проповідування. Варто зазначити, що культура складання і виголошення проповіді в орієнтованій більше на північ, ніж на схід, православній культурі, була тоді відсутня. Про це свідчать дослідження російських вчених. Маргарита Корзо, що аналізує антропологічні уявлення католицьких та православних богословів сімнадцятого століття на матеріалі проповідей, використовує як джерела для дослідження світогляду православних богословів, твори К.Транквіліона-Ставровецького та І.Галятовського [Див.: Корзо М. Образ человека в проповеди XVII века.- М., 1999]. Важливо, що С. Маслов, один з перших дослідників діяльності К.Транквіліона-Ставровецького, пише про те, що складання проповіді в часи К.Транквіліона-Ставровецького було новою справою і, „як будь-яке нововведення, викликало підозри, які посилювалися, звичайно, тим, що проповідництво широко практикувалося у „єретиків” – католиків і протестантів” [Маслов С. Кирилл Транквиллион-Ставровецкий и его литературная деятельность.- К., 1984.- С. 65].

Мелетій Смотрицький ще в „Екзетезисі” 1629 року каже, що зовсім недавно православні вигукували: „О, проклята проповідь!”, а Кассіан Сакович в „Перспективі” 1642 року стверджував, що навіть до його часу проповідництво ще не прищепилося в православній церкві [Там само].

Сам Кирило Транквіліон-Ставровецький часто згадує власне „пілігрімство”, бо вимушений був блукати Україною, шукаючи підтримки у різних володарів. Леонтія Карповича було кинуте до в'язниці за участь у виданні „Треноса...”, твору, що пережив чимало століть, дійшовши до нашого читача. Автора ж цього – Мелетія Смотрицького – з ідеологічних переконань було анафемовано православними.

Як вже зазначалося, першим твором, що відкрито пропагує усне казнодійство, було „Євангеліє учительне” Кирила Транквіліона-Ставровецького – збірка недільних і святкових проповідей, до яких було додано навчання з приводу похорон, постриження в ченці тощо. Поява цього твору викликала шквал незадоволення у Києві та в Москві. Спеціально було скликано собор українських владик на чолі з митрополитом Іовом Борецьким, котрий засудив цю книгу як єретичну, „з давніми богословами, зі святими отцями незгодну і по літописній історії „многу лжу” представляючу”. Собор вимагав, щоб автор віддав її на розгляд духовних осіб, бо ж видання книги було б можливим лише після їх ухвалення [Маслов С. Зазначена праця.- С.65]. У соборі, окрім І.Борецького брали участь: єпископ Перемишльський і Самборський Ісайя Копинський, єпископ Луцький і Острозький Ісаакій, єпископ Белзький і Холмський Паїсій.

Собор заборонив під страхом анафеми тримати „Євангеліє учительне” вдома, купувати й читатиму. У Москві цим не обмежилися, наказавши ще й відбирати всі твори Транквіліона і спалювати їх на вогнищах [Там само.- С. 66].

Чому така доля спіткала цю книгу? Головними хибами книги вважалися „новий слог” та вимога проповідувати усно. Як пише С.Маслов, будь-який проповідник того часу, „коли починав свою діяльність Транквіліон, ризикував накликати на себе підозри і незадоволення” [Там само.- С. 65]. Ці причини могли ускладнитися зведенням особистих рахунків, схильністю автора „Євангелія учительного” до пояснень у дусі католицизму. Тим часом багато примірників цієї збірки вціліло й дійшло до нашого читача.

Тип казань Транквіліона визначено як екзегетичну гомілію [Там само.- С. 92]. Це означає, що проповідь його мала таку структуру: невеликий вступ-звернення, цитата з Євангелія, що відповідала дню церковного календаря, і головна частина – тлумачення цієї цитати. У таких витлумаченнях Транквіліон виявляє хист письменника й сумління проповідника, пастиря свідомого свого обов'язку й відповідального за свою роботу перед людьми й перед Богом.

Транквіліон глибоко усвідомлює себе казнодієм, котрий виконує завдання, заповідане Ісусом [Євангеліє Учительне.- Рахманів, 1619.- Ч.1, арк.273 зв., 295 зв.]. Його місія важка й надзвичайно важлива і ніхто, крім нього, не може її виконати. Відповідальність за здійснення своєї місії пояснюється тим, що без проповіді неможливе спасіння [Вказ. праця.- Ч.1, арк.274]. Бо проповідник є провідником, котрий веде нас за руку по життю, як по долині, повній зміїв, іншою рукою несучи світильник,

застерігає нас, де не можна ступати. Йому добре видно те, що не завжди видиме для звичайного людського ока, бо ж не завжди вороги людського духу є видимими. Проповідь виконує роль ножа, яким обрізаються дикі паростки у винограднику – зарозумілі і горді помисли, будь-яке нечестя і беззаконня у людській душі [Вказ. праця.- Ч.1, арк.273].

Найкращим інструментом для застереження людини від будь-яких духовних слабкостей, вважає Транквіліон, є проповідь. Вона пробуджує в нас любов до Бога, а душа, розпалена цією любов'ю, стає недосяжною для гріха, бо ж неможливо взяти нагою рукою розпечене залізо [Вказ. праця.- Ч.1, арк.300 зв.].

Транквіліон відстоює усний характер казання, апелюючи до Біблії. Він звертається до рядків Євангелія від Луки, де оповідається, як Христос, прочитавши слова пророків, згорнув книгу і віддав слугі. Сівши він почав із вуст вчити людей міста Назарейського, а не з книги читати їм повчення” [Вказ. праця.- Ч.2, арк.3]. Так чинили і патріархи, и пророки, й апостоли, і богослови, то невже й вони достойні зватися еретиками? - так захищає свою справу Транквіліон. В істинних проповідників розум осяяний світлом багатой премудрості небесной, „язика їх прикрашено солодкими словами, нагострено правдою”. Вони „ясно і розлого віщують вголос усім людям, а не заради власної гідності читають, як ти іноді робиш”, - закидає автор „Євангелія Учительного” своєму опоненту [Там само].

Священиків, що трудяться в проповіді слова Божого зображено в дусі Св. Писання. Вони є „світлом п'їтьми і сілля землі, зорями неба церковного, стовпами дому божого, трубами, що руйнують стіни гріховного граду, і пастирями добрими, котрі відганяють мисленних вовків від стада христових овець; вони є будівничими тайн божих” [Вказ. праця.- Ч.2, арк.162 зв.].

Останнє визначення церковних осіб змушує нас замислитися над українською інтерпретацією латинського слова *pastor*. „Священик” має трохи інакший відтінок - це не лише пастух і батько для своїх підопічних, - обов'язковим є визнання його причетності до Божих таємниць, а в Транквіліона це не лише причетність, а й участь.

У текстах багатьох українських церковних діячів культури бароко зустрічаємося з подібним розумінням посланців Бога на Землі. Здається, що воно дозволяє авторам вільно інтерпретувати уривки зі Св. Письма, давати власні витлумачення тим чи іншим подіям Із життя Ісуса та апостолів. З одного боку, це наближало свідомість парафіян до того, щоб сприймати священика як богоподібну істоту, з іншого - спрощувало біблійні тексти, „олюднювало” персонажів Священної історії.

Така схильність українських барокових авторів до „втручання” до сфери сакрального певною мірою нагадує середньовічну традицію втілювати в образах усе, що має відношення до віри. В епохи, коли релігія „владарює за допомогою священних текстів, що розуміються буквально, і все на світі має видимість співмірності з нею, - якщо вона „переплітається з усім життям”, життя неминуче буде справляти свій вплив на релігію і також буде переплетене з нею” [Хейзинга Й. Осень середньовіччя.- М., 1988.- С. 164]. Тут, як зазначає культуролог, на релігійне й чатувала небезпека, оскільки сакральне, що піддавалося обґрунтуванням у цілком життєвому й побутовому дусі, розчинялося у буденному, і це могло мати за наслідок профанацію віри. І справді, релігійність українців XVII ст., що подає нам приклади тісного співіснування світського й духовного, їх розчинення одне в одному, дуже нагадує релігійність європейської спільноти XIV-XV століть.

Транквіліон на свій лад інтерпретує такі уривки з Біблії: після тайної вечері Христос, передбачаючи те, що мало відбуватися, пішов до Гефсиманського саду не тому, що боявся смерті, але тому, що уникав народного хвилювання, яке могло виникнути при його арешті [Вказ праця.- Ч.1, арк.90]. Обґрунтовуючи традицію постування, Транквіліон пояснює, що Христос постував лише сорок днів, як Мойсей та Ілля, він не переступив цієї межі, щоб Диявол не дізнався, що в Христовій людській природі криється божественне [Вказ праця.- Ч.2, арк.109 зв.].

Подібні „втручання” до сфери Священного зустрічаємо і у І.Гаятовського, який розвинув і обґрунтував започатковане Кирилом Транквіліоном Ставровцьким. Творчість І. Гаятовського, священика XVII ст., отримує цікаве прочитання Іваном Огієнком, духовною особою поч. XX століття: „Гаятовський часто вільно тлумачить Св. Писання і дошукується такого смислу, який йому потрібен ... та й серед текстів Гаятовський відає перевагу тим, які дали б багату поживу його фантазії і гострому розуму”, „Та й сам погляд Гаятовського на Бога і святих дуже матеріальний, іноді навіть грубий, непристойний як для християнина” [Огієнко И.И. Проповьди Іоаникія Гаятовскаго, южно-русскаго проповьдника XVII века.- Харьков, 1913.- С. 13]. Це стосується, приміром, казання першого на Івана Богослова, де Гаятовський порівнює цього святого з годинником [Огієнко И.И. Проповьди Іоаникія Гаятовскаго, южно-русскаго проповьдника XVII века.- Харьков, 1913.- С. 16], не згоден Огієнко із таким розумінням непорочного зачаття Богоматері: „Христос, король всього світу, вчинив собі містерійне небо Емпірейське з пречистої Діви, бо в її животі знаходився, як у небі Емпірейському [Огієнко И.И. Вказ. праця.- С.14], думасмо, тут

ортодоксального священика можуть збентежити два моменти: світськість Христа („король усього світу”), і космічний зв'язок Христа й Богоматері. Порівняння Христа з левом є для Галятовського також досить прийнятним: „Лев три дні і три ночі спить, потім прокидається”, а Христос „встав з мертвих” на третій день [Галятовський І. Ключ розуміння.- Львів, 1661.- Арк.177зв.], а учнів його з левами: „Як леви риком своїм людей жахають, так і Апостоли словом Божим людей грішних жахають” [Вказ. праця.- Арк.194 зв.]

