

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



Українське релігієзнавство

№42

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. Саган, доктор філософських наук
О. Уткін, доктор історичних наук
Л. Филипович, доктор філософських наук
М. Чурилов, доктор соціологічних наук
П. Яроцький, доктор 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 № 18 від 24 жовтня 2006 р.

© Українська Асоціація релігієзнавців, 2006

© Відділення релігієзнавства Інституту
філософії імені Г.С.Сковороди НАНУ, 2006

© Автори статей

З М І С Т

1. ФІЛОСОФІЯ РЕЛІГІЇ

<i>Мурашкін М.</i> Абсолют: питання переходу премодерну і модерну до постмодерну в розумінні самодостатності як Абсолюту	4
<i>Черенков М.</i> Протестантське «Sola» як принцип соціальних відносин	20
<i>Саранін О.</i> Про ритуал в буддійському контексті	28
<i>Панков Г.</i> Філософія релігії М.М.Боголюбова	38
<i>Ткач І.</i> Поняття «традиційності» та «нетрадиційності» християнських релігійних систем в Україні: філософсько-релігієзнавчий аналіз	43

2. ХРИСТІЯНОЛОГІЯ І БІБЛІЄЗНАВСТВО

<i>Докаш В.</i> П'ятидесятницька есхатологія: етапи становлення, сутнісні характеристики	52
<i>Павленко П.</i> Інтонації фарисеїзму у вченні апостола Павла	62

3. ІСТОРІЯ РЕЛІГІЇ І РЕЛІГІЄЗНАВЧОЇ ДУМКИ УКРАЇНИ

<i>Климов В.</i> Діяльність вітчизняних монастирів, чернецтва і національна рукописна духовна спадщина	77
<i>Шугасєва Л.</i> Стан і тенденції трансформації православних сект в незалежній Україні	88
<i>Спис О.</i> Соціально-економічний розвиток і еволюція пізньопротестантських громад в Україні (до постановки проблеми про характер кореляційних зв'язків)	108
<i>Джугла Н.</i> Український східний обряд як умова релігійного екуменізму	113
<i>Ворон О.</i> Формування та основні напрямки діяльності релігійної місії РКЦ «Карітас-Спес» в Україні	123
<i>Буграк В.</i> Трансформація ідей іконографічного образу в Україні	135

ІНФОРМАЦІЇ

Захищені дисертації у 2006 році	145
Наукові конференції 2007 року	148

SUMMARY	150
---------------	-----

ДО ВІДОМА АВТОРІВ. Правила оформлення статей	151
--	-----

*М.Мурашкін** (м. Дніпропетровськ)

АБСОЛЮТ: ПИТАННЯ ПЕРЕХОДУ ПРЕМОДЕРНУ І МОДЕРНУ ДО ПОСТМОДЕРНУ В РОЗУМІННІ САМОДОСТАТНОСТІ ЯК АБСОЛЮТУ

Постановка проблеми статті у загальному вигляді зводиться до того, що в сучасній філософії за умови постмодерну Абсолют поданий як певний стан людини, певний стан свідомості самодостатнього характеру.

Тема Абсолюту як самодостатності розглядається з огляду на те, що в концепціях майже всіх постмодерністських напрямів фігурує проблема Абсолюту [Торбург М. Р. Постмодернизм о религии // Религиоведение. Энциклопедический словарь.- М., 2006.- С. 779].

Аналіз останніх досліджень і публікацій розкриває Абсолют і самодостатність в умовах премодерну і модерну. Так, в українському релігієзнавстві зазначається, що премодерн представляє Абсолют і самодостатність як щось надприродне, як Бога, який не від світу цього, а самодостатньо суший (де не людина як Бог у своїх вищих станах духу не від світу цього), коли просто все наявне у світі є нижчим [Колодний А. Премодерн, модерн і постмодерн в контексті історії християнства // Християнство доби постмодерну.- К., 2005.- С. 6].

Отже, умови премодерну – це самодостатнє як надприродне. Умови ж модерну говорять про самодостатність самої природи. Можливість такого висновку виникла з часів значного розвитку біології, коли почали стверджувати, що людина із всіма своїми особливими станами духу, які породжують уявлення про Бога, вийшла з природи в процесі еволюції. Після відкриттів Ч. Дарвіна (в умовах модерну)

* Мурашкін Михайло Георгійович – кандидат біологічних наук, доктор філософських наук, професор кафедри гуманітарних дисциплін, доцент кафедри філософії Дніпропетровської державної фінансової академії.

природа у своїй еволюції стає повністю самодостатньою [Там само.– С. 8]. Природа як самодостатня розвивається, породжуючи при цьому як тварин, так і людей з їх особливими станами свідомості, у яких люди вбачають божественне, Бога. Тобто самодостатність, абсолют – це сама природа у своєму розвитку.

Але останнім часом з'явилася тенденція розуміння переходу від премодерну і модерну до постмодерну. Уже визначене положення, що Абсолют і самодостатність – це не щось надприродне (як у премодерні), і не просто сама природа (як у модерні), тому що природа нескінченна і в почуттях, у думці ми не можемо охопити її в цілому як суще, але наявно ми бачимо самонедостатність, як одні речі залежать від інших речей. Абсолют і самодостатність в умовах постмодерну – це певний суб'єктивний стан людини, стан, який відбивається в таких поняттях філософів-постмодерністів як самовласність [Батай Ж. Теория религии. Литература и зло.- Мн., 2000.- С. 330], суверенність [Хабермас Ю. Между эротизмом и общей экономикой: Батай // Философский дискурс о модерне.- М., 2003.- С. 233-234], визначаючи рішення проблем достатньо традиційно, у термінах незнання, як у теології і релігійній філософії [Колодний А. Премодерн, модерн і постмодерн в контексті історії християнства.- К., 2005.- С. 15].

Стан самодостатності вгадується при описі в постмодернізмі станів, які мають певні особливості. Самодостатність позначається в постмодернізмі як стан надлишку [Делез Ж. Различие и повторение.- СПб., 1998.- С. 363], стан Бога [Кристева Ю. Силы ужаса: эссе об обращении.- СПб., 2003.- С. 117], стан спокою духу, що порушується чіпаючи його думками [Делез Ж. Критика и клиника.- СПб., 2002.- С. 161], стан смерті як перетворення [Бланшо М. Пространство литературы.- М., 2002.- С. 150], стан безіменної повноти [Бланшо М. Пространство литературы.- М., 2002.- С. 266], стан самовладності, яким ми не можемо володіти [Батай Ж. Теория религии. Литература и зло.- Мн., 2000.- С. 330], стан, описаний у досвіді містиків, тобто споглядання без форми й без модусів, що протистоїть звабним образам видінь божеств і міфів [Батай Ж. Проклятая доля.- М., 2003.- С. 173], стан заколисливого екстазу [Батай Ж. Ненависть к поэзии.- М., 1999.- С. 298], стан, коли цілісність набуває здійснення в смерті [Батай Ж., Пенью (Лаура) К. Сакральное.- Тверь, 2004.- С. 138], стан досвіду свого небуття [Бланшо М. От Кафки к Кафке.- М., 1998.- С. 35], стан екстазу, коли ми виходимо за межі себе [Бланшо М. Пространство литературы.- С. 266], стан думки, яка самовідміняється і здійснюється нульовим суб'єктом, не-суб'єктом [Бодрийяр Ж. Символический обмен и смерть.- М., 2000.- С. 384], стан,

коли уявлення розпадаються прямо на очах і не залишається більше нічого й нікого [Бодрийяр Ж. К критике политической экономии знака.- М., 2003.- С. 218], стан безмовного споглядання [Делез Ж., Гваттари Ф. Что такое философия? – М.; СПб., 1998.- С. 273], стан, коли життя повинне собі суперечити, заперечувати й знищувати себе [Делез Ж. Ницше и философия.- М., 2003.- С. 293], стан як щось непередаване, немислиме [Делез Ж. Кино.- М., 2004.- С. 482, 484, 506, 507], стан з могутністю наркотику без вживання його, без перетворення в одурманену потлощ [Делез Ж. Переговоры. 1972–1990.- СПб., 2004.- С. 39], стан переживання наркотичного й алкогольного ефекту (їх «одкровення») без використання цих речовин [Делез Ж. Логика смысла.- М., 1995.- С. 195], стан мимовільного здійснення, трансцендентна межа [Делез Ж. Марсель Пруст и знаки.- СПб., 1999.- С. 128], стан містичної душі, що відтворює відкритість цілого, у якому нічого ні бачити, ні споглядати [Делез Ж. Критическая философия Канта: учение о способностях. Бергсонизм. Спиноза.- М., 2000.- С. 189], стан трансю або рух назад, прагнення до ануляції, закруглення власного процесу [Деррида Ж. О почтовой открытке от Сократа до Фрейда и не только.- Мн., 1999.- С. 624], стан, коли Я піднімається як та субстанція, яка стоїть нарівні з Богом [Деррида Ж. Оставь это имя // Гурко Е. Деконструкция: тексты и интерпретация. Деррида Ж. Оставь это имя (Постскрипtum). Как избежать розговора – денегации.- Мн., 2001.- С. 233], стан абсолютної незалежності [Деррида Ж. Оставь это имя // Гурко Е. Деконструкция: тексты и интерпретация. Деррида Ж. Оставь это имя (Постскрипtum). Как избежать розговора – денегации.- Мн., 2001.- С. 238], стан ставлення до себе в абсолютній близькості або свобода від ілюзій [Деррида Ж. Голос и феномен.- СПб., 1999.- С. 79], стан суверенності, абсолютної втрати свого смислу, відкритість безодні, основі сакрального, безглузлого, незнання й гри, втрати знання [Деррида Ж. Письмо и различие.- М., 2000.- С. 414, 417, 418], стан самодостатньої гри, яка є лише подобою себе самої [Фуко М. История безумия в классическую эпоху.- СПб., 1997.- С. 521], стан нерозумності, яка пильнує [Фуко М. История безумия в классическую эпоху.- СПб., 1997.- С. 521], стан, коли не захоплюєшся, маєш владу над собою, суверенний [Фуко М. Использование удовольствий. История сексуальности.- СПб., 2004.- Т. 2.- С. 51, 125, 284], стан, коли людина здатна стримати наміри своїх думок і плотських потягів [Фуко М. Ненормальные: Курс лекций, прочитанных в Коллеж де Франс в 1974-1975 учебном году.- СПб., 2004.- С. 358], стан, коли людина не прагне одержати нічого, що пов'язане з володінням, стан розгубленості [Барт Р. Избранные работы: Семиотика: Поэтика.- М., 1989.- С. 490], стан самості