Розглядаючи творчість Галятовського у контексті культури бароко і її особливостей, зрозуміємо, що за видимою „світськістю” стоїть наділення Христа всевладністю, а самий образ неба Емпірейського є традиційним для язичництва, елементи якого живили культуру XVII ст.

Історики літератури іронічно зауважували з приводу подібних „втручань” і „непристойностей” по відношенню до християнської догматики: „Цікавою рисою Галятовського як проповідника слугує вільне проникнення в плани і наміри Божі. Сама проповідь іноді уявляється ніби адвокатською промовою на захист справи Господньої” [Огієнко І.- Вказ. праця.- С. 16]. Можна припустити, що письменники бароко у такий спосіб прагнули ще й раціоналізувати текст, спрощуючи його для слухача і читача.

Тобто, пояснення таких вільних тлумачень Святого Письма може бути двояким:

1. письменник намагався максимально наблизити текст проповіді до реалій тогочасного життя, до рівня свідомості прихожан, щоб зробити його зрозумілим і ясним;
2. проповідник залишав за собою право такого тлумачення, оскільки вважалось, що він є причетним до подій священної історії як продовжувач справи учнів Христа – апостолів.

І перше, і друге було новим для православної культури, але дуже близьким до західного розуміння місії священика.

Досить специфічним було ставлення до наукових знань та освіта проповідників. У тодішніх суперечках між православними й католиками багато місця займало питання походження Святого Духу. Транквіліон примирює обидві сторони: „О, суєтні чоловіки, даремно тиняєтеся без розуму: сліпці, про ясність сонця сперечається, ніколи його світла не бачачи ... Бо походження Духа Святого – тайна невимовна, і від усіх гордих і грішних людей Бог приховав ту тайну” [Транквіліон-Ставровецький К. Вказ праця.- Ч.1, арк.191-191зв.]. Засуджуючи язичників і еретиків, їхні релігійні уявлення і пояснення світу,

письменник засуджує й те, що вони вірять тільки тому, чого досягають своєю мудрістю, а „благовоління і споглядання боже за незручність вважають” [Транквіліон-Ставровецький К. Вказ праця.- Ч.2, арк.35зв.-36]. Щоправда, Транквіліон впевнений, що для інока необхідно „вчитися і мудрим бути”, але тут йдеться про особливий вид мудрості: „розуміти добре писання” і „бути багатим в розумі духовному” [Транквіліон-Ставровецький К. Вказ праця.- Ч.2, арк.132-133].

І.Галятовський, хоча й любить науку, хвилюється, аби проповідники мали славу мудрих людей, все ж акцентує на другорядності світської науки перед Божою: „Світська мудрість - філософія, астрологія, арифметика, математика і кожна наука така є глупством у Бога” [Огієнко И.И. Научные знания в Ключе разумения Иоанникія Галятовскаго, южно-русскаго проповедника XVII века.- б/г.- С. 5]. Найвищою мудрістю вважається та, що дана від Бога, найвищим авторитетом - цитата з Біблії або посилання на твори богословів. За Галятовським, за відсутності посилань на Св. Письмо або на твори отців Церкви можуть справдитися слова „Коли буде сліпець сліпця водити, чи не обидва в яму втраплять?”, а неузгодженість з наукою Христовою загрожує покаранням вічним від Бога [Галятовський І. Вказ праця.- Арк.517зв.]. Часто ми зустрічаємо у Галятовського: „читайте у Євангеліста”, „повчає апостол Павло”, інші подібні посилання. Хоча трапляються й такі: „пишуть історики”, „повідують натуралісти” [Там само]. Дослідники звертають увагу на те, що наукові знання у тогочасній церковній літературі відігравали службову, другорядну роль, лише ілюструючи головну думку: „Они служили прицепкой для перехода к другой мысли, служили канвой, на которой автор свободно рисовал какой угодно узор. Иногда, правда редко, вся проповедь состояла в подобном шитье по готовой канве” [Огієнко И.И. Научные знания в Ключе разумения Иоанникія Галятовскаго, южно-русскаго проповедника XVII века.- б/г.- С. 5]. Галятовський окреслює коло джерел, з якими працює сам і до яких рекомендує звертатися іншим священикам при складанні проповіді: „... треба читати Біблію, життя святих, треба читати вчителів церковних – Василя Великого, Григорія Богослова, Іоанна Златоустого, Афанасія Феодорита, Іоанна Дамаскина, Єфрема та ін. вчителів церковних, які письмо святе з Біблії тлумачать, треба читати історії і хроніки про різноманітні панства і сторони, що в них робилося і що робиться, треба читати книги про звірів, птахів, гадів, риб, дерева, рослини, каміння і різні води, які в морі, в ріках, в озерах знаходяться і поважати їх природу, властивості і вплив, і те собі нотувати, і аплікувати до своєї мови” [Галятовський І. Вказ праця.- Арк. 519].

Цей уривок репрезентує не лише коло джерел, з якими працював проповідник, а й палітру наукових інтересів, що формували світогляд як лише священика, так і його прихожан. Те, що знала духовна особа, вона намагалася передати своїм підопічним і „передача” ця відбувалася у формі усних казань, що виголошувалися у свята і будні з церковних кафедр. Галятовського вважали одним з найосвіченіших людей того часу: „Можна сказати без перебільшення, що все, що лише знало й читало XVII ст., чим воно жило й у що вірило, - усе це вміщував у собі автор „Ключа” [Огієнко І.І. Научные знання в Ключе розуменія Іоанникія Галятовскаго, южно-русскаго проповедника XVII века.- б/г.- С. 2]

Як бачимо, усе вищезазначене свідчить про появу на українських теренах нового оригінального явища - проповідницької культури сімнадцятого століття, фундамент якої заклали на початку століття православні проповідники. Багато хто з них перейшов до унії, дехто підтримував культурну політику Москви - ознакою тієї доби були духовні пошуки. Саме через них зверталися до власної ідентичності.

Проповідницька культура мала певні ознаки, що відрізняли проповідь цього часу від попереднього:

- по-перше, з'являється усний характер проповідей;
- по-друге, перед проповіддю цього часу постає актуальна вимога – в умовах міжконфесійної боротьби зберегти парафіян. Для цього зміст проповіді максимально спрощується, наближається до рівня слухацької аудиторії. Одним із засобів спрощення змісту є довільне тлумачення багатьох уривків зі Святого Письма та інших канонічних текстів, іншим засобом стало те, що автори православних проповідей включають до кола джерел нові твори, нехарактерні для візантійської традиції – *exempla*, що наближує проповідь цього часу до католицьких зразків;
- по-третє, окрім виховної функції, проповідь бере на себе ще й освітню. Вона слугувала також засобом для зацікавлення слухачів, водночас розширюючи їхні знання про світ.

Проповідницька культура мала свої хронологічні межі – від 1619 року, початку запровадження та теоретичного обґрунтування усного казання, до появи першого і єдиного в Україні підручника з гомілетики „Наука, або спосіб складання казання” І. Галятовського (1659). Ця культура мала й своє продовження у вишуканих проповідях бароко Л.Барановича та С.Яворського, призначених для слухача вже зовсім іншого рівня, знайомого з тонкощами проповідницького слова. У цей

період популярною стає назва проповіді „казанням”, а проповідника – „казнодієм”.

Зрештою, проповідницька культура мала власну свідомість. Її творці рефлексували над функціями священика, усвідомлювали місію проповідника, ставили перед собою певні вимоги і намагалися виконувати їх. Поряд з своєрідним розумінням священика як людини, причетної до сфери Божественного, характерного для візантійської традиції богослов'я, з'являються певні вимоги наукового вишколу, педагогічної майстерності, про що йтиметься у наступній главі. Українські православні казодії багато в чому продовжували патристичну традицію проповідування, розвинуту в творах Орігена або Іоанна Златоуста, звертаючись водночас до західних зразків – католицьких та протестантських.

*Ю.Коптюх** (м. Переяслав-Хмельницький)

ПЕРЕДУМОВИ ТА ПРОВЕДЕННЯ РЕФОРМУВАННЯ УСТРОЮ ПРАВОСЛАВНОЇ ЦЕРКВИ В ПРАВОБЕРЕЖНІЙ УКРАЇНІ наприкінці XVIII – початку XIX ст.ст.**

На сучасному етапі наукових досліджень доволі актуальними видаються матеріали, що дозволяють якомога ширше розглянути питання зібрання етнічних українських земель в одній державі та відновлення на цих територіях пануючого становища православ'я в рамках РПЦ. Саме з цих позицій зазначений період для території Правобережної України можна виділити, як особливий етап релігійних трансформацій.

У 1793 р. до Російської імперії було приєднано Київське, Подільське та східна частина Волинського воєводства, що складало майже всю територію Правобережної України [Шандра В. Київське генерал-губернаторство(1832-1914). Історія створення та діяльності, архівний комплекс і його інформативний потенціал.- К., 1999.- С. 10]. Ця територія займала площу у 11.784 кв. км., на якій було 410 міст та 10.081 селище з 3.011.688 жителями. У цей час на території Правобережної України було

* Коптюх Ю.В. – аспірант кафедри Історії народів Росії Київського Національного університету імені Тараса Шевченка.

** © Коптюх Ю.В., 2003

утворено три російські губернії: Брацлавську, Ізя'славську та Мінську. Після третього поділу Польщі в 1795 р. до Російської імперії була приєднано західну частину Волині площею 5.655 кв. км. на якій було 332 міста і 1.322 селища з 1.176.590 жителями (Підраховано за даними Болховітинов Є. Вибрані праці з історії Києва.- К., 1995.- С. 233, 235. (з розрахунку 1 кв. миля дорівнює 2588 м. кв.)). Це стало підставою для завершення формування імперського адміністративного устрою цієї території у 1797 р., коли було утворено Київську (50,960 кв. км.), Подільську (42.018 кв. км.) Волинську (71.739 кв. км.) губернії [Описи Лівобережної України кінця XVIII початку XIX ст.- К., 1997.- С. 5]. 22 січня 1832 р. вся територія Правобережної України (164.717 кв. км.), була об'єднана в Київське генерал-губернаторство. [Марахов Г.И. Социально-политическая борьба на Украине в 20-40-е годы XIX века.- К., 1979.- С. 16].

Відповідно до зазначених змін проводилося і реформування Православної церкви в Правобережній Україні. На середину XVIII ст. в Правобережній Україні не існувало ніяких єпархіальних утворень Православної церкви. Тут перебували тільки 47 так званих закордонних православних монастирі [Титов Ф.И. О заграничных монастырях Киевской епархии XVII-XVIII вв. // ТКДА.- 1905.- Т.1.- С. 464-466, 473]. Вони знаходилися під юрисдикцією Київських та Переяславських архієреїв [Покровский И.М. Русские епархии в XVIII веке, открытие их состав и передел // Православный собеседник.- 1913.- июль-август.- С. 149]. Незначна кількість православних церков, як правило, діяли тільки у цих монастирях.

Підготовку реформування єпархіального устрою Правобережної України було розпочато ще у 1772 р. Після першого поділу Польщі було змінено статус Могилівських архієреїв. З 14 грудня 1772 р. єпископ Григорій (Кониський) став носити назву Могилівський, Мстиславським і Оршанський [Учреждение архиерейских кафедр в России // Киевские епархиальные ведомости.- 1869.- №2.- С. 74]. Нова назва вказувала на збільшення його юрисдикції у Правобережній Україні. 2 грудня 1773 р. православні протопопи Правобережної України написали спільне прохання до Катерини II про прийняття місцевого населення до складу Російської імперії. Російський уряд не підтримав цих устремлінь, більше того – православному духовенству заборонялося займати уніатські парафії, а в православних місця дозволялося займати тільки з дозволу Синоду [Войтков А. Иов Базидевич єпископ Переяславський и его участие церковно политической жизни Польской Украины (1771-1776 гг.).- К., 1903.- С. 134-135]. Тому процес церковної інтеграції припинився

на досить значний час. Лише 27 березня 1785 р. Григорій (Кониський), що продовжував свою місіонерську діяльність, підготував проект за яким усе управління РПЦ у Правобережній Україні було передане єпископу Переяславському і Бориспільському Віктору (Садковському) [ПСЗ.- Собр. 1-е.- Т. 22.- №16173.- С. 329-330]. До свого арешту у 1789 р. цей ієрарх керував РПЦ в Правобережній Україні. Він присягнув на вірність Польщі, адже перебував на її території, хоч і проводив активну діяльність популяризуючи православне вчення. Його діяльність значно покращила становище православних та поширила вплив РПЦ у Правобережній Україні. Він поділив усю цю територію на благочинницькі округи, на чолі яких стояли представники чорного духовенства [Покровский И.М. Русские епархии в XVIII веке, открытие их состав и пределы // Православный собеседник.- 1913.- январь.- С. 145-146]. Під час його арешту церкви і монастирі Правобережної України перебували під управлінням особливої консисторії під назвою Брацлавська і Житомирська греко-орієнтальна, що проіснувала з 1790 по 1793 рр. [Пределы Киевской епархии в древнее и нынешнее время // Киевские епархиальные ведомости.- 1861.- №1.- С. 12].

Початок реформування РПЦ на території Правобережної України співпав із другим поділом Польщі (1793 р.). 13 квітня 1793 р. вся територія Правобережної України, що ввійшла до складу Мінської, Із'яславської та Брацлавської губерній, була об'єднана в єдину єпархію, що носила назву Мінська, Із'яславська і Брацлавська. Це обумовлювалося незначною кількістю православних церков на цій території, всього 329 з них 193 це уніатські, що перейшли до РПЦ в період з 1785 по 1793 рр. [Історія Релігії в Україні. Православ'я в Україні.- К., 1999.- Т.3.- С. 158]. Тому остаточну кількість православних церков новий православний архієрей повинен був узгодити з Мінським Із'яславським і Брацлавським генерал-губернатором М.М. Кричєтніковим [ПСЗ.- Собр. 1-е.- Т.23.- №17113.- С. 419]. Архієреєм цієї величезної (за територією) єпархії 2-го класу було призначено Віктора (Садковського), що з 1793 р. отримав назву Мінський, Із'яславський і Брацлавський і повну незалежність від Київської кафедри [ПСЗ.- Собр. 1-е.- Т.23.- №17199.- С. 509-511; №17204.- С. 511-512]. Вхідження Правобережної України до складу російської імперії спричинило до великої кількості переходів уніатських церков до РПЦ, всього в період з 1793 по 1795 рр. до РПЦ приєдналося понад 2.300 уніатських церков [Болховітінов Є. Вибрані праці з історії Києва.- К., 1995.- С. 234]. Це було невипадково, адже було заборонено відкриття уніатських монастирів [ПСЗ.- Собр. 1-е.- Т.23.- №17113.- С. 419], а на справу місіонерства в цей час виділялися значні кошти та

залучалися військові формування [Столокос Н.Г. Уніатська церква у контексті конфесійних трансформацій на Правобережній Україні під владою Російської імперії.- УДЖ.- 2002.- №4.- С. 97].

Після третього поділу Польщі в 1795 р. російські урядовці відкрито заміняли уніатських священників православними [ЦДІА України.- Ф.212.- Оп.1.- од.зб.3.- арк.1-3]. Це сприяло прискоренню процесу приєднання католиків Східного обряду до РПЦ, у 1795 р. до РПЦ перейшло біля 1 мільйона віруючих, 2,382 церкви та 2 монастирі [Підраховано за: Покровский И.М. Русские епархии в XVIII веке, открытие их состав и передель // Православный собеседник.- 1913.- июль-август.- С. 20,30]. Після цього в Уніатській Луцькій єпархії, що включала територію Київської, Подільської і Волинської православних єпархій, станом на кінець першої чверті XIX ст., залишилося всього 192 уніатські парафії в яких було 120.000 парафіян [Об униатах Киевской, Подольской и Волынской губернии // Подольские епархиальные ведомости.- 1889.- №26.- С. 599-607]. Такі дії викликали хвилю невдоволення уніатського духовенства, яке забиравало в православних церквах антими́нси, відкривало без дозволу каплиці тощо [ЦДІА України.- Ф.212.- Оп.1.- од.зб.7.- арк.2.- 2зв.]. Щоб протидіяти цьому, Т.Тутолміну, на той час Мінському, Волинському та Брацлавському генерал-губернатору, наказувалося усякі подібні дії не тільки уніатського духовенства, але і цивільних осіб „...долженствует принято за уголовное преступление суда подлежащее” [ЦДІА України.- Ф.212.- Оп.1.- од.зб.1 – арк.1]. Крім цього закривалися уніатські монастирі, що незаймалися освітньою діяльністю, в монастирях, які залишалися заборонялося призначення ченців, уніатським єпископам були призначені пенсії по 3.000 руб. Єпархіальним уніатським клірикам, які не бажали прийняти православне вчення дозволялося виїхати закордон, а тим що залишалися призначалася урядова пенсія від 50 до 100 руб. на рік до часу їх смерті. [Там само.- арк.4-9]. Указами від 22 квітня та 17 травня 1794 р. знімалися усі перепони, що заважали приєднанню уніатів. Наприклад, якщо цьому процесу заважали польські поміщики то на їх майно накладався секвестр. [ПСЗ.- Собр.1-е.- Т.23.- №17199.- С. 509-511; 17204.- С. 511-512]. У той же час в 1795 р. насильне приведення уніатів було заборонено. [ПСЗ.- Собр.1-е.- Т.23.- №17290.- С. 615-617; №17333.- С. 699-700].

Весь комплекс місцевих змін змусив продовжувати реформування єпархіального устрою РПЦ в Правобережній Україні. 12 квітня 1795 р. з Мінської Із'яславської і Брацлавської єпархії було виділено нову єпархію 3-го класу, що отримала назву Брацлавсько-

Подільська. В ній було 24 повіти і 2.048 православних церков [Покровский И.М. Русские епархии в XVIII веке, открытие их состав и пределы // Православный собеседник.- 1913.- июль-август.- С. 35]. Архієреєм цієї нової єпархії став Іоанікій (Нікіфорович-Полонський) – архимандрит ставропігiального Донського монастиря [Труды комитета для историко-статистического описания Подольской губернии.- Каменец-Подольск., 1897.- Вып.8.- С. 269]. Мінська Із'яславська і Брацлавська змінила свою назву на Мінська і Волинська єпархія. З метою управління церквами Правобережної України в останній було утворено Житомирське вікаріанство, яке отримало штат єпархії 3-го класу і особливу консисторію. Вікарієм цієї єпархiальної одиниці було призначено архимандрита Дятловського монастиря Варлаама (Шишацького) [Документы, относящиеся к деградации архиепископа Могилевского Варлаама Шишацкого // Волинские епархиальные ведомости.- 1880.- №23-24.- С1059]. Вибір цього ієрарха був не випадковим, адже він ще з 1785 р. тісно співпрацював з Віктором (Садковським) і за визначенням О.Оглобліна, мав прямі зв'язки з передовою українською елітою цього регіону [Оглоблин О. Варлаам Шишацкий // Люди старої України.- Мюнхен., 1959.- С. 303] та, крім цього, був палким прихильником автокефалії українського православ'я [Коцур А.П., Коцур В.П. Історіографія історії України.- К., 1996.- С. 62]. На початку 1795 р., за даними Віктора (Садковського) до РПЦ приєдналося 1.607 уніатських церков, але 570 з них були без духовенства. Віктор (Садковський) намагався заповнити ці 570 вакансій, місцевим духовенством, але Синод зобов'язав місцевих ієрархів прийняти на вільні місця священників Київської, Смоленської, Чернігівської і Білгородської єпархій [Петренко О Брацлавська губернія і Брацлавське намісництво // Київська Старовина.- 2000.- №1.- С. 55].

У 1797 р. відповідно до нового імперського адміністративного устрою і указу від 6 травня 1788 р., що передбачав розподіл єпархій відповідно кордонам губерній [ПСЗ.- №16658.- С. 1073] на територію Правобережної України було перенесено Київську і Галицьку єпархію [Р. НБУ ім.Вернацького.- Ф.175.- Спр.139.- арк.28]. Практично паралельно, 18 березня 1797 р., було законодавчо закріплено вільний перехід уніатів і католиків до РПЦ [ПСЗ.- Собр.1-е.- Т.24.- №17879.- С. 312-313], або до католицької церкви [ПСЗ.- Собр.1-е.- Т.24.- №17879.- С. 312-313]. Нова єпархія була сформована з території Правобережної України, що на кінець XVIII ст. перебувала під юрисдикцією Київських архієреїв та частини повітів Брацлавсько-Подільської та Мінської і Волинської єпархій. В Київській єпархії залишено Правобережні повіти:

Київський, Богуславський, Васильківський, з Подільської єпархії передано Махновський, Липовецький П'ятигірський, Сквирський, з Волинської єпархії: Радомишльський повіт. Та, крім цього, з Вознесенської губернії: Катеренопільський, Уманський, Черкаський та Чигиринський [Белгородський А. Киевский митрополит иерофей Малицкий (1796-1799).- К., 1901.- С. 131].