або стан відсутності потреби у зовнішніх враженнях [Кристева Ю. Избранные труды: Разрушение поэтики.- М., 2004.- С. 273], стан цілісності [Лакан Ж. Функція и поле речи и языка в психоанализе.- М., 1995.- С. 62], стан самості, але не ізольованої [Лийотар Ж-Ф. Состояние постмодерна.- СПб., 1998.- С. 44], стан перебування в собі Бога або виходу за свої межі [Нанси Ж-Л. Бытие единичное множественное.- Мн., 2004.- С. 268], стан людської істоти з незамутненим розумом є образ Бога [Рорти Р. Философия и зеркало природы.- Новосибирск, 1997.- С. 279], стан свободи від бажання протиставляти й стримувати [Рорти Р. Философия и зеркало природы.- Новосибирск, 1997.- С. 233].

Сучасна релігійна філософія й містика вказують, що під Абсолютом розуміють конкретний стан людини як самодостатній стан [Кришнамурти Д. Записные книжки.- М., 1999.- С. 1–383], що стан самодостатності – це стан компенсації, зокрема, коли після тривалої скорботи в людини спонтанно може виникнути зовсім протилежний стан, що зрівноважує психіку [Ясперс К. Общая психопатология.- М., 1997.- С. 383].

Формування цілей статті орієнтовано на розуміння абсолюту як конкретного стану людини самодостатнього характеру.

Абсолют – це самодостатня духовна реальність. Термін «абсолют» часто вживається в релігійно-ідеалістичній філософії, де подається як вічна реальність, у якій міститься все суще буття. Але під абсолютном розуміється й та самодостатня духовна реальність, яка притаманна людині як її суб'єктивне переживання, яку людина для себе позначає як «вищий» стан душі, але який не є вічним, а зникає не тільки після смерті людини, але й у процесі її життя, залишаючи в душі «слід». Такий стан людини не є актуально-нескінченим. Актуалізується він на певний момент часу (наприклад, від 10 до 30 хвилин, підсилюючись періодично протягом 2–3 діб [Кришнамурти Д. Записные книжки.- М., 1999.- С. 1–383]). Як актуально-нескінчений, такий стан описаний у релігійно-філософських і богословських концепціях і розуміється як Бог. Тобто Абсолют тут поданий як абсолютний стан духу («Святий Дух»), і служить синонімом Бога. Але, якщо це стан духу, то він має певні характеристики. Ці характеристики яскраво описані в різних містичних вченнях. Так, в індуїзмі Абсолют як самодостатня духовна реальність представлена Брахманом. Якщо ми розглядаємо даосизм, то тут певні характеристики абсолютного, самодостатнього характеру має Дао. Розглядаючи Каббалу, ми знаходимо характеристики піднесеного, незрівнянного характеру, тобто абсолютного й самодостатнього, в Эйн Соф. І Брахман, і Дао, і Эйн Соф є абсолютним станом людського духу,

станом самодостатнього характеру, станом, що має певні якості. Цими якостями є повнота, закінченість і завершеність у своїй досконалості, незалежність і самостійність. Останнє, тобто самостійність (якість самостійності), залишається в людині як «слід» після того, як абсолютний стан самодостатнього характеру покидає людину.

Абсолют, або стан самодостатності, феномен самодостатності людини, за своєю суттю притаманний природі людини. Саме тому описанням характеристик даного феномену можна зустріти в містицизмі різних народів – як Сходу, так і Заходу. Характеристики цього феномена пронизують основні категорії філософії як стародавності, так і сучасності. У давньогрецькій філософії характеристики Абсолюту, або феномену самодостатності, яскраво виражені в Парменіда у його розумінні Чистого Буття. Чисте Буття Парменіда має певні якості, за якими можна побачити особливий стан свідомості людини. Це – не звичайний, не повсякденний стан людини, стан, який розуміється як Буття, Чисте Буття Духу. Чисте Буття – це абсолютне, самодостатнє буття Духу.

Характеристики Абсолюту, або самодостатньої духовної реальності, можна виявити в Платона, у його «Першоєдиному Благові». Першоєдине Благо Платона має як відмітні, так і подібні характеристики з Чистим Буттям Парменіда.

Характеристики Абсолюту можна знайти не тільки у філософіях містичної спрямованості, представниками яких є Парменід і Платон, але й у філософських системах раціонального характеру. Прикладом може служити Арістотель. Аспекти Абсолюту виявляються, коли у філософії Арістотеля мова йде про «мисляче саме себе мислення». Останнє в Арістотеля набуває такої якості, як автономія й незалежність, що властиве абсолютному й самодостатньому. У цьому значенні воно розуміється як «першодвигун». У творах Арістотеля ми можемо знайти багато термінів і понять, які нагадують нам про абсолют, про самодостатність. Так, абсолютна форма розуміється Арістотелем через такий термін як «форма форм». Абсолют Арістотель розглядає на прикладі «ентелехії», яка подана як «вища», «чиста», тобто абсолютна, ентелехія.

Абсолют займає в немістичній філософії Арістотеля досить значне місце. Про це свідчить розуміння ним кінцевих цілей. Абсолют для філософа і є кінцева мета. Отже, раціональна філософія Арістотеля має, а точніше, утворює й ірраціональні аспекти.

Характеристики абсолюту особливо чітко виявляються в пізньому еллінізмі в Плотіна. Різні аспекти Абсолюту втілені в нього в такому понятті як «Єдине».

При зміні античності на середньовіччя Абсолют як самодостатня духовна реальність лише частково змінив свої характеристики. Найбільш яскраво вираженими й малозмінними вони залишилися в містичній філософії І. Екхарта в його описах Божественності, яка подана як Божество з певними характеристиками. Однак не тільки в містичній філософії можна виявити характеристики Абсолюту як самодостатньої духовної реальності.

Розуміння Абсолюту пронизує всю філософію як раціонального, так і ірраціонального характеру. У Миколи Кузанського Абсолют поданий як «абсолютний максимум». При розгляді аспектів Абсолюту філософ традиційно торкається Буття, і обговорює тему можливості Буття. У зв'язку з цим він висуває «вчення про незнання» у традиції містичної філософії, намагаючись практично реалізувати ідею Абсолюту й можливості абсолютного буття.

Що стосується раціоналістичних напрямків філософії, то характеристики Абсолюту можна виявити у філософії Р. Декарта. У нього Абсолют поданий як «Абсолютне Буття», яке має тісний зв'язок із самосвідомістю, а відтак, належить до сфери психічного життя людини. Вбачаючи в психічному житті людини абсолютне буття, можна вже виходити у своїх орієнтаціях на конкретні стани людської душі.

Розглядаючи проблеми, пов'язані з розумінням Абсолюту, філософи торкаються засад філософії, вдаючись при цьому до осмислення основних філософських категорій. Так, філософія Спінози торкається категорії субстанції, коли мова йде про Абсолют як самодостатню духовну реальність. У філософії Спінози субстанція стосується духовної сфери людини, однак ця категорія може вживатися й відносно матеріального світу.

Розглядаючи Абсолют, філософи намагаються встановити вище, найвище, вище вищого, застосовуючи ті чи інші терміни своїх філософських систем. Так, Лейбніц, визначаючи Абсолют як «вище вищого», закріплює за ним поняття «монада монад», І. Кант намагається пов'язати з Абсолютом ідею чистого розуму як ідею ідей, ідею – ідеал. Через ідею – ідеал як абсолютне (самодостатнє) І. Кант розглядає всі свої основні філософські доктрини: і «основи практичного розуму», і «річ у собі», і навіть «категоричний імператив», за багатьма параметрами далекий від характеристик абсолютного. Німецька класична філософія, починаючи з І. Канта й аж до Л. Фейєрбаха, вся перейнята ідеєю Абсолюту. Фіхте, Шеллінг і Гегель найбільше наблизилися до розуміння Абсолюту як самодостатньої духовної реальності, тому що їх Абсолют безпосередньо пов'язаний із психічною реальністю людини як вмістищем

цього феномену. Так, Фіхте розглядає Абсолют як абсолютне «Я», а Гегель і Шеллінг – як «абсолютний дух». Розгляд Абсолюту як абсолютного духу, однак, не обходиться без вживання категорії «буття». Шеллінг пов'язує Абсолют із «могутнім буттям». Могутнє буття Шеллінга – це буття, в якому наявна абсолютна тотожність суб'єкта й об'єкта. За своїми характеристиками воно близьке самодостатній духовній реальності.