28 квітня 1798 р. проведено новий поділ уніатських єпархій та 6-ти католицьких дієцезій. Католицькі монастирі передавалися в управління католицькому архієпископу Станіславу (Сестренцевичу), а уніатські – в управління Білоруському архієпископу Іраклію (Лісовському). Управління уніатського парафіяльного кліру приводилося у відповідність до управління католицького духовенства [ПСЗ.- Собр. 1-е.- Т.25.- №18503.- С. 222.; № 18504.- С. 222-224; Т.26.- №20053.- С. 823-829]. Усі зазначені послаблення зроблені католикам східного обряду, призводять до ситуації коли уніати Правобережної України, перестають відвідувати православні церкви, віддаючи перевагу новозбудованим в Базилянських монастирях. Тому їм було дозволено при малій кількості приєднуватися до сусідніх уніатських церков, а при великій – будувати власну церкву [Дак. Ф.3 – Оп.1.- од.зб.17.- арк.31.- 31зв.]. Згідно з регламентом католицьких церков, від 5 листопада 1798 р., католицький парафіяльний клір отримав ряд пільг, але католицькі монастирі за посередництва прокураторів підпадали під особливий фінансовий контроль [ПСЗ.- Собр.1-е.- Т.25.- №18734.- С. 436-438]. Ці дії уряду спричинили до масового переходу уніатів Правобережної України до католицької церкви. Означених уніатів було наказано покарати духовним покаранням, а католицьке духовенство було попереджене про судову відповідальність за подібну діяльність [Там само.- Т.24.- №18504.- С. 526], адже католицькому духовенству Правобережної України було заборонено будь кого переводити в католицьку віру [Там само.- Т.24.- №18818.- С. 528].

18 грудня 1798 р на духовенство Правобережної України, офіційно було поширено всі загальноімперські норми [Там само.- Т.24.- №18273.- С. 822-823]. Це та зазначені місцеві зміни стали підставою того, щоб 16 жовтня 1799 р. остаточно завершити сформування єпархіального устрою Правобережної України. В цей час Брацлавську і Подільську єпархія змінила назву на Подільська і Брацлавська, а Житомирське вікаріанство стало окремою єпархією, архієреєм її залишався Варлаам (Шишацький), який отримував назву Волинський і Житомирський [Давидов Н. Епархии всероссийской церкви в последовательном порядке их учреждения // Христианское чтение.-

1875.- Ч.П.- С. 267]. Таким чином, на території Правобережної України у 1799 р. створювалося три єпархії Київська і Галицька 1-го класу, (1.323 церкви), 12 міст із повітами: Київський, Радомишльський, Васильківський, Сквирський, Канівський, Таращанський, Звенигородський, Черкаський, Чигиринський, Липовецький, Махновський, Богуславський. Подільська і Брацлавська 3-го класу (1.593 церкви), 11 міст з повітами: Кам'янець-Подільський, Ушицький, Могилівський, Ямпільський, Ольгопільський, Балтський, Гайсинський, Вінницький, Летичівський, Літинський, Проскурівський [Покровский И.М. Епархиальное устройство Русской церкви в царствование императора Павла I // Православный собеседник.- 1914.- Ч.1.- С. 52-87]. До складу Волинської і Житомирської єпархії 3-го класу входили 1.446 церков та 13 міст з повітами Волинської губернії: Житомир, Овруч, Новоград, Овруч, Остріг, Дубно, Кременець, Володимир, Ковель, Луцьк, Рівне, Заслав, Староконстантинів.

Підсумовуючи матеріал, необхідно зазначити, що, паралельно з реформуванням адміністративного устрою Правобережної України, було проведено єпархіальну реформу. Головні завдання, що вона ставила – повна регламентація та уподібнення церковного життя до загальноімперських стандартів, була досягнута. У Правобережній Україні в цього процесу були специфічні особливості. Це насамперед створення нової єпархіальної сітки управління та відміна від імперської (конфесійна і соціальна), структура суспільства. Кінцевим наслідком стало утворення двох нових єпархій РПЦ на цій території (Подільської і Брацлавської та Волинської і Житомирської) і перенесення на Правобережну Україну Київської і Галицької єпархії. Одночасно з утворенням єпархій в Правобережній Україні було створено нову єпархіальну ієрархічну структуру, що відповідала загальноімперській. У результаті цього в кінці XVIII – першій половині XIX століть православне духовенство Правобережної України було втягнуте у довготривалу імперську кампанію, що мала на меті інтеграцію цієї території та нівеляцію місцевого населення.

3 ІСТОРІЇ ОБНОВЛЕНСЬКОЇ ЦЕРКВИ В УКРАЇНІ: ПЕРЕДСОБОРНА НАРАДА 1927 РОКУ**

Діяльність Обновленської (Синодальної) церкви в Україні у вітчизняній історіографії не висвітлена. Лише в окремих працях [Пилявець Л. Взаємовідносини між православними церквами в Україні в умовах становлення тоталітаризму // Церква і національне відродження.- К., 1993.- С. 78-89; Пашенко В.О. Свобода совісті в Україні: міфи і факти 20-30-х років.- К., 1994.- 294 с.; Силантьев В.И. Большевики и Православная церковь на Украине в 20-е годы.- Х., 1998.- 232 с. та ін.] показано деякі аспекти державно-церковних і міжцерковних відносин, що тільки певною мірою відображають позицію обновленського духовенства у загальному церковному русі 1920-х років. Залишається поза увагою істориків і релігієзнавців така важлива сфера церковної діяльності як собори чи з'їзди духовенства і мирян. Дана стаття є першим внеском у вирішенні недослідженої частини проблеми. Матеріали роботи Передсоборної наради 1927 р. мають наукову цінність, оскільки характеризують сутність Обновленської церкви й найточніше визначають роль і місце цієї церковної інституції у всеправославному житті. Примітно, що тогочасна релігійна ситуація і становище православної церкви в Україні останніх років позначені спільними рисами, тому аналіз дискусій і резолюцій Передсоборної наради 1927 р. з різних питань матиме також практичну значимість у пошуках шляхів щодо подолання сучасної кризи Українського православ'я.

За даними мандатної комісії на Передсоборну нараду прибуло 29 архієреїв, 40 представників від духовенства і 22 представника від мирян. Всього мало бути 114 делегатів. Через хворобу не приїхали архієпископ Тульчинський Фотій і єпископ Черкаський Герасим, з невідомих причин – архієпископ Могилівський Лоллій (агент ДПУ) [Зінченко А.Л. Ця влада не від Бога, а від дракона // Вітчизна.- 1991.- № 4.- С. 161] і єпископ Конотопський Адріан. Із-за браку коштів і складне парафіяльне становище не приїхав на нараду також представник Конотопської єпархії протоієрей В.Коваленко – активний діяч Другого Помісного Собору 1925р. На Передсоборну нараду до Харкова не змогли приїхати

* Жилюк С.І. – доцент кафедри всесвітньої історії Рівненського державного гуманітарного університету.

** © Жилюк С.І., 2003

представники Синоду Російської церкви, зокрема голова Синоду митрополит Веніамін і секретар Синоду професор С.Зарін, які були зайняті в Москві організацією урочистих святкувань з нагоди п'ятирічного ювілею обновленського руху [Вестник Священного Синода Российской Православной Церкви.- М., 1927.- № 17.- С. 4].

Протягом першого дня роботи Передсоборної наради делегати заслухали звітну доповідь єпископа Серафима про діяльність Синоду та доповідь митрополита Пімена про церковне життя в Україні, Росії і за кордоном. У звітній доповіді єпископа Серафима, зокрема, зазначалося, що за два роки діяльності Синоду було проведено 177 засідань (41 – Пленум і 136 сесійних) і розглянуто 1520 справ, серед яких найголовнішими були питання про зміцнення автокефалії (визнання її Всеукраїнським Синодом і клопотання перед Вселенським патріархатом про її затвердження), утворення комісії з українізації, переговори з ДХЦ, відкриття Вищої Богословської Школи, церковну дисципліну, про представництво УПАСЦ в Америці і Німеччині, адміністративні заходи щодо розмежування українських єпархій (всього було 37 єпархій, у тому числі три вікаріальних). В доповіді повідомлялося, що УПАСЦ мала 33 ієрархи (4 митрополита, 9 архієпископів і 20 єпископів). Крім відомих вже трьох митрополитів – Пімена (агента ДПУ) [Пашенко В.О. Свобода совісті в Україні: міф і факти 20-30-х років.- К., 1994.- С. 68], Інокентія і Ювекалія, четвертим на початку 1927р. став митрополит Сумський Володимир [Предсоборное Совещание Украинской Православной Церкви 11-16 мая 1927 г. в г. Харькове // Український Православний Благовісник.- Харьков, 1927.- №12.- С. 200]. Широке коло питань порушувалося в доповіді митрополита Пімена, а саме: про становище Синодальної церкви в Україні; заходи Синоду щодо встановлення церковного миру і об'єднання православного населення; відношення Синодальної церкви до тихонівщини, УАПЦ, Собору єпископів і їхньої ідеології; поширення сектантського руху й видання в Україні сектантських журналів; безуспішність спроб запрошення представників різних православних церковних течій взяти участь в роботі Передсоборної наради; про становище Синодальної церкви в Росії (зокрема в Сибіру і на Кубані) і Православної церкви в Європі (Карловацький Синод і ставлення до нього митрополита Євлогія); про життя автокефальних православних церков: чотирьох східних патріархатів, Сербської, Румунської, Болгарської, Грецької, Албанської, Польської, Японської, Фінляндської, Латвійської, про проблеми римокатолицької, коптської і англіканської церков [Там само].

Наступного дня, доповнюючи доповідь Пімена, митрополит Ювеналій спростував неправдиві плітки про нібито існуючий зв'язок католицької церкви з фашистами. Він наголосив, що однаковою мірою як Папа Римський, так і католицьке духовенство в Німеччині та Італії висловили своє негативне ставлення до фашизму. Після його доповнення і короткочасного обговорення доповіді митрополита Пімена, делегати заслухали доповідь архієпископа Дніпропетровського Андрія “Про церковний розбрат і засоби його подолання”. Доповідь мала виключно декларативний характер, не була обґрунтована ніякими конкретними прикладами чи пропозиціями. Доповідач зазначив лише, що всі заклики Синодальної церкви до миру і церковного єднання виявилися безуспішними, але для відчаю немає підстав. “Хвороба важка, – говорив архієпископ Андрій, – але процес оздоровлення розпочався... Тепер ми уже бачимо зрушення у свідомості людей на користь Синодальної церкви... Ідеї соборності починають проникати і в тихонівські маси” [Там само.- С. 201]. Далі доповідач змалював картину церковного розділення серед тихонівців. Він наголосив на тому, що віруючі розгублені і не можуть зрозуміти: хто очолоє їхню церкву – митрополит Петро Крутицький, митрополит Агафангел чи Тимчасова Церковна Рада? Обговорення доповіді було беззмістовне, як і сама доповідь. Єдина слухна пропозиція протоієрея Хмельницького з Тульчинської єпархії – відмовитись від практики перерукопокладання – залишилась без уваги. Пройгноровано було також його пропозицію звернутись до уряду з клопотанням про амністію засуджених тихонівських єпископів [Там само]. Хоча обговорення доповіді тривало й наступного дня, конструктивних пропозицій не надходило.

Заслуговує на увагу конфліктна ситуація, що виникла 13 травня, коли з промовою виступив протоієрей з Поділля М.Гловацький. Він опосередковано звинуватив керівництво УПАСЦ в додержанні неправильного політичного церковного курсу, направленого на тісний зв'язок з Всеросійським Синодом. На його думку, неповнота синодальної автокефалії стоїть на перешкоді порозуміння і об'єднання з липківцями, які справедливо вимагають остаточного розриву з Московією і російським єпископатом. Крім того, отець М.Гловацький дав зрозуміти делегатам наради, що невиразність церковного курсу не тільки викликає недовіру до Синодальної церкви з боку липківців, але й унеможливує розв'язання проблеми всеукраїнського православного об'єднання, бо липківці виступають за незалежну Українську церкву, а тихонівці – за єдину неподільну Російську церкву. На промову протоієрея М.Гловацького миттєво відреагував головуючий наради митрополит Пімен, який заявив,

що заради інтересів Української православної церкви він особисто може в будь-який час скласти свої повноваження голови Синоду й передати їх іншому ієрарху – українцю за походженням. Але отець М.Гловацький пояснив, що зовсім не мав на увазі відсторонення діючого голови Синоду від церковного управління й зазначив, що окремі росіяни – члени єпископату, до числа яких належить і митрополит Пімен, часто більше роблять для справи Української церкви, ніж деякі українці. Після його слів делегати встали і заспівали митрополиту Пімену “многія літа” [Там само].

Порушене протоієреєм М.Гловацьким питання церковного політичного курсу не обговорювалося. Інші виступаючі наголошували на необхідності покращити матеріальне становище духовенства, посилити інститут благовісників скласти молитву за об'єднання церков тощо. Зрештою, протоієрей Філімонов із Кременчуцької єпархії досить влучно вгадав настрої вищого церковного керівництва, висловивши своє бачення проблеми: “Якщо ми віримо у правдивість нашої справи, то ми не повинні перейматися відсутністю серед нас тихонівців: з часом вони самі прийдуть до нас” [Там само]. Така позиція і лягла в основу резолюції по доповіді архієпископа Андрія, зміст якої було відображено у 18 пунктах: 1) створити матеріальну базу для правильного функціонування синодального управління, просвіти і видавництва; 2) прагнути шляхом самодисципліни підняти релігійно-моральний рівень членів церкви – пастирів і мирян; 3) постійно піклуватись про підвищення богословських знань та ідейної освіченості серед духовенства і мирян; 4) посилити інформацію і влаштовувати диспути з ідейними опонентами; 5) уважно і невпинно турбуватися про православність богослужіння; 6) пастирі повинні сумлінно і відповідально готуватися до проповіді; 7) організувати різні види самоосвіти, курси і бібліотеки; 8) налагодити колективну пастирську роботу через районні збори духовенства; 9) залучати до співпраці мирян; 10) у всіх єпархіях готувати благовісників і збирати кошти для оплати витрат на їхні переїзди; 11) під час диспутів не вдаватися до образ опонентів; 12) різними засобами всіх кликати на майбутній собор; 13) видавати популярну літературу, якою роз'яснювати суперечливі питання; 14) посилити й оживити українізацію богослужіння і проповіді; 15) дотримуватись аполітичності церкви і лояльності до влади; 16) скласти молитву за об'єднання і примирення ворогуючих сторін; 17) закликати тихонівців на собор через представників східних патріархів; 18) послати українцям запрошення на собор [Предсоборное Совещание Украинской Православной Церкви 11-16 мая 1927 г. в г.

Харькове // Український Православний Благовісник.- Харьков, 1927.- №13.- С. 217].

Як бачимо, зміст резолюції мав суто місіонерський характер і не відповідав предмету обговорення.

В доповіді “Про церковну українізацію” протоієрей П.Фомін тезисно висловив проблемні питання, які необхідно було винести на розгляд майбутнього Третього Помісного Собору. За його переконанням, труднощі церковної українізації обумовлювалися трьома головними чинниками – слабким усвідомленням необхідності цієї справи у церковному середовищі, браком коштів і відсутністю кваліфікованих кадрів. Після перерви протоієрей П.Фомін доповів делегатам наради про церковне становище українців поза межами України і зв’язки Синоду з обновленським митрополитом в Америці Іваном Кедровським та представником Синоду в Німеччині протоієреєм В.Зноском. Він зазначав, що серед українців Америки поширюють свої впливи різні церковні течії – Карловацький Синод, тихонівці на чолі з єпископом Арсенієм Чеговцовим, липківці на чолі з архієпископом Іваном Теодоровичем (переважно в Канаді). Саме тому необхідно дати українцям за кордоном літературу, пастирів, єпископів. Проте першочерговим завданням отець Петро вважав розвиток власної українізації [Там само.- С. 218].

Під час обговорення доповіді протоієрея П.Фомина виступаючі виявили різнобій думок і позицій щодо справи українізації. Протоієрей Рудзький із Білоцерківської єпархії висловився проти проведення церковної українізації поза межами України, зокрема на Кубані. Він розцінював таку політику як вияв шовінізму і втручання в чужу компетенцію.

На захист українізації стали делегати Херсонщини. Мирянин Знахоренко був здивований закидами в шовінізмі. Він наголосив, що йдеться не про політику, а про право на богослужіння рідною мовою. Протоієрей Антонович погоджувався, що обережність у проведенні українізації необхідна, але сплячка у цій справі недопустима. “Наша церква, – наголошував оратор, – має бути українською!” [Там само]. Протоієрей М.Гловацький закликав постійно виділяти кошти на видання і поширення журналу “Рідна Церква”. Священик Ковальов з Мелітопольської єпархії запропонував вчитися у сектантів, які витрачають значні суми на видання своєї літератури, виявляють свідоме відношення до справи і досягають результатів.

Без обговорення делегати наради ухвалили резолюцію по доповіді професора О.Покровського “Про Собороправність”, зміст якої було викладено в трьох пунктах: 1) посилити надходження добровільних

грошових внесків для налагодження ефективної роботи Синоду; 2) правлячим єпископам і членам єпархіальних управлінь відмовитись від політики самовладдя; 3) у сфері церковно-парафіяльного життя добитись органічного поєднання юридичного статусу з морально обов'язковим церковно-парафіяльним статутом, що забезпечує канонічний зв'язок парафії з кліром, єпископом, єпархіальним управлінням і Священним Синодом [Там само].

В доповіді “Про Духовну освіту” митрополит Інокентій запропонував делегатам Передсоборної наради обговорити цілу низку питань, пов'язаних з проблемами Вищої Богословської Школи, організацію короточасних пастирських курсів та інституту благовісників, релігійним вихованням юнацтва в сучасних умовах. Учасників наради найбільше цікавило питання релігійного виховання юнацтва. Майже всі виступаючі висловлювали незадоволення діючим державним законом, який обмежував викладання Закону Божого. Згідно чинного законодавства духовенство мало право навчати групу дітей лише з трьох осіб або дітей окремої сім'ї в приватному порядку. Протоієрей Понікаров із Шепетівської єпархії пропонував порушити клопотання перед владою про надання таких прав православним, які мають католики і лютерани. Мирянин Шаров із Луганської єпархії додав, що таке клопотання треба порушити і стосовно відкриття кількох початкових духовних шкіл. Але митрополит Пімен і єпископ Білоцерківський Івов відкинули ці пропозиції, посилаючись на декрет про відокремлення церкви від школи та приклад Мелітопольського єпархіального управління, яке вже зверталось до НКВС із подібними питаннями й отримало відмову. Тільки один із виступаючих, протоієрей П.Фомін, згадав про Вищу Богословську Школу. В промові він наполягав на проведенні систематичної українізації Школи, говорив про те, що в майбутньому Школа має виявити свій український характер, і запропонував ввести до навчальних планів нові дисципліни, зокрема історію Української православної церкви та історію української церковної літератури і українського церковного мистецтва [Там само.- С. 218-219]. Проте ця пропозиція не знайшла відображення в резолюції. Митрополит Інокентій виніс на затвердження лише три пункти: 1) визнати духовну просвіту надзвичайно важливою умовою нормального розвитку церковного життя; 2) виконання всіх постанов Другого Помісного Собору і Синоду, направлених на зміцнення духовних шкіл, видавництва, благовісництва, інформації, збереження бібліотек і т.п. вважати обов'язковим для кожного члена церкви; 3) доручити Синоду порушити перед владою клопотання про дозвіл духовенству викладати

Закон Божий групам дітей в будинках віруючих і храмах [Там само.- С. 219].

На ранковому засіданні Передсоборної наради 14 травня делегати заслухали доповідь протоієрея М.Фетісова “Про сектантство”. Доповідач із знанням справи чітко вказав причини поширення сектантства серед православного населення України. Зокрема, він наголошував: “Для правильного відношення до сектантства необхідно з’ясувати причини його виникнення, а вони – в наших недоліках. На протипагу сектантству треба протиставляти не прилюдні диспути чи викриття, а усунення недоліків нашого церковного життя” [Там само]. Найбільш ефективним засобом обмеження і припинення сектантського впливу серед віруючих М.Фетісов вважав правильно організовану церковну парафію і вказував на позитивний досвід московської парафії Гребнівської Ікони Божої Матері [Там само].

Після десятихвилинної перерви засідання наради розпочалось з повідомлення голови мандатної комісії архієпископа Первомайського Йосипа про кількість делегатів. Всього на нараді було 102 делегати: ієрархів – 31 (прибули ще архієпископ Лоллій і єпископ Конотопський Адріан); кліриків – 45, мирян – 26.