Ідеалізм німецької класичної філософії закріплює категорію Абсолюту як одну з основних. Вона починає займати центральне місце не тільки в німецькому ідеалізмі, але й в англійському, російському. Російський ідеалізм пронизаний ідеєю Абсолюту, що яскраво виражено в доктринах його релігійної філософії. Особливо чіткою ідея абсолюту як самодостатньої духовної реальності є в С. Л. Франка, у його розумінні «незбагненого». Незбагненне С. Л. Франка як абсолютна, самодостатня духовна реальність у душі класичного містицизму досягається певним чином, тобто через заперечення. Незбагненне досягається через його незбагненність. Своїми філософськими міркуваннями про незбагненне С. Л. Франк порівняв європейський і російський містицизм зі східним містицизмом, що прийшов у Європу в XX столітті. У творах С.Л.Франка можна знайти споріднення його «незбагненого» як абсолютного із Брахманом або з Дао східної філософії. Але й у західній філософії, відштовхуючись від християнського містицизму, так само можна знайти споріднення з ідеями, властивими східному містицизму, а точніше світовому містицизму.

Ідеї світового містицизму, що орієнтуються на абсолют, абсолютне, можна віднайти і в «Альфі й Омезі» Тейяра де Шардена, який, розбудовуючи свої метафізичні концепції, шукає точку абсолютного характеру, точку, через яку можна досягти початок і кінець, початок – як джерело, а кінець – як кінцеву мету якоїсь єдності, єдності «альфа» й «омеги», єдності, що розуміється як абсолютне.

Поняття Абсолюту прищеплюється людині з часом. Сам термін в історії з'явився не з давніх часів. Людський дух не володіє споконвічно Абсолютом і, як одна із цілей філософствування, абсолютне задається при зіткненні людини з предметом нескінченного й вічного, нескінченного й вічного світу, нескінченних глибин людської душі. При зіткненні людини з предметом нескінченного виникає потреба в досягненні цього нескінченного в його пізнанні. Остання потреба з'являється через наявність цієї нескінченності у світі, через необхідність пристосуватися до цієї нескінченності, вижити в цій нескінченності, нескінченності як невизначеності. Абсолюту відповідає певна реальність,

з одного боку, самодостатнього й самопороджуваного універсуму, саморушного нескінченного матеріального світу, а з іншого – дійсності феномену самодостатності духовної реальності як конкретного духовного стану, що тимчасово виникає в черговості й наступності різних станів людини. Щоб поняттю Абсолюту відповідало щось у дійсності, в реальності, не можна брати самодостатність матеріального світу. Самодостатність матеріального світу припустима; вона в думках, які спираються на емпіричні факти. Ці емпіричні факти відповідають теорії стійкого стану, стійкого стану розширеного Всесвіту після великого вибуху, що нібито відбувся. Ця теорія припускає стійкий стан як збереження густини матерії за часом. І ця сталість густини матерії поєднується з розширенням Всесвіту. Тут матерія (найелементарніша – це водень) виникає, «встрибує в існування» [Грюнбаум А. Ницета теистической космологии \ \ Вопр. философии.- 2004.- № 9.- С. 154] з порушенням закону збереження матерії-енергії. Відбувається утворення (збільшення) нової матерії (водню) як природна спонтанна поведінка стійкого стану світу.

Спонтанне збільшення матерії (водню) відбувається зі швидкістю, яка необхідна для того, щоб зберігалася сталість густини матерії. Ця сталість густини матерії знижується із-за того, що розбігаються Галактики (йде розширення Всесвіту) і вивільняється простір, що заповнюється спонтанним утворенням матерії водню. Матерія-водень «встрибує» (спонтанно) в існування, заповнюючи простори, що звільнилися від розбігання матерії-галактики. Від цього й зберігається сталість густини матерії [Там само.- С. 153–154]. При цьому матерія не прирощується, а породжується спонтанно у світі стійкого стану [Там само.- С. 155].

Всесвіт разом із придуманими людиною богами існує випадково, як відхилення від природного стану речей. А природний стан речей – це коли нічого немає: ні Всесвіту, ні Бога, придуманого людиною, ні людини, чогось і нічо [Там само.- С. 161].

Без емпіричних фактів питання про існування випадкового екзистенційним, не має когнітивних переваг, а тільки емоційні джерела. Не тільки екзистенційне, а й вся метафізика має емоційні джерела, тому що існує знання про смерть, страждання й муки в людському житті. Не було б страждання, не виникало б питання про існування світу, всесвіту. Усе було б саме собою зрозуміле. Страх смерті породжує рух думки в людській голові. Людина жадає буття, але їй страшно перед Нічим. Існування всесвіту й Бога, породженого людиною, випадковістю. Від випадковості виникнення зовнішнього світу як абсолютного

(самодостатньо-самопороджувального) перейдемо до розгляду Абсолюту як самодостатності духовної реальності. Цей перехід пов'язаний з тим, що абсолютні зовнішнього світу й зміни в судженнях про них залежать від поповнення наукового емпіричного знання. Ці абсолютні (точніше уявлення про них) змінюються з набуттям нових знань.

Абсолют духовної субстанції, духовної реальності як самодостатньої реальності інший. Там немає нових знань, немає взагалі думки, тому що думка від самонедостатності, від страху, тривоги й належить світу іншому на противагу феномену самодостатності.

Про Абсолют як про предмет знання можна говорити тільки у зв'язку з суб'єктивними станами людської психіки. І то це лише ті знання, які стосуються станів, перетворених з недостатніх у достатні, тобто це стани компенсаторного характеру, стани, які компенсують недостатність. Однак компенсаторних станів у людини багато. Їх можна класифікувати. Відтак, виникає питання визначення критерію, ґрунтуючись на якому можна було б відрізнити абсолютний (самодостатній) стан духу від будь-яких інших станів людини. Якщо ці критерії шукати в гуманітарних знаннях релігійно-містичного й естетичного характеру, то там ми знайдемо безліч різних суперечливих описів станів людини. Така ж картина спостерігається й у природничо-наукових знаннях (фізіологія, психофізіологія), у психології.

У науці й літературі ми зустрічаємо суперечливі твердження про Абсолют, які показують обмеженість наших знань про глибинне багатство природи людського духу. Ця обмеженість найчастіше продукує помилки стосовно індивідуальності людської особистості при зіткненні її з проблемами скінченності духу й тимчасового існування людини на тлі вічного й нескінченного світу. Це є однією з причин того, що в розуміння Абсолюту як абсолютних станів людського духу проникають ідеї про нескінченне, а філософські метафізичні доктрини в цілому зосереджуються на вирішенні суперечностей щодо діалектики нескінченного, суб'єктивно-внутрішніх станів людського духу.

Коли мова йде про Абсолют як конкретний стан людського духу, то виникає питання про досягнення (або осягнення) цього стану. У світовому містицизмі щодо цього спостерігається акцентування уваги на «незнанні». Мова навіть заходить про «вчене незнання» (Микола Кузанський, С. Л. Франк). Чому ж «незнання» пов'язують у містичній філософії з процесом осягнення Абсолюту? Насамперед тому, що Абсолют не можна визначити напевне. Адже у світі ми зіткаємось з відносними речами, й, обмежуючи їх конкретною предметністю, та чи інша наука одержує об'єктивні істини, конкретні знання й знання

абстрактні. Незнання ж у такому випадку стосується сфери почуттів. Однак навіть у своїй почуттєвій сфері людина визначає й обмежує свій душевний стан як якусь визначеність, про яку можна говорити, тобто мати про неї знання, але знання на почуттєвому рівні. Якщо ми слухаємо музику, одержуючи почуттєве знання якоїсь мелодії, то це – визначеність. Про що ж тоді йде мова, коли справа стосується «незнання»? При тому із цим «незнанням» ще й пов'язують Абсолют.

Якщо ми торкнемося розуміння абсолюту як вічності й нескінченності, то такий Абсолют є невизначеним. Однак він є визначеним і конкретним, а тому його не можна втиснути у сферу «незнання». Це все-таки знання про вічне й нескінченне, яке визначено тим, що якщо що-небудь відбувається вічно або якщо за якою-небудь предметністю може йти наступна, то так може бути без кінця.

Звичайно, те, що стосується вічності й нескінченності, важко обмежити якимось конкретним поняттям і ним визначити цю вічність і нескінченність, зафіксувавши, визначивши як кінцеве. Однак мова йде все-таки про знання, знання як дещо кінцеве, знання, за допомогою яких людина намагається визначити нескінченне. Тоді що ж таке «незнання» у контексті Абсолюту? Знання – це завжди конкретність і скінченність, що не вміщує нескінченність як Абсолют. Відтак, коли мова йде про «незнання», то береться не та частина людського духу, яка створює свідомістю знання, а та частина духу, яка утворює нескінченну сферу станів людини поза конкретикою, поза визначеністю, поза частковостями думки, розуму, свідомості. У цій частині духу міститься нескінченне, неохватне, абсолютне. Але в ній немає конкретного знання, а є «незнання». У цій частині немає скінченного духу, а є абсолютне, самодостатнє. Це Абсолютно незбагненим, говорить містицизм. Однак ця незбагненність існує не через обмеженості пізнавальних здібностей людини, а з огляду на те, що ця незбагненність переживається особисто людиною, особистістю, а теоретичне знання про це – сфера іншого, сфера не індивідуально-неповторного, а сфера узагальнень. Це – як історія з кислим лимоном. Якщо ми не куштували в житті кислого і нас попросять описати смак лимона, то наші теорії будуть приблизними. У них ми будемо тільки заперечувати, знаючи смак солодкого, солоного, гіркого. Пояснення наше буде суто запереченням: «не те, не те»: не солодке, не солоне, не гірке. Так і містик, переживши стан Абсолюту або стан самодостатності, або стан Бога, говорить: не те, не те...

Абсолют, як нескінченність нескінченного, яке є в людині як його суб'єктивний світ, – особливий самодостатній стану духу, недоступний пізнанню через свою ж нескінченно-глибинну почуттєву неповторність.