Делегати без обговорення ухвалили резолюцію по доповіді єпископа Херсонського Йосипа “Про відносини з Православним Сходом”. Священному Синоду пропонувалося в очікуванні офіційного визнання автокефалії Української православної церкви Вселенським патріархом й надалі зміцнювати і розвивати відносини із Сходом, а у внутрішній церковній роботі утверджувати у свідомості віруючих вселенськість синодального православ’я, на протипагу “сучасному національному шовінізму в церкві, який привів до самосвятства й відриву від Православного Сходу” [Там само.- С. 220].

Зрештою, делегати наради заслухали довгоочікувану доповідь єпископа Артемівського Якіма про матеріальне забезпечення духовенства. Але, як виявилось, доручене йому питання владика не підготував: анкетні дані з місць про надходження натуральних і грошових пожертвувань духовенству, платню за виконання треб, церковні служби, фінансове становище парафій і т.п. не були зібрані і опрацьовані. Розчарованим делегатам нічого не залишалось, як тільки доручити єпископу Якіму вивчити це питання і винести його на розгляд Третього Помісного Собору 1928 р. [Там само].

Наступного дня, посилаючись на відсутність коштів для подальшого перебування в столиці і брати участь в роботі наради, значна частина делегатів роз’їхалася. Залишилися лише 60 делегатів, які слухали

довіді архієпископа Бердичівського Олександра “Про творчу пастирську діяльність”, “Про церковну дисципліну” та “Єднання єпископату з духовенством”. Резолюції з цих питань мали характер декларативних заяв і рекомендацій щодо дотримання статутного православного богослужіння, підвищення інтелектуального рівня і духовно-ідейної чистоти духовенства, активізації його діяльності, правильної організації парафіяльного життя, єднання і тісної співпраці єпископату з кліриками тощо [Предсоборное Совещание Украинской Православной Церкви 11-16 мая 1927 г. в г. Харькове // Український Православний Благовісник.- Харьков, 1927.- №14.- С. 240].

Останнього дня роботи Передсоборної наради 42 делегати, що залишилися, розглянули два питання: про вибори делегатів на Третій Помісний Собор 1928 р. і про безвір'я. Про безвір'я доповідав єпископ Ахтирський Серафим. Доповідач замість аналізу ситуації та конкретних пропозицій більше говорив про діалектичний матеріалізм, емпіричну науку, існуючі у фізиці теорії. Цим він намагався довести, що сучасна антирелігійна пропаганда стала на наукову основу й запропонував духовенству зробити теж саме. Без сумніву, думка була слухна і знайшла своє відображення в резолюції, але цього було замало. Ні в доповіді, ні в резолюції не йшлося про створення спеціальної, обґрунтованої відповідними даними, програми, не вказувалися практичні реальні механізми її впровадження. Делегати обмежились традиційною схемою прийняття декларативних побажань і рекомендацій: запропонували єпархіальним управлінням організувати короточасні апологетичні курси для духовенства і відкрити інститути апологетів-благовісників, а духовенству – поповнити свою богословську освіту науково-природничими знаннями [Там само.- С. 241].

Дискусії розгорілися навколо питання про вибори делегатів на Третій Всеукраїнський Помісний собор. Архієпископ Лоллій запропонував в єпархіях з невеликою кількістю синодальних парафій використовувати двоступеневу систему виборів на рівні благочинних і єпархіальних зборів, але протоієрей М.Гловацький та деякі інші делегати виступили на захист триступеневої системи, за якою парафіяльні громади посилають виборців до благочинних зборів, а останні делегують виборців до єпархіальних зборів, які більшістю голосів обирають делегатів на собор: двох кліриків і двох мирян. За результатами голосування перемогу отримали прихильники триступеневої системи виборів, яка більше відповідала принципу собороправності.

Дискусійним виявилось також питання про запрошення на собор представників інших православних церков. Архієпископ Лоллій

категорично висловився проти запрошення на Собор тихонівців, назвавши їх “язичниками”. Протоіереї Знахоренко, Гловацький, Кузнецов та ін. відстоювали позицію запрошення всіх. Крім того, протоіерей М.Гловацький пропонував надати право єпархіальним управлінням самостійно вирішувати це питання із врахуванням особливостей релігійної ситуації в тій чи іншій єпархії, а право голосу депутатів від інших церков, на його думку, мав вирішити майбутній Всеукраїнський Помісний Собор. Передсоборна нарада не могла проігнорувати цього питання, оскільки відверто продемонструвала б негативне ставлення Обновленської церкви до інших православних церков, на противагу навіть декларативним заявам про загальноцерковне порозуміння і об’єднання. Але в положенні про скликання Третього помісного Собору УПАСЦ пункт про право дорадчого чи вирішального голосу для “так званих староцерковників, іоаніківців, погорілівців та ін.” було сформульовано так, що остаточне визначення права голосу залежало від Священного Синоду. Між тим, право вирішального голосу без обговорення надавалося делегатам від Всеросійського і Білоруського Синодів [Хроника: в Священном Синоде Украинской Православной Церкви // Український Православний Благовісник.- Харків, 1927.- № 15.- С. 242].

Ухвалою програми занять майбутнього Третього Всеукраїнського Помісного Собору 1928 р., Передсоборна нарада завершила свою роботу.

Отже, делегати наради з різних причин не змогли виробити конструктивних пропозицій щодо вирішення багатьох внутрішньоцерковних проблем і питань міжцерковних відносин у рамках роботи Третього Помісного Собору, що виявило ознаки кризового становища церкви. Залишається з’ясувати: чи були резолюції наради щодо УАПЦ і тихонівщини результатом політичного замовлення й настільки суб’єктивні чинники співпраці окремих діячів обновленства з органами ДПУ впливали на визначення позиції усієї церкви? Відповіді на ці питання, що потребують подальшого дослідження, допоможуть дати науково обґрунтовану оцінку діяльності Обновленської церкви в Україні.

ОСОБЛИВОСТІ ІДЕЙНОГО ПРОТИСТОЯННЯ В ЄВРЕЙСЬКОМУ СЕРЕДОВИЩІ УКРАЇНСЬКОГО СУСПІЛЬСТВА: МІТНАГІДИ ПРОТИ ХАСИДІВ **

Поява хасидизму як містичної форми іудейської традиції упродовж XVIII століття спричинила в організаційному відношенні розкол в єврействі. Цей розкол, який охопив половину єврейського світу Центральної і Східної Європи, значною мірою був викликаний надзвичайним успіхом нового релігійного руху серед простолюдинів.

Багато дослідників (С.Дубнов, І.Берлін, З.Крупницький, Ш.Городецький, І.Епштейн, Ш.Етінгер) вказують на привабливість хасидизму, яка полягала, в першу чергу, у надмірній доступності істин, проголошуваних послідовниками Боал-Шем-Това (Бешта) – основоположника руху. Принаймні вживання морально-повчальних сентенцій, афоризмів і навіть „легендарних анекдотів” для вираження ідей хасидського вчення та їх відверта пропаганда серед простолюдинів забезпечили популяризацію цього нового руху єврейської традиції. Образно кажучи, хасиди намагались наповнити внутрішній світ людини належним чином оформленими містичними ідеями.

Як наслідок, в тодішньому єврейському світі хасидизм поступово починає зазіхати на духовну монополію. Звісно, що подібної ідейної гегемонії не могли допустити ортодокси – прихильники талмудичної вченості й рабинізму. Противників хасидів, всіх незгодних з основними положеннями вчення Бешта стали називати мітнагідами (буквальний переклад з івриту – „незгодні”) чи „*ойлемше іден*” (буквально – єврейство взагалі). Відповідно, мітнагіди ставили вчення вище ентузіазму чи божественного екстазу, культивованих хасидами.

Необхідність захисту традицій рабиністичного іудаїзму з його опорою на ретельне вивчення Тори і Талмуду від переважно містичного напору хасидизму привела до оформлення інтелектуального в своїй суті ідейного руху, який стає відомим під назвою мітнагдизм. До цього остаточно мітнагдизм як рух, опозиційний хасидизмові оформлюється в кінці XVIII – на початку

XIX століття. З-поміж найяскравіших його представників слід назвати Еліяху бен Соломона Залмана з Вільно, відомого на той час як Віленського Гаона та його послідовників Еліезера Сечала з Пінська, Пінхаса бен Іуду з Полоцька, Зеві Гірма Каценелленбогена Хаїма Воложинського.

Єврейська історія першої половини XIX століття проходить під знаком саме ідейного протистояння хасидів і мітнагідів. До цього політична боротьба Віленського Гаона з хасидами, яка супроводжувалась навіть апеляцією до царського уряду, закінчилась цілковитим виправданням хасидів як „іновірської секти” та підтвердженням їх лояльності до влади. Про перипетії цієї політичної боротьби свідчить, наприклад, єврейський історик Ю.Гессен в главі 4 своєї праці „Історія єврейського народу в Росії”. Що ж до ідейної боротьби, то вона завершилась несподівано примиренням двох напрямків перед загрозою нового спільного ворога – хаскалі (просвітництва). Яким же чином розгортався і зрештою звівся нанівець конфлікт ідей в єврейському світі? В чому полягали особливості ідейного протистояння хасидів і мітнагідів?

В дослідницькій літературі проблема особливостей ідейного протистояння хасидів та мітнагідів є недостатньо розробленою. Звісно, що причини появи цього конфлікту та пов’язані з ним історичні події були предметом досліджень єврейських істориків С.Дубнова, Ю.Гессена, Ш.Городецького, Ш.Етінгера, Ф.Канделя, М.Беленького. Що ж стосується виявлення ідейного підґрунтя протистояння мітнагідів та хасидів, то в цьому відношенні виділяється хіба що змістовна праця американського дослідника А.Недлера “Віра мітнагідів: рабиністичні відгуки на хасидську загальність” (1998). У цій праці А.Неджер з’ясовує теоретичні положення вчення мітнагідів, постійно наголошуючи на їх привабливості та ідейній перевершеності над хасидськими уявленнями.

Зауважимо до того ж, що дослідники по-різному підходять до проблеми змісту цього ідейного протистояння. Так, відомий історик С.Дубнов вважає, що „боротьба між хасидизмом і рабинізмом була лише чисто-релігійною боротьбою за тип віруючого: стара дисципліна книжно-обрядового типу боролась з хвилею екзальтованого містицизму і сліпим культом святих” [Дубнов С.М. Новейшая история еврейского народа (1789-1881).- СПб., 1914.- С. 233]. У свою чергу, релігієзнавець М.Беленький переконаний в тому, що в протистоянні мітнагідів і хасидів „за богословськими суперечками приховувались

земні, матеріальні інтереси” [Беленький М.С. Иудаизм.- М., 1974.- С. 133].