Це – чуттєво-неповторне абсолютно потойбічне для іншої людини. Але й для самої людини, що переживає, воно так само абсолютно потойбічне стосовно її повсякденного стану неспання, коли відбувається пізнання конкретних речей і діяльність відповідно до пізаного.

Таке абсолютно потойбічне не може бути витіснене за межі суб'єкту. Воно є одним із численних станів його свідомості, особливим станом, але станом трансцендентного характеру. Воно потойбічне лише стосовно стану повсякденного неспання зі своїми можливостями пізнавати, а значить – потойбічне до суб'єкта, що пізнає. Але це ще не означає, що його, цей потойбічний, абсолютний стан людини, не можна пізнати. Наданий людині цей стан абсолютного характеру можна пізнавати, як і будь-які конкретні, скінченні речі. Цей абсолют, а точніше стан самодостатності як конкретний стан людини, є збагненим, збагнений Абсолют, що міститься в людині. Проте не до кінця можна досягнути Абсолют, що перебуває поза людиною, Абсолют як саморушійний нескінченний Всесвіт, або універсум. Людина постійно заглиблюється в пізнання Всесвіту: уже виведено на орбіту Землі телескоп (телескоп Хаббера); уже заглянули у глибини Всесвіту, у чорні діри, але до кінця пізнати ці глибини навряд чи коли вдасться.

У філософії Абсолют за своїм змістом представлений як «Чисте Буття», тобто «Чисте Існування», «Екзистенція» або «Екстаз», а точніше особливий вид екстазу, що розуміється як стан самодостатності, перебуваючи в якому людина відчуває якусь «присутність». Цю «присутність» людина може своєю уявою вивести за межі світу природи, поставити над природою, уявивши цю «присутність» Богом.

Крім «Чистого Буття», Абсолют у філософії за своїм змістом подавався як «Субстанція», «Причина Причин», як «Абсолютно Необхідна Сутність». Але таке визначення досить далеко від стану самодостатності як конкретного стану живої людини. Подібні визначення досить абстрактні. А, як відомо, будь-яка абстракція вип'ячує свою однібічність. У свою чергу, однібічне розуміння Абсолюту, а так само стану самодостатності людини, не відображає повною мірою реальності як якоїсь цілісності, а лише вказує на окремі її аспекти.

Людина прагне досягнути цілісність реальності, перебуваючи у своєму звичайному повсякденному стані неспання. Вона хоче своїм розумом наблизитися до якогось «Абсолюту», «Самодостатності». Але цей абсолют, як самодостатність, трапляється з людиною при її виході за межі стану повсякденного неспання. При повсякденному ж неспанні людина зіткається з абстракцією, а отже – із однібічністю як окремим аспектом цілісної реальності, аспектом, який поданий людині в поняттях;

з окремим, а відтак не зовсім істинним, що ображає певну сторону Абсолюту, сторону, взятую ізольовано. Така ізольованість має певний зв'язок з неістинністю, а тому відображає положення непізнаваності предмету нашого розгляду – Абсолюту як самодостатності. Стосовно нього істина пізнавана лише такою же мірою як розуміння пізнаваності тільки істини.

Справжнє знання може бути висловлене тільки щодо Абсолюту, а не щодо скінченних речей. Стосовно останніх людина може мати лише думку. Однак сам процес висловлення щодо справжнього знання відсуває людини від Абсолюту, тому що в цей момент Абсолют певною мірою вже інший. І людина говорить вже про несправжній, про не побутуючий у цей момент часу Абсолют.

Людський розум об'єднує абстрактні характеристики Абсолюту в єдиний образ, намагаючись сконструювати якийсь образ-символ нескінченного-вічного. Але ці спроби, зроблені містиком у своєму звичайному стані повсякденного неспання, являють собою лише відгомін стану Абсолюту як самодостатності, коли не було цього повсякденного стану неспання. Тобто містик намагається пережитий апофатично-беззмістовний стан Абсолюту, або самодостатності, наділити катафатично-змістовними елементами для того щоб познайомити інших людей зі своїми глибинно-особистими станами душі. При цьому катафатично-змістовні елементи зображуються як позитивні риси. Як правило, говорять, що це – любов, добро, благо. Це – дійсне благо для особистості, тому що спрацьовує катартичне начало в людині, відбувається очищення від афектів. Однак, коли містик знайомить інших людей зі своїм внутрішнім світом, то цей внутрішній світ, через наділення його певними характеристиками (наприклад, Бог як абсолют і самодостатність є любов) стає товаром і вступає в ринкові відносини, вимагає пожертвувань для підтримки й продовження життя цих характеристик. Апофатична беззмістовність абсолютного, самодостатнього душевного стану містика, перетворюючись у катафатичне, уже наділене змістовними елементами, такими, наприклад, як любов (Бог є любов), добро, благо, намагається ці елементи об'єднати й перетворити в якийсь Абсолют, непогіршмий, вічний, нескінченний. Містик перетворюється у філософа, розвиваючи й зміцнюючи свої інтуїції про Абсолют. Рефлексією над Абсолютом, на противагу відносному, багата філософія Платона, Аристотеля, Екхарта, Кузанського, Беме, Фихте, Шеллінга, Гегеля. На інтуїції про Абсолют багата релігійна філософія Псевдо-Дионісія Ареопагита, Августина.

Коли у філософії мова заходить про Абсолют, то завжди мається на увазі якийсь абсолютний дух, або, простіше сказати, певний, конкретний стан людини, а точніше – стан самодостатності. У філософії завжди під Абсолютом розуміють не яку-небудь холодну, хімічну реальність нескінченних галактик, а реальність живого, живу реальність людського духу. Тут людський дух представлений у момент творчості, у момент збігу його буття із процесом пізнання, а точніше – самопізнання, коли дух визначає себе. Але в такому випадку самовизначення й самопізнання Абсолюту у своїй сутності трансцендентне, тому що виходить за межі стану повсякденного неспання як несвідомий стан. Тому у філософії й існують погляди про його непізнаваність.

Абсолют як стан самодостатності людини трансцендентний у своїй основі. Людина знаходить його у своїй самосвідомості, поступово стикаючись із його трансцендентністю не один раз. Знаходження людиною Абсолюту (стану самодостатності) у своїй самосвідомості виливається в набутті нею поняття про Абсолют. Але це відбувається після того, як людина знайшла дійсний Абсолют (стан самодостатності, дійсність Бога) у своїй самосвідомості. У такому випадку її самосвідомість є сам Абсолют (або Бог є самосвідомість Бога, як самосвідомість стану самодостатності). Таке становище являє собою власну самоспіввіднесеність Абсолюту як стану самодостатності людини, при якому вона (людина) дистанціюється від самого цього стану. У такому випадку людина творить саму себе. Цей творчий акт можна розуміти як абсолютну самосвідомість або надсамосвідомість як відбиток споконвічного стану самодостатності людини. Реальність надсамосвідомості в людині трансцендентна стосовно скінченного буття як скінчених, змінюючих одна одну пристрастей повсякденного, звичайного неспання. Відносно цієї скінченності вона (реальність надсамосвідомості) нескінченна у своїй постійності й незмінності. Ця постійність і незмінність як якась метафізичність, іманентна всьому іншому як сущому всього іншого людського духу. Іманентність вказує на пізнаваність цього Абсолюту як стану самодостатності і як його відбитка у сфері надсамосвідомості людини. Однак ця пізнаваність проходить особливим способом, не торкаючись індуктивних і дедуктивних маніпуляцій у людській свідомості.

Абсолют (або стан самодостатності в людини) може розумітися як трансцендентна іманентність. У цьому випадку він постає перед людиною як «Присутність», як «відчуття проникнення в усе», як «близькість чогось абсолютно невимірного» (у релігійному світогляді – Бога). Людина в особистому досвіді пізнає Абсолют, сприймаючи його

присутність. У філософів ця Присутність виступає як «Буття», у містиків – як «Єдине» (Плотин), «Дао» (даосизм), «Нірвана» (буддизм). Ця «Присутність» як Абсолют, як стан самодостатності людини притаманна не тільки зміненим станам людини, коли воно посилено наявна в людині. У своїй легкій формі вона характерна й для звичайного, повсякденного неспання людини. Тоді ця «присутність» виступає як абсолютна самосвідомість, трансцендентна у своїй іманентності. І за такого стану людина не зраджує сама себе, належить лише собі, співвідносить себе лише із собою, зі своєю неповторністю, неповторністю в сприйнятті себе й навколишнього світу.

Для цього не потрібно ніяких дій з боку людини. Просто цьому передував страх і самонедостатність, з якими вона жила. Але якщо людина через які-небудь процедури (медитативні психічні маніпуляції, або наркотичні стимулятори) свій дух як скінченний дух піднімає над цією скінченністю й пробуджує, актуалізуючи в собі якусь «присутність», стан самодостатності як абсолютну трансценденцію, то це не є справжнім. Справжнє не має потреби в якихось процедурах, не має потреби в стимуляції. Справжнє актуалізується саме собою, у процесі життя, коли певна акцентуація людського характеру різко змінюється іншою акцентуацією, компенсуючи недостатнє, перетворюючись у самодостатнє. У результаті цієї актуалізації виникає «прорив» – спочатку у сферу неусвідомленого, а потім – у свідому сферу, коли стан самодостатності (або стан абсолютної самосвідомості) проникає в людський дух повсякденного неспання.

Стан повсякденного неспання вимагає, щоб самосвідомість людини втілювалася в чомусь, у якихось символах і образах, перетворюючись із апофатичного в катафатичне, продаючись, вступаючи надалі своїми продуктами (символами й образами) у ринкові відносини з іншими людьми. Символи й образи – це вже такий рівень, коли суб'єктивність трансценденції людського духу як «нескінченне» угадується в «скінченному». «Скінченне» ж, у свою чергу, виявляє «нескінченне», демонструючи ціле як цілісність людської свідомості у продуктах людського духу, фіксуючи у філософсько-містичних поняттях (наприклад, у таких, як «Єдине» у Плотіна).

Однак зауважимо тут, що абсолютне, або самодостатній стан людського духу (а тим більше абсолютне як об'єктивну реальність у її цілісності) пізнати до кінця неможливо, тому що не все, що пізнано суб'єктивно, може бути відтворене людиною до кінця. Пізнати можна лише певною мірою, тому що людський дух може домогтися того, що самосвідомість при стані самодостатності (або при абсолютному стані

душі) одержує наявне буття в самосвідомості людини при звичайному, повсякденному неспанні, а не при зміненому стані свідомості.

Абсолют як об'єктивну реальність у своїй цілісності пізнати до кінця неможливо, тому що вона нескінченна. При цьому доки ми її пізнаємо, вона зміниться й стане іншою, можливо із зовсім іншими принципами. Ми можемо лише здогадуватися про деякі закономірності, беручи окремих випадок. Можна намагатися уявно відтворити структуру стану Абсолюту в собі (або стану самодостатнього характеру), де передбачається абсолютно випадкове й абсолютно необхідне, абсолютно вільне й абсолютно невільне, повне й неповне, «зряче» буття й «сліпе» буття як таке. Можна уявити Абсолютне як трансцендентним, так і іманентним, що припускає свідомі й вільні творчі дії людини. Людина може уявити абсолютність духу, особистості, самосвідомості цієї особистості; щось абсолютне в людському дусі – як необхідне в цьому дусі, так і вільно–випадкове в ньому. Але це буде лише уявлення. Абсолют як самодостатній стан людського духу приходить як випадок (випадково), у самоодкровенні. Самоодкровення абсолютну залишає слід у самосвідомості людини. Однак не можна виключити як причину вольову спрямованість людського духу, його активність, активність щодо вибору самого Абсолюту, його вибору з безлічі інших проявів універсуму.

Абсолют, або вища реальність, або людина в стані самодостатності, що є синонімами, у стародавніх індусів такий же, як і в стародавніх греків. Вищий Брахман упанішад «єдиний», «вічний», «не підданий змінам» точно так само як «не піддано змінам Буття» Парменіда. Як давні індуси, так і стародавні греки розуміли цю Вищу реальність – нерозділену, цілісну й нероздвоєну (або нешизоїдну). Звідси й чистота, і духовність цієї реальності як шанування в людині станів відсутності сумнівів, коливань, нетвердості, подвійності, нестійкості, несталості або ж просто слабкості духу як шизоїдності та відірваності від усіх. Період шизоїдності в людині повинен змінюватися періодом нешизоїдності. Це – як норма.

У чистоті Вища реальність (Брахман) збігається з Вищою реальністю людини (Атман). У цій чистоті – їх єдність. Цією чистотою виявлений Абсолют як стан самодостатності людини, тобто стан повноти. Такий стан розуміється як повне поєднання об'єкта, суб'єкта й процесу пізнання, в якому стали тотожними об'єктивна реальність і суб'єктивне людське «Я» як чиста свідомість. Така тотожність може бути в людини не в повсякденному неспанні, а в момент творчого осяяння (натхнення), коли усувається на час шизоїдність (роздвоєність), коли людина єдина сама у собі.

Творче осяяння має зміст. Але воно занурене в беззмістовний стан щастя як супутній цьому творчому акту. Містицизм робить акцент саме на цьому беззмістовному стані щастя, тому що він випереджає процес творчого осяяння, випереджає прояв творчого акту (натхнення). Але й тоді, коли вони відбуваються разом, проявляються одночасно, ця беззмістовність присутня саме в супутньому стані щастя. Саме беззмістовний стан щастя описаний у містицизмі як Абсолют, тому що він є причиною, супутньою всьому подальшому змістовному творчому осяянню людини, описаному в катафатичній теології. Беззмістовний стан щастя як Абсолют є предметом апофатичної теології. Абсолют апофатичної теології багато в чому суб'єктивний, а тому найчастіше недоступний раціональному осмисленню, не стає досить явним, залишаючись трансцендентною реальністю. Це – від того, що Абсолют (феномен самодостатності) – не сам творчий процес, що має зміст, а феномен, супутній творчому процесу в людини.

Від відсутності змісту Абсолют (самодостатність) втрачає будь-які властивості. Від цього виникає складність у його визначенні. Із-за цього Абсолют перетворюється в об'єкт (об'єкт як певний суб'єктивний стан людини), про який взагалі неможливо мати які-небудь уявлення (наприклад, у буддизмі). Від неможливості приписати певні характеристики абсолюту (самодостатності) у буддизмі виникає образ «Пустоти». Абсолют у буддизмі розглядається як «пустота», що споріднено з брахманізмом, де абсолют поданий як «чиста свідомість» (у християнстві – як блаженство жебрака духом), яку людина не може осягти своєю саморефлексією. Неможливість осягти саморефлексією самодостатний стан свідомості (або Абсолют) говорить про найвищий ступінь спонтанності його прояву, коли важко вловити причини його виникнення. Одним з головних проявів Абсолюту (або феномену самодостатності) є повна відсутність страху. Це лякає людину, яка цей стан переживає, тому що страх є регулюючим, стримуючим моментом, а відсутність його небезпечна для людського життя в соціумі. Однак стан Абсолюту (самодостатності) не триває у людини довго. Але в цей момент людина – бог. Вона щось осягає. Релігійна людина (у будь-якій традиції – християнській, буддистській, мусульманській) ставить подібні стани над природою, як надприродне. Однак наслідком цього може бути неадекватна поведінка, поведінка, яка не відповідає природі й призначенню людини.

Висновки. Людина відрізняється від тварин тим, що може далі передбачати небезпеку від зовнішнього світу природи, використовуючи для цього культуру, культурні цінності науки, техніки, мистецтва,

застосовуючи мову комунікації. Страх – у природі людини; від нього творчість, потік свідомості для передбачення й подолання небезпеки стосовно себе, близьких, людства (хоча неадекватний, надмірний страх – патологічний). Якщо страх надмірний, то виникає або патологія, або компенсація у вигляді Абсолюту, стану самодостатності. Ця компенсація проявляється як повна відсутність страху спонтанно, сама собою, якщо людина правильно організовує своє життя, запобігаючи небезпеці, активуючи для цього силу волі. Але якщо людина штучно хоче одержати стан, у якому вона буде позбавлена страху, то така людина може одержати лише стан «відмороженості», а не стан «нірвани», «мокші», «саторі», «самадхи», «Царства Божого», «абсолюту», «самодостатності».

*М. Черенков** (м. Київ)

ПРОТЕСТАНТСЬКЕ "SOLA" ЯК ПРИНЦИП СОЦІАЛЬНИХ ВІДНОСИН

Суспільство епохи глобалізації і постмодерна переживає структурну кризу і, як самостійний феномен, на перевірку виявляється фікцією. Комунікативна філософія й етика з марними, але все більш запеклими зусиллями намагаються знайти втрачені скріпи для цілого, що розпадається. Замість метафізичного фундаменту спільності апелюють до консенсусу, на жаль, реально досяжному не через узгодження вільних виборів, але в компромісі владних інтересів впливових соціальних груп.

При "заході метанарацій", а в їхньому числі і соціоцентризму, суспільство виявляється проблемою. Виникають ясні, але оттого не менш складні, питання про умови, природу, принципи його існування, пов'язані з переосмисленням усталених концепцій людини. До соціально-філософського дискурсу повертається метафізичний референт і знову відкривається духовний вимір громадського життя. Соціальна філософія відновлює раніше втрачені, як здавалося тоді - через непотрібність, зв'язки з антропологією, філософією та соціологією релігії.

Питання про констеляцію вузлових моментів історії західної цивілізації з історією Реформації постає в класичних опусах А. Токвіля, М. Вебера та Е. Трьюльча. Але й сучасні дослідники вказують, що на рубежі постмодерну знов "постає завдання з'єднати теологію, міфологію

* Черенков М.М. – кандидат філософських наук, докторант Відділення релігієзнавства Інституту філософії імені Г.С.Сковороди НАН України.

й просвітництво" [Козловски П. Мир о модерне: Поэтическая философия Э. Юнгера.- М., 2002.- С. 209].

Прояснити, що може вкласти у цю важливу справу герменевтика протестантських віросповідних засад – мета даної статті.

Для європейської цивілізації фундаментом, що забезпечує наступність і цілісність суспільного буття, виступало християнство. Внутрішня логіка християнської історії визначалася і теологічними процесами, і викликами часу. Коли ці рівнобіжні історії - священна і профанна - перетиналися й резонували, то відбувалося зрушення парадигми. Особливо значимі за своїми наслідками трансформації християнської і суспільної свідомості приходяться на XVI століття- час великих географічних відкриттів, початку наукової революції, Високого Відродження і Реформації.

З освоєнням простору і часу підсилюється інтенсивність життєдіяльності, різноманіття її видів і форм. Це призводить і до множинності ціннісної, релігійної. Естетизм, тілесність світосприймання, плюралізм картин світу, ціннісний релятивізм - ці особливості ренесансної свідомості ріднять його з постмодернізмом.

Реформація довелася на апогей Ренесансу - свого роду середньовічний постмодерн. Не будь її, «титани Відродження» зупинилися б на критиці традиційної релігії і нових форм релігійності. Був би лише текст - античність як предмет вивчення і поклоніння, забави аристократів духу не виходили б за рамки антикознавчого дискурсу.

Реформація затвердила особистість не просто як я-центричність, але і як діяльного учасника загальної історії у всій її проблемності і трагічності. Бути реформатором - це вже активна цивільна позиція.

Реформація змусила переглянути всі суспільно-політичні відносини з погляду першохристиянства; її принципи з того часу складають базис усіх суспільних теорій як їх критична, канонічна (нагадаємо, що канон – свого роду критерій) складова [Див.: Гуревич Е.Б. Влияние протестантизма на раннюю американскую социологию // Социологический журнал.- 1998.- №1–2]. Так М.Вебер вважав, що капіталізм настільки залежить від протестантської трудової етики, що вже немає потреби в її спеціально релігійному обґрунтуванні [Див.: Вебер М. Протестантская этика и дух капитализма// Вебер М. Избранные произведения.- М., 1990.- С. 44-271].

Історичні паралелі підводять до думки, що сьогодні для "нового ренесансу" і продовження історії, що грозить закінчитися, необхідна нова реформація.

Особистість Лютера і знамениті "Sola" викликають інтерес у постсучасників життєстверджуючим пафосом, апологією особистості і надособистісною спрямованістю, суспільно і духовно значущою, такою, що переважає спокуси егологічного розуму.

Критично налаштовані історики реформації намагаються знайти джерела протестантизму у внутрішньому світі Лютера, його неврозгах, протиріччях, духовних пошуках. Католик Іван Гобрі думає, що приводом для реформ послужили особисті комплекси [Див.: Гобрі И. Лютер.- М., 2000]. Еріх Фромм називає реформаторський проект "втечею від волі" [Див.: Фромм Э. Бегство от свободы // Догмат о Христе.- М., 1998.- С. 176-368].

Так чи інакше, все ж більшість дослідників вказують саме на зв'язок між особистим досвідом Лютера та теологічною системою протестантизму, що надає їй особистісного забарвлення. Наскільки постать Лютера – «нікчемної» (як він сам визнавав) людини, призваної Богом до великої справи реформації - набуває значущості в історичному плані, можна бачити на прикладі міфологічних схем, наведених Міхаелем Мертесом. Золота легенда вбачала прямий спадкоємний зв'язок між Германом Херускером (першим "німецьким" героєм, що в IX столітті здобув перемогу над франками в Тевтобургському лісі), Карлом Великим, реформатором Мартіном Лютером аж до Бісмарка. Згідно ж чорної легенди, "особливий німецький шлях" веде від Мартіна Лютера через романтизм до Гітлера [Мертес М. Немецкий вопросы – европейские ответы.- М., 2001.- С.36]

Навіть марксист Герхард Брендлер погоджує біографію реформатора з екзистенційними одкровеннями і вважає Лютера знаковою фігурою в масштабах всесвітньої історії революції [Див.: Брендлер Г. Мартин Лютер. Теология и революция.- М.,2000]. Реформація - це революція по-християнськи. Так Sola fidei виявляється маніфестом звільнення .

У душі відомого французького філософа Алена Бадью [Див.: Бадью А. Единица делится надвое // «Синий диван», 2004.- №5.- С. 74–86], можна сказати, що ключове питання реформації - питання про новизну і, насамперед, про нову людину. Два шляхи відкриті до нової людини: перший - відновлення людини давньої і зіпсованої; другий – появлення нової людини через реальну творчість, оскільки вона народжується з руйнування історичних антагонізмів. У першому випадку визначення нової людини йде коренями в такі міфічні тотальності, як раса, нація, земля, кров. Нова людина є колекція предикатів. В другому випадку нова людина відштовхується від будь-яких предикатів, зокрема

від родини, власності, нації. Ця негативна концепція нової людини утверджується в XVI ст.

Саме в цей час пробуджується від середньовічного сну особистість, народжується нова людина, яка вільно визначається стосовно соціальних структур і зв'язків. Пошуки ідентичності велися в наступному проблемному полі: ієрархія і традиційна система соціальних координат були зруйновані; успіх у житті став залежати скоріше від особистих якостей, аніж по праву народження; церква перестала виконувати свої функції, що легітимізують; виникла необхідність в індивідуальному виборі, що не міг бути заданий заздалегідь [Див.: Заковоротная М.В. Идентичность человека. Социально-философские аспекты.- Ростов на-Дону, 1999]. Як відзначають історики європейської цивілізації Ф. Арьєс і Н. Еліас, сутність таких трансформацій - у формуванні автономної особистості, її внутрішньому дорослішанні.

Якщо історії призначено продовжуватися, то європейцям варто знову згадати про "євангельський дух становлення й мінливості" (Ж. Маритен), дух творчої активності і високої духовності, що може оживити вмираючі соціальні структури і зв'язки. Тому в пошуках відповіді на питання: "Як нам далі жити?", Френсіс Шеффер закликав повернутися в епоху пізнього Відродження і Реформації й переосмислити підстави громадського життя епохи Нового часу, що відмовилася від метафізики і релігійної легітимації [Шеффер Ф. Чтобы продолжалась жизнь.- Курск, 2006].

Sola fidei, Sola Scriptura, Sola Gratia - протестантські принципи, що зробили теологію основою для вибудовування нових соціальних відносин.

"Sola" - це насамперед спосіб розрізнення. Коли ми говоримо "тільки", утверджується одиничне й особливе у всій своїй категоричності і нерозчинності в загальному.

Лютер мислив у межах августинової традиції: сумнів і віра розумілися ним як незаперечне свідчення існування "я". Задовго до Декарта в теологічних дискусіях утвердилося уявлення про сумнів/віру як про акт самоствердження людини для себе і світу . Якщо цієї активності розуму, що сумнівається/вірує, немає, світ не складатиметься в гармонічне й осмислене ціле.

Апелюючи до особистості, принцип *Sola* обертався проти середньовічного корпоративізму і застарілих соціальних, економічних та політичних відносин. Світ соціальних зв'язків бачився вже не як застигла структура, але як арена боротьби, змагань, конкуренції. Складалося і нове уявлення про ринок, як можливість кращим чином використовувати

довірені Богом таланти (див. євангельську притчу про таланти). Ринок і демократія виправдувалися принципом "Sola" - принципом індивідуалізації й активності, особистої переконаності й посвячення справі.

В ХХ ст. Карл Поланї всебічно обґрунтував універсальність законів вільного ринку і заснованої на них економіки як частини більш загальної соціальної суперсистеми (що включає механізми її самозахисту від негативних наслідків діяльності ринку). Причому необхідною умовою волі окремого індивіда є транспарентність суспільства, а достатньою умовою - готовність індивіда нести відповідальність за свою волю: будучи членом суспільства, людина неминуче стає разом з іншими відповідальним за усе, що відбувається в даному суспільстві. Людині, згідно Поланї, необхідна свобода і від ринку, і від держави, що повинні служити людям і представляти їхні інтереси, а не бути кінцевою метою, в ім'я якої руйнуються сімейні, дружні й інші суспільні зв'язки [Див.: Поланї К. Велика трансформація.- СПб., 2002].

Август фон Хайек у своїх дослідженнях виявив лише одну альтернативу ліберальній демократії – «дорогу до неволі». Він нагадує, що Гітлер називав націонал-соціалістську революцію "контрренесансом". «Гітлер, бути може, і сам не підозрював, в якій мірі він правий. Це був рішучий крок на шляху руйнування цивілізації, яка створювалася, починаючи з епохи Відродження, насамперед на принципах індивідуалізму» [Хайек Ф. Дорога к рабству.- М., 2005.- С. 41]. Індивідуалізм, що входить своїм корінням в християнство й античну філософію, вперше одержав повне вираження в період Ренесансу і Реформації.

М. Вебер, К.Поланї, фон Хайек, Герт Ховстед і багато інших західних мислителів вбачали в протестантській соціології нормативність і універсальність. Саме протестантизм утвердив цінності підприємництва, творчої та трудової активності. Відкрите суспільство заохочує прагнення до успіху й багатства. І саме гідне життя стає нормою. А "жах відсутності майна" (В. Розанов), бідність, ледарство, жебрацтво, бродяжництво - девіацією. В.Розанов пише про А.Достоевського, що той лише наприкінці життя, «з кучею незабезпечених дітей і дружиною, сам хворий і вже старий, що написав у свій час про чиновника Мармеладова, якому "нікуди піти", між іншим, тому, що він без майна і нікому не потрібний, - пізнав "благо" майна, відкрив саме в ці останні роки вічну й добру сторону майна як стрижня життя, як фундаменту, без якого усе валиться. Ось тут - родина, особистість, весь сучасний порядок, весь лад християнського суспільства, вся тисячолітня цивілізація, що коштувала крові. Додамо від себе: "Крові не меншої, ніж пролетарські сльози, ніж

пролетарській стогін". Стогін тут, але стогін і там. Кров отут, але і там кров. Кров, пролита за утвердження всього цього, за те, щоб діти батька, що запрацював до страждання ("Федя и Люба"), не йшли в проституцію і голод; щоб працівник на старості (сам Федір Михайлович) мав відпочинок і міг посидіти на призьбі, любуючись заходом Сонця; щоб хвора людина (сам Федір Михайлович) мала не "колективний з іншими номер у загальному готелі" (фаланстерия Фур'є, "робочий будинок"), а свій кут у своєму будинку, біля Ганни Григорівни і пестячи рукою голівки «Феди и Любы». Йому тепер не "взагалі жінки" потрібні, а саме Ганна Григорівна і не взагалі "діти", а саме свої «Федя и Люба» [Розанов В.В. О происхождении некоторых типов Достоевского // <http://humanities.edu.ru/db/msg/5946>].

Протестантизм додає до фундаментального, але горезвісного поняття рівності, необхідні умови, а саме: якщо утверджувати рівність без "повинності праці", то одержуємо соціалістичну утопію. Бідний не менш відповідальний за своє положення, зловживання власною бідністю - суспільний гріх. Цікаво, що в продовження цієї ідеї О. Лосєв вважав за можливе об'єднати православ'я з хуліганством, а протестантизм – із капіталізмом.

Навіть ченці, з їхньою священною бездіяльністю, не викликають співрозуміння в протестантських теологів. З іншого боку, у протестантизмі і православ'ї поняття про активність відрізняються: якщо в першому випадку справи випливають за вірою, то в другому справи віру випереджають. Як зауважує Лев Шестов: "Святі сподіваються строгою помірністю, самобичуванням й іншими подвигами заслужити порятунок. У них немає віри в Бога, у них є віра у свої сили" [Шестов Л. *Sola fidei* - только верою.- Париж, 1966.- С. 269].

У протестантизмі віра перетворюється в рушійну силу. Принцип *Sola fidei* протиставляється принципіві *Ex opera operato*. Віра - не тільки сила трудової і побутової діяльності, але й початок творчості, і невід'ємна духовна складова соціальних та політичних відносин. Літургія в широкому значенні слова - як церковний і суспільний порядок, схема священнодійства - без віри рано чи пізно, але перетворюється в механічну безглуздість.

Без віри всі інтелектуальні схоластичні конструкції залишаються лише безнадійними спробами зрозуміти, «що я повинен робити». В той же час «Лютер, чиї висловлення про науку, розум і культуру сповнені найбільш плоских і вульгарних суджень, колись породжених тупою обмеженістю непохитного неутцтва, як культурна величина, як інтелектуальна людина, за своєю шляхетністю, тонкістю і волею

мислення невимірно вище великих розпусних пап будинку Борджіа і Медичі» [Лессинг Т. Ницше, Шопенгауэр, Вагнер. // Культурология. XX век. Антология.- М., 1995.- С. 402]. Вище перш за все тим, що він діяв, що віра стала рушійною силою і теологія Лютера долала межі текстуальності, виходила в сферу чистого досвіду і практичної дії.

Sola fidei утверджує верховенство «віри, що діє» над «розумом для себе»; примат духовного над матеріальним, внутрішнього над зовнішнім, особистого над суспільним, індивідуального над колективним.

У суспільному житті епохи Реформації з'явилися нові суб'єкти - неформальні об'єднання віруючих, котрі претендували на статус справжньої, "невидимої" церкви. І сьогодні аналітики звертають увагу на цікавий феномен: суб'єктами історії знов є співтовариства віруючих, що надають нових імпульсів для розвитку цивілізації. І протестантизм із його принципом *Sola Scriptura* сприяє утворенню повсюдних герменевтических співтовариств.

В епоху середньовіччя ця залежність від Одкровення переростала в залежність від історичної церкви, вірніше католицького кліру, що взяв на себе відповідальність і обов'язки витлумачення Одкровення й скрупульозної опіки над людиною; саме тому, католицька церква, згідно переконань багатьох дослідників, і викликала до життя не тільки протестантизм, а й Відродження [Кузьмина Т.А. Секулярное сознание и судьбы культуры // Реформаторские идеи в социальном развитии России.- М., 1998.- С. 24-66].

Друкувальний верстат зробив Біблію доступною кожному й об'єднав дослідників Писання у вільні гуртки й асоціації. Церква формувалася як громада читаючих Біблію, а не розрізненість парафіян, об'єднаних лише таїнством причащення.

О.Хомяков писав про органічну єдність особистого і загального в соборності: "...У питаннях віри немає розходження між вченим і невігласом, церковником і мирянином, чоловіком і жінкою, государем і підданим, рабовласником і рабом, де, коли це потрібно, за розсудом Божому, отрок одержує дар знання, дитині дається слово премудрості, ересь вченого єпископа спростовується безграмотним пастухом, щоб усі були єдині у вільній єдності живої віри..." [Хомяков А. Избранные сочинения.- Нью-Йорк, 1955.- С. 266].

У вільних асоціаціях широко віруючих людей зживаються спокуси і ячества, і стан безликої спільності. Неформальні об'єднання християн стають осередками християнської віри й культури, а також фактором суспільно-політичним. Вхідження в них можливо лише для "народжених від Бога". Такий суворий принцип членства робить протестантські

співтовариства міцними і стійкими соціальними утвореннями, що складаються не ситуативно і кон'юнктурно, а на підставі гідної віросповідної ідентичності. Христоцентризм і еклезіоцентризм виводяться зі слів Христа: "Де двоє або троє зібрані в ім'я Моє, там і Я посередині вас".

У протестантській спільності немає місця антропоцентризмові. Принцип *Sola Gratia* передає болісне усвідомлення обмеженості людини, тверезу оцінку її можливостей і водночас захоплення Божою милістю і Його всемогутністю.

Ернст Трельч стверджує: в історії усе вирішує обрання, милість, приречення. «Релігійні генії, такі, як Ісус і Будда, апостол Павло й Августин, Лютер і Кальвін, що проникають своїм релігійним поглядом у сутність речей найбільш глибоко, хоча з визначеної точки зору й односторонньо, праві. Милість і обрання складають таємницю і сутність історії» [Трельч Э. Историзм и его проблемы. Логическая проблема философии истории.- М., 1994.- С. 81-82].

Лише незнання і нерозуміння архітектоніки протестантського віровчення може ховатися за подібними висловлюваннями аналітиків, близьких до офіційного православ'я: "У протестантизмі Бог став лише однієї з форм капіталу - якимсь ресурсом мобілізації, виправдання, інтерпретації світу і людини [Див.: Новейшее Средневековье. Религиозная политика России в контексте глобальной трансформации. Доклад Института национальной стратегии // <http://www.apn.ru/library/article9877.htm>]. На відміну від протестантизму, православ'я нібито віддає перевагу ідеалу порятунку, аніж ідеалові комфорту. Навпаки, легко переконалися на історичних прикладах, що маргінали-протестанти при ворожому відношенні до них католицизму і православ'я, змогли сподіватись лише на благодать і свою завзяту працю, випитувати милості від Бога, зовсім не думаючи про комфорт і преференції з боку влади. При цьому не порятунку зі світу, але порятунку у світі і порятунку світу сподівається протестант, коли активність віруючої людини і громади перетворює світ, посилено наближаючи його до ідеалів Царства Божого.

Сьогодні в православних монархістів й імперськи мислячих інтегривів-патріотів формується програмне гасло переграсти упущені варіанти і скасувати реформацію, повернувшись прямо в Нове Середньовіччя. Вже навіть проголошують пророцтво, що «Високе Середньовіччя» повертає безумовне домінування релігійних початків у суспільстві, політиці й історії [Новейшее Средневековье. Религиозная политика России в контексте глобальной трансформации. Доклад

Института национальной стратегии // <http://www.apn.ru/library/article9877.htm>]. Але скажімо від себе: якщо вже і повертатися, то тільки до джерел (Ad fontes).

Як висновок можна констатувати: зворотно-циклічний рух відродження, відновленні час від часу, життєво необхідний для церковного і громадського життя. Для втомленої і пасивної постлюдини програма реформації вкрай актуальна. "Sola" означає виклик історії і крок віри назустріч несподіваному майбутньому.

Принципи «Sola» по-новому актуалізують християнські духовні та культурні універсалії. Після занадто вже оптимістичного ренесансного гуманізму і невдалої просвітительської програми "Liberte, Egalite, Fraternite" стає зовсім очевидним: не в силу споконвічно доброї природи і не генієм ученого розуму, але тільки вірою (Sola fidei) здійснюється формування моральної особистості і побудова ідеального суспільства, тільки на основі ідеалів і цінностей, закладених у символічному універсумі священних текстів (Sola Scriptura), тільки завдяки милості і благодаті (Sola Gratia), тобто провиденційній спрямованості історії, людина, що зреклася від Бога і проголосила свою смерть, усе ще живе, а історія, всупереч усім самогубним спробами її закінчити, все ще продовжується, надаючи черговий, може статися – останній, шанс Нової Реформації.

О.Сарапін * (м. Київ)

ПРО РИТУАЛ В БУДДІЙСЬКОМУ КОНТЕКСТІ

Будь-яку релігійну систему неможливо уявити без властивого їй ритуального компоненту. При цьому, зважаючи на полісемію та контекстуальність поняття „ритуал”, одразу ж пропонуємо обмеження, вкрай важливе для методології розкриття теми. Йдеться про тлумачення ритуалу в світлі дослідницької установки У.Робертсона Сміта. Відповідно, це поняття постає ідентифікатором релігійної практики, чи точніше – позначенням традиційно встановлених та авторитетно підкріплених різноманітних релігійних (культурних) практик. Принагідно зверну увагу на універсальність терміну „ритуал” (ritus, ritual, Ritual, rituel, rite, rito), який використовується для фіксації релігійних практик, обрядових дій та церемоній.

* Сарапін Олександр Васильович – кандидат філософських наук, доцент Київського Національного університету імені Тараса Шевченка.

По відношенню до буддійської традиції варто наполягати як на своєрідності трактування її ритуального комплексу, так і на неоднозначності розуміння процесу включеності adeptів конфесії до варіативних культових практик. Крім того, при осмисленні ритуалу в буддійському контексті необхідно враховувати низку попередніх зауважень.

Насамперед, слід зважати на цілісність і, водночас, багатоплановість буддійського феномену. Інакше кажучи, буддизм як система функціонує на кількох рівнях: суто рефлексивному, споглядальницькому, культовому і на рівні дисциплінарному. Рефлексивний рівень демонструє можливості „вправних засобів” (*упайя*) набування мудрості, реалізованих adeptами різних шкіл буддійської традиції. Споглядальницький рівень виявляється у функціонуванні різноманітних йогічних психотехнік занурення у вчення Будди. Дисциплінарний рівень фіксується у наявності норм поведінки (*віная*) і певних обітниць (*шила*). Про культовий рівень буддизму, в свою чергу, свідчать численні та варіативні практики, обрядові дії та церемонії. Втім, чи не видається подібне уявлення про цей рівень вкрай обмеженим? Інакше кажучи: чи має сенс тлумачити буддійський ритуал винятково у його праксеологічній перспективі? Відтак зміст ритуалу та особливості його реалізації потребують докладного аналізу.

Зауважу принагідно про недоречність будь-яких спроб зведення буддизму лише до якогось одного, хоча б і важливого, рівня. З іншого боку, наявними в контексті цієї традиції є елементи перекривання та змістовні взаємопереходи. Але головним є те, що знання вчення Будди нерозривно пов'язується з тими способами, завдяки яким відбувається його актуалізація. Зокрема, у рукописному трактаті „Окраса [шляху] звільнення”, введеному в науковий обіг М.Абаєвим, стверджується: „Але знання [вчення Будди – О.С.] без методів (бурятською, монгольською „*арга*”) є немов би скутим. Методи без знання є немов би скутими. Знання без методів прив'язане до нірвани, методи без знання прив'язані до сансари. Тому знання і методи повинні поєднуватись...” [Абаєв Н.В. Концепция „просветления” в „Махаяна-шраддхотпада-шастре” // Психологические аспекты буддизма.- Новосибирск, 1991.- С. 32].

Відтак, методи, тобто засоби спасіння (на санскриті – „*упайя*”; тибетською – „*таб*”) неможливо розглядати поза їх безпосереднім зв'язком із віроповчальним остовом буддійської традиції. До цього, гармонійному поєднанню методів (*упайя*) і „мудрості” (санскрит –

праджня, тибетською – *шейраб*) особлива увага приділяється у буддизмі гелугпа. За свідченням О.Давид-Неель, „символічно вони [*таб-шейраб* – О.С.] репрезентовані як *дордже* (санскритською *ваджра*) і як маленький дзвіночок (тибетською *дільбу*). *Дордже* символізує чоловіче начало, *Метод*, а *дільбу* – жіноче начало, *Мудрість*. Посвячені *налджорна* [мандрівні тибетські йогини – О.С.] носять обручки, оздоблені цими емблемами: золота обручка із зображенням *дордже* на правій руці і срібна обручка з *дільбу* – на лівій” [Давид-Неель А. Посвящения и посвящённые в Тибете. К.- М., 2003.- С. 54]. Як наслідок, не варто вдаватись до ігнорування ритуального компоненту буддизму чи, принаймні, наполягати на його меншовартісності в порівнянні з рефлексивним рівнем. Більше того, не слід вбачати в ньому периферійне явище, не гідне уваги поважних буддологів.

По-друге, культовий рівень буддизму, незважаючи на різноманіття форм його функціонування в школах тхеравадинської та махаяністської традицій, зумовлений все-таки однією визначальною детермінантою, змістовно пов’язаною з добуддійськими практиками. Проте лише констатація цієї детермінанти, але і її пояснення є одним із завдань запропонованого дослідження.

По-третє, необхідно враховувати історичний контекст та особливості сприйняття й реалізації буддійських за своїм змістом ритуалів. До цього, навіть в епоху раннього буддизму, ритуал, хоча й у прихованому вигляді, але справно виконував свою роль. Принагідно постає проблема нерозривності актуалізації культової практики та умов її ситуативного передування.

В таким спосіб окреслюється виразна дослідницька установка - виявити суть ритуалу, його змістовну структурованість в контексті буддійського сприйняття. До того ж, проблема сутності та детермінант ритуалу в буддійській перспективі належить до недостатньо вивчених в дослідницькій літературі. Натомість можна назвати багато праць, автори яких подають докладний опис численних ритуалів у тхеравадинській та махаяністській традиціях. Наприклад, феноменологія буддійських культів розкривається у працях А.Масперо, Дж. Туччі, А.Позднєєва, Е.Конзе, Р.Лестера, О.Давид-Неель, Б.Барадійна, К.Герасимової, О.Берзіна. З іншого боку, не бракує вагомих досліджень, автори яких з’ясовують різні аспекти теорії ритуалу. Зокрема у працях У.Робертсона Сміта, Е.Дюркгейма, Б.Малиновського, А.Редкліфф-Брауна, А. ван Геннепа, К. Леві-Строса, М.Еліаде, Ж.Дюмезіля, Е.Фромма, Р. і К.Берндтів, Е.Крішнамачар’ї, Х.

фон Глазенаппа, В.Проппа, В.Топорова, Є.Торчинова, А.Байбуріна, М.Альбеділь, В.Ємельянова можна знайти безліч підходів в осмисленні ритуалів як таких. Звісно, що варіативність спроб розкриття змісту, форм та функцій ритуалу неможливо однозначно пов'язати з буддійським контекстом. Тобто еклектизм та методологічна всеохопність ритуалістики виявляються недоречними при спробі їх некритичного застосування в буддології. Натомість виникає потреба у селективній репрезентації трактування ритуалу і у знаходженні його суто буддійського смислового наповнення.

Відповідно, в буддійському контексті ритуал не є системою певних символічних дій, обов'язкових для реалізації віруючими в межах певної релігійної традиції, в основі яких лежить чи то умилювання Бога, чи вплив на прояви потойбічного, чи прилучення до сакрального, чи відтворення глибинного переживання. Ритуал не є також набором приписів, настанов та заборон, покликаних регулювати повсякденне життя віруючих. Натомість ритуал слід визнати одним із засобів прилучення до Шляху звільнення, вказаного Буддою. Тому буддист, включаючись до релігійних практик, засвідчує поглиблене шанування Наставника. Він намагається актуалізувати в собі стан „буддовості” (*буддхата*). Проте подібна актуалізація не зводиться лише до виконання певних культових дійств. В основі ритуалу лежить поєднання наміру та дій. Інакше кажучи, в релігійних практиках буддистів будь-якій дії неминуче передують установка на її виконання. Відповідно, ритуальна дія або, вживаючи термін В.Проппа, „рітема” не є адекватною, виповненою, якщо вона заздалегідь не зазнає прозріння, проникнення в її суть, не буде „продуманою”.

Е.Крішнамачар'я у дослідженні „Трактат про ритуал” пропонує виділяти два типи ритуалів - оперативний та спекулятивний. З них до оперативного типу належать ті ритуали, які стосуються практичного проведення культових дій, а спекулятивний має безпосереднє відношення до розуміння ритуалів як таких. Втім, чи не йдеться в даному випадку про доведену до розриву структурованість ритуального комплексу? Можливо, більш доречно стверджувати про оперативну та спекулятивну складові ритуалу. Звісно, що можна дискутувати про пріоритетність однієї з двох складових буддійського ритуалу як такого. Наприклад, Валпола Рахула вважає технічний за своїм виконанням ритуал лише спотворенням і виродженням „шляху споглядання”. Неоднозначно вирішується й проблема трактування ритуалу винятково як компендіуму певних операцій та прийомів. Принагідно зверну увагу на семантичну навантаженість терміну

„ритуал”, яким позначається також результат здійснення чогось. До речі, саме в такому значенні у санскритській мовній традиції вживається слово „*крійя*”.

Введенням структурованості змістовного наповнення ритуалу знімається й дилема, що вказує на парадоксальність буддійської традиції. Йдеться про те, що буддизм, будучи практичною релігією, своєрідною апологією діяння, водночас наполягає на другорядності культурних практик в порівнянні з рефлексуванням. Валпола Рахула висловлюється з цього приводу надто категорично: „Виконання цих звичаїв, хоча і не видається суттєвим, має свою цінність для задоволення релігійних почуттів і потреб тих, хто виявляється менш просунутим духовно та інтелектуально і для допомоги в їх поступовому прямуванні по Шляху” [Валпола Рахула. Чему учил Будда.- Донецьк, 1995.- С. 46]. Відтак апологія діяння та процес рефлексування/споглядання виявляються нерозривно пов'язаними між собою в контексті утвердження цілісності буддійської традиції та демонстрації змістовної наповненості її ритуального компоненту.

Тепер більш докладно про особливості трактування складових буддійського ритуалу. Перша з них – спекулятивна або інтенціональна (від *intention*). У санскритському лексиконі є термін *сандхая*, що означає „мати намір”, „націлюватись на”, „відноситись до”, „мати на увазі”. В традиції тибетського буддизму інтенціональній складовій відповідає уявлення про *монпа*, тобто намір людини щось реалізувати. Йдеться про мисленнєве чи споглядальницьке передумання ситуації включеності у культові дійства. При цьому буддист в процесі актуалізації рефлексивного підґрунтя включеності намагається пов'язати свої наступні ритуальні дії з тим, що повинне бути упорядковане, узгоджене з принциповими положеннями Вчення. Принагідно варто акцентувати на семантичній спорідненості санскритського слова „*рита*” і латинського „*ritus*”, одним із смислових відтінків яких є „загальноприйнятий порядок”, „звичай”.

До різноманітних форм інтенціоналізації можна віднести спроби візуалізації подоби божества (описані в т.зв. *садханах*), процес конструювання *мандали*, відчуження присутності різноманітних божеств в різних частинах свого тіла, практика „думання про Будду”(буддханусмриті або ж більш відомий японський еквівалент назви - „*нембуцу*”) чи, навіть, перебування тантристів у трансі (*самадхі