На нашу думку, слід визнати переважно ідейне підґрунтя цієї боротьби. При цьому протиставлення ідей приводило навіть до взаємовпливів і взаємного збагачення цих, здавалося б, протилежних за своєю сутністю традицій іудаїзму. На перший погляд, неможливо вбачати щось відмінне між екзальтованим ентузіазмом, містицизмом і легендами хасидів та законністю, інтелектуалізмом і строго вивіреними висловлюваннями мітнагідів. Проте аргументуємо подібну тезу виявленням деяких важливих ідейних паралелей, які, з одного боку, дозволяють дещо поглибити зміст хасидизму як феномену єврейського світу, а з іншого – уникнути надто поверхового уявлення про мітнагдизм як про схоластичне вчення з елементами сухої казуїстики.

Насамперед торкнемось проблеми значимості талмудичної вченості чи знання в її з'ясуванні у мітнагідів та для порівняння – у хасидів. Звісно, що мітнагіди апелювали до авторитету Тори і Талмуду й наполягали на необхідності прискіпливого та ґрунтового їх вивчення, визнаючи ці священні тексти найвищим актом релігійного служіння. Віленський Гаон, наприклад, вбачав в Торі джерело будь-якого самовдосконалення. Хаїм Воложинський переконаний був в тому, що вивчення Тори дозволяє віруючим розірвати нескінчену ланку метафізичних і життєвих проблем і дає чи не винятковий шанс на *devekut*, тобто єднання людини з Богом. Його словами: „Найвища потаємне джерело Святої Тори вище всіх світів, існування яких цілком залежить від наших безперестанних занять нею, а не від виконання інших заповідей, в тому числі молитви...” [Мирский И. Суровый восторг // Интеллектуальный форум.- 2000 - №1.- С. 181].

Хасиди, в свою чергу, зовсім не відкидали значимості талмудичної вченості. В зв'язку з цим не варто стверджувати про нігілістичне неприйняття хасидами інтелектуалізму рабиністичної традиції. Навпаки, за словами рабі Нахмана Брацлавера „ми повинні щоденно вивчати Кодекс Єврейських Законів, Шулхан Арух” [Брейтер И. Рабби. Семь столпов веры. День жизни брацлавского хасида.- Иерусалим, 1992.- С. 15]. І далі за текстом: „Вивчення Шулхан Арух, повністю побудоване на галахічних рішеннях і в такий спосіб допомагає перебувати людині у світлі з самою собою й розв'язувати як власні внутрішні конфлікти так і ті, які відбуваються у неї в зовнішньому світі” [Там само]. Крім того, у хасидських текстах доволі часто повторяється один показовий рефрен: „у час молитви і вчення”.

Таким чином, хасиди не відкидали значимість знання єврейських законів і приписів. Послідовники вчення Бешта виступали переважно проти зловживань рабиністичною вченістю, яка, замість того, щоб по можливості спрощувати закони й робити їх більш доступними, ще більше діалектичними вивертами заплутувала їх, роблячи незрозумілими навіть інтелектуалам. Хасиди наполягали при цьому на практичному застосуванні законів Тори. В їх уявленнях вивчення законів і приписів не є самоціллю. Це – лише засіб для їх належного виконання. Деякі з авторитетних представників хасидського руху, зокрема Дов-Бер із Межирича та Шнеур Залман із Ляд, вважались визнаними знавцями Мойсеевого Закону і переконливо наполягали на вивченні Талмуду. З часом ідейні вожді хасидизму намагались надавати Закону навіть більш строго та обов'язкового характеру, ніж самі мітнагіди.

Однак, незважаючи на культивування хасидами знання, вище талмудичної вченості вони ставили молитву. Єврейський історик З.Крупницький в своєму дослідженні „Хасидизм, його походження, філософська сутність і культурно-історичне значення” (1912) багато місця приділяє теорії хасидської молитви, а особливо її практичному застосуванню. Це засвідчують його слова: „Хасидизм підняв молитву до значення об'єктивної творчості людини. Той, хто молиться уявляє собі цілком ясно і виразно ті великі дії і ті метаморфози, які він викликає своєю простою і задушевною молитвою у вищих і нижчих світах... Але хасидизм вимагає ще від своїх послідовників творчості в молитві і суб'єктивного роду. Молитва не повинна бути шаблонною і однаковою для всіх, але кожний повинен виробити лише себе одного свій власний „шлях в служінні Богу” [Крупницький З.Н. Хасидизм, его происхождение, философская сущность и культурно-историческое значение.- К., 1912.- С. 39]. Ця своєрідна ода хасидській молитві підкріплюється дослідником ретельним описом процесу молитви старого хасида і молодого.

Зауважимо до цього ще й про екзальтованість, загальність хасида, перебуваючого в стані молитви. Тобто, згідно з хасидським світосприйняттям, людина повинна возноситись до Бога, промовляючи свою молитву в особливому захопленні. Молитва благочестивих повинна бути сердечною, вознесеною в стані афекту. Вона повинна здійснюватися на хвилях екстазу. Така молитва доступною є всім євреям. Звідси виходить, що її ефективність не залежить від розумових здібностей того, хто молиться. Головне, що вимагається від пересічних віруючих, - щоб молитва уподібнювалась

екстазу. Прикладом хасидської, сповненої молитовної практики й постає звернення Бешти до Бога. За переказом, переповіданим С. Дубновим: “як тільки він [Бешт] починав молитися у нього з’являвся запальний настрій, який часто доходив до крайнього екстазу. Він молився хитаючись усім корпусом і подеколи сильно здригаючись... Здригання, які викликались вочевидь сильним нервовим збудженням, продовжувались інколи доволі довго і бували настільки інтенсивними, що все, що перебувало поруч під час молитви – посуд, вода, меблі – тремтіло, коливаючись і видавало стук. При сильному збудженні він інколи голосно зойкав в молитві, інколи ж, навпаки, стояв не порушно, як статуя, очі зосереджено були спрямовані на одне місце, ніби кам’яніли в своїх орбітах і лише надзвичайний блиск їх свідчив про те, що той, хто воздає молитву, ще живий...” [Дубнов С.М. Возникновение хасидизма // Восход.- СПб, 1888.- кн.7.- С. 98].

Загалом, словами американського дослідника А.Недлера „споглядальницька, містична молитва стає в хасидизмі важливим релігійним обов’язком людини, обов’язком, який не підлягає жодним обмеженням” [Nadler A. The faith of the Mithnagdim: Rabbinic responses to hasidic rapture.- N-Y, 1998.-S. 184].

Натомість мітнагіді, навпаки, не надавали молитві такого значення, як вони надавали вивченню священних текстів іудейської традиції. Деякі з авторитетних вчителів мітнагдизма вбачали в талмудичній вченості, а не в молитві, винятковий спосіб досягнення трансцендентності в цьому занепалому світі. Той же Хаїм Воложинський з цього приводу доволі красномовно висловлювався: „Якщо, не дай Бог, ми перестанемо творити молитву, світ тоді не ввергнеться в першопочатковий хаос, в той час як вивчення Святої Тори напряму пов’язане з життям і самим існуванням світів” [Цит. за: Мирский И. Суровый восторг// Интеллектуальный форум.- 2000 - №1.- С. 181]. До речі, доволі показовими є витоки подібного возвеличення вивчення священних текстів. Для знаходження цих витоків варто зазирнути до каббалістичної книги „Зогар”, в якій, між іншим, повідомляється про те, що Тора існувала до створення світу і була своєрідним першопочатковим планом світу.

Тепер розглянемо значимість містичного компоненту у вченні хасидів та мітнагідів. Більшість дослідників в своїх працях наполягають на пріоритетності в хасидському віровченні містичних цінностей. Зокрема, історик С.Дубнов основним началом хасидського вчення вважав саме містицизм, простежуючи при цьому навіть ідейну спорідненість його з історично передуючими стадіями єврейської

містики - теоретичною і практичною кабалою. Знавець єврейської містики, філософ Г.Шодем висловлювався більш радикально: „Хасидизм – це практична містика, яка досягла свого zenіту” [Шодем Г. Основные течения в еврейской мистике.- Иерусалим, 1989.- Т.П.- С. 181]. Слід до цього зазначити, що таємницями кабалістики захоплювались як основоположник хасидизму Бешт, так і його послідовники. Досить зауважити до цього, що кабалістичний ухил Дов-Бера з Межерича став певною мірою і приводом для переслідування хасидів. Справа в тому, що один з найталановитіших послідовників Бешта Дов-Бер на прізвисько Великий Маггід, замість звичайного серед євреїв молитовника, ввів у використання кабалістичний молитовник Ісаака Лурії, який в подальшому став специфічно хасидським. Подібний молитовник відрізнявся від загальноприйнятого деякими змінами у формі богослужіння, додаванням різних псалмів і усуненням святкових риторичних славословів. Внаслідок цих змін молитва у хасидів стала більш одухотвореною за змістом і менш монотонною за формою. Додамо також, що починаючи ще з 60-х років XVIII століття хасиди молились по офіційно затвердженому Бером Луріанському молитовнику.

Мітнагіди, у свою чергу, зовсім не відкидали значення містичного досвіду в осягненні Бога. Тому проблематичними видаються твердження деяких дослідників про неприйняття мітнагідами кабали та інших форм містицизму. Знаменитий Віленський Гаон в свій час захоплювався кабалою і уславився в рабиністичному середовищі як знавець містики. Є свідчення, наприклад, про те, що він навіть уклав коментарій до містичної за духом книги „Зогар”. До речі, Еліяху Залман вважав, що містикою кабали має право займатись лише той, хто ґрунтовно вивчив галаху, а й благочестя цієї людини не повинне викликати жодних сумнівів.

Таким чином, слід стверджувати наявну тенденцію, що свідчить про лояльність мітнагідів в питанні ставлення до містики. На нашу думку, мітнагіди, вірогідно, були проти прилучення до таїнств містики широких мас народу. Іншими словами, масовість визнається ними стримуючим, навіть, гальмуючим чинником на шляху доступу до містичних таїнств. Відтак мітнагіди виступали не проти містичного досвіду як такого, а проти його популяризації в масах.

Утім різке неприйняття викликала у мітнагідів хіба що культивована хасидами віра в цадиків (*emunax zadikim*). Як наслідок, мітнагіди несхвально і навіть вороже сприймали й культ цадика *ru*

pede, який поступово упродовж першої половини ХІХ століття утверджується в хасидському середовищі.

Чим пояснити подібне неприйняття ними цадикізму?

Цілком вірогідно, що мітнагіди розуміли, що цей культ надає духовному керівництві хасидів вкрай необмежений авторитет, рівний навіть авторитету Тори. Звісно, що подібна небезпечна тенденція в хасидському русі була зазіханням на основоположний принцип пріоритетності талмудичної вченості. Крім того, з часом непомірного збільшення кількості цадиків чи ребе, а відповідно й зростання їх харизматичності, з'являлась загроза розкладу єврейського руху на численні окремі *kat* (секти). Звісно, що подібного роздрібнення мітнагіди, як ревні прихильники рабиністичної традиції допустити не могли.

Тому вірогідно, що стримуючі, гальмуючі тенденції мітнагдизму ставали на заваді процесу оформлення в хасидському середовищі ідеї абсолютної непомильності цадика й культу сліпої віри в нього. І, як свідчать перипетії єврейської історії ХІХ століття, локалізованої в межах тодішньої України, поступово в закономірностях розвитку хасидизму прослідковується орієнтації саме на духовну монополію цадика як праведника, взірця моралі, своєрідний еталон релігійного і соціального життя. Подібний ідеал цадика уособлює, наприклад, велична постать Нахмана Брацлавера, названого в хасидських переказах „витоком Мудрості, Поток, що струменіє”. Простолюдинів приваблювали щирість рабі Нахмана, його схильність до пошуків таємничого у всіх речах і явищах, вияви дивацтва, зневага до зовнішнього світу й, вірогідно, що навіть його самовпевненість. Вони перебували в захопленні від харизматичної особи його праведника. Втім, в історії хасидизму траплялись і приклади запопадливості, нечесності, чудотворства, наближеного до шарлатанства, лицемірства, блюзнірства окремих цадиків. Чого варта, зокрема, програма практичного цадикізму Елімелеха Лізенського, в якій відобразились неприховані зазіхання цадиків на матеріальне стягання. Один з послідовників Елімелеха, відомий в хасидському середовищі як Маггід із Кожниць (Ізраїль Козеницький), навіть потурав проявам морального занепаду цадиків, пояснюючи їх неблаговидні вчинки і вади міркуваннями необхідності подібних речей в силу їх небесної зумовленості. Звідси й рецидиви виправдання обов'язковості матеріального приношення цадикам. Подібний цадикізм отримав в дослідницькій літературі назву вульгарного. Саме в лоні вульгарного цадикізму й розвинулись небажані для хасидського

руху уявлення про всемогутність цадика, про його божественну природу, чудодійні і пророчі здатності і т.п. Відповідно, критика мітнагідами небажаних виявів, пов'язаних з культом цадика, багато в чому сприяла відновленню справжнього цадикізму, позбавленого будь-якої чудодійності.

З іншого боку, і щодо мітнагідів можна вести мову про наявність особливих духовних лідерств, які відзначались своїми високими моральними якостями і добродійними вчинками. В першу чергу, у зв'язку з цим, слід згадати про діяльність знаменитого Віленського Гаона яка була „служінням Богу Торою і молитвою”. Своєрідний пафос його служіння виявляється у самовисловлюванні: „Еліяху може служити Богу без винагороди” [Цит. за: Эпштейн И. Иудаизм.- Нью-Йорк, б/г.- С. 263].

Таким чином, ідейна боротьба між хасидами і мітнагідами, яка розгорнулась в єврейському світі упродовж першої половини XIX століття, привела зрештою до взаємовпливів таких, здавалося б, протилежних за змістом напрямків іудейської традиції. Подібні взаємовпливи виявляються у:

1. культивуванні авторитетності талмудичної вченості не лише в колах мітнагідів, але і в середовищі хасидів;
2. виробленні хасидами теорії молитви, яка, загалом, не відкидалась мітнагідами, натомість останніми заперечувалась лише її виняткова роль в актуалізації людиною зв'язку з Богом;
3. у лояльності, якою відзначались мітнагіди у ставленні до містичних цінностей - пріоритетних у хасидському віровченні;
4. в тому, що концепція особливої ролі цадиків, характерна для вчення хасидів, зазнала певної змістовної трансформації під впливом критики мітнагідами явищ вульгарного цадикізму.

Вищезазначені ідейні паралелі у вченнях хасидів та мітнагідів свідчать про можливе і, водночас, логічно необхідне їх поєднання в межах іудейської традиції. Втім, в історії єврейського народу подібне поєднання здійснюється і певною мірою приречене було на взаємовпливи внаслідок поширення в другій половині XIX століття ідей їх спільного ворога – хаскалі (просвітництва).



ІНФОРМАЦІЇ

Редколегія бюлетеня повідомляє, що в статті Оксани Розумної „До питання про християнські антиномії у бароковій проповіді”, яка була опублікована у 22 числі „Українського релігієзнавства” [Див.: Розумна О. До питання про християнські антиномії у бароковій проповіді // Українське релігієзнавство.- К., 2002.- №22.- СС. 74-83], виявлені технічні помилки.

Так, на сторінці 74 в абзаці „На середину VII століття припадає масова поява в українському суспільстві середньої руки багатіїв...” і на сторінці 80 в абзаці „Таке розуміння людської природи знаходимо у проповіді...” скрізь по тексту замість століття „VII” (сьоме) слід читати століття „XVII” (сімнадцяте).



SUMMARY

In the 26th issue of the Bulletin “Ukrainian Religious Studies” in the rubric “Philosophy of Religion” there are in particular the following papers: “Religion as a subject of philosophical research” by A.Zaluzhna, “The Problem of the Person’s Spirituality Forming in the Contemporary Ukrainian Society” by O.Lypka, “Standing doctrine of war in the Early Christianity” by R.Kohanchuk, “Social aspects of religious values functioning” by H.Pyroh, “Philosophical and Religious Studies analysis of the Social Doctrines of Christian Confessions” by O.Tytarenko, “The Eschatological Component of the Ultimate Fin of the History in P. Teilhard de Chardin’s Philosophy of History” by V.Duykin, “System of functionality of religion and levels of its display” by L.Vyhovs’kyi.

In the rubric “Culturology of Religion” there are published papers: “Purusha in the Rig-Veda” by O. Lutsyshyna, “Religious and moral sense of concepts “dead” and “alive” soul in M.Gogol’s works” by O.Marchenko, “Hutsul *Kolyada* as a phenomenon of Christian outlook and national morals” by R.Bereza.

In the rubric “History of Religion in Ukraine” there are published papers: “The Ukrainian preaching culture of the XVII century” by O.Rozumna, “The preconditions and realization of reforming of the device of Orthodox Church in *Right-Bank Ukraine* at the end of 18 – in the beginning 20 centuries” by Yu.Koptyuh, “From a history of Renovations Orthodox Church in Ukraine: Congress before the 1927 year Cathedral” by S.Zhylyuk, “Features of an ideological opposition in Jewish environment of the Ukrainian society: *mitnagids* against *hasids*” by V.Furkalo.



ДО ВІДОМА АВТОРІВ

ПРАВИЛА ОФОРМЛЕННЯ СТАТЕЙ

Рукописи для публікації в наступних числах бюлетеня подаються до редакції в одному роздрукованому примірнику (через 1,5 інтервали) і у вигляді rtf- чи doc-файлу у форматі Microsoft Word 6.0/95 – 97-2000 на дискеті 3,5" обсягом 0,5 друк. арк. (прибл. 20 тис. знаків із пропусками).² Роздрукований примірник статті та її електронний варіант мусять бути ідентичними. Шрифт: Arial, 12 чи Times New Roman, 12.

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 розмішені 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.

² Точну кількість символів із пропусками у статті визначає опція Microsoft Word „Статистика” (див. закладку меню „Сервіс”).

УВАГА!!!

Згідно з постановою Президії ВАК України від 15.01.2003 р. №7-05/1, до друку приймаються лише наукові статті, які мають такі необхідні елементи:

- постановка проблеми у загальному вигляді та її зв'язок із важливими науковими чи практичними завданнями;
- аналіз останніх досліджень і публікацій, в яких започатковано розв'язання даної проблеми і на які спирається автор, виділення невирішених раніше частин загальної проблеми, котрим присвячується означена стаття;
- формулювання цілей статті (постановка завдання);
- виклад основного матеріалу дослідження з повним обґрунтуванням отриманих наукових результатів;
- висновки з даного дослідження і перспективи подальших розвідок у даному напрямку.

* * *

Оформлення посилань

- ✓ Посилання в статті на використані джерела слід наводити прямо в тексті у квадратних дужках за їх наскрізною нумерацією у відповідності з існуючим бібліографічним стандартом (**якщо цитована праця в оригіналі не є україномовною, то в посиланні її автор (автори), назва та місце видання подаються мовою оригіналу і на українську не перекладаються**). (*Список використаних джерел у кінці статті не подається*.) **Цитати з іншомовних джерел (у тому числі й з російськомовних) наводяться автором в українському перекладі (або з офіційного україномовного видання, або ж у випадку відсутності останнього автор здійснює переклад сам).**

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 архівні документи наводити також у відповідності з існуючим стандартом.

Наприклад: [Центральний Державний історичний архів України у м. Києві (далі – ЦДАУ).- Ф. 442, Оп. 642, Спр. 497]; [Державний архів Львівської області (далі – ДАЛО).- Ф. 3, Оп. 1, Спр. 71, Арк. 17].

- ✓ Посилання на тексти Біблії подавати прямо в тексті в овальних дужках згідно з прийнятим міжнародним стандартом³ (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 в 21 числі бюлетеня (див.: Бібліографічний стандарт назв книг Біблії // Українське релігієзнавство.- № 21.- 2002.- С. 138-140).

Можливий виняток: Доцільно наводити посилання на літературу не в тексті, а оформляти їх як підрядкові (тобто під рискою на нижньому колонтитулі сторінки) в разі, коли автор відсилає читача до якогось масиву джерел або ж посилання є надто великим за обсягом і подається всередині речення. Такі підрядкові посилання подаються по статті арабськими цифрами за наскрізною нумерацією (1, 2, 3, ...) і створюються у Microsoft Word опцією „Виноска” в меню „Вставка” або ж виведеною на панель відповідною кнопкою).

***Неправильно оформлені наукові статті
до розгляду не приймаються і не друкуються***

³ Це стосується і посилань на тексти інших священних книг, наприклад, Корану, Книги Мормона та ін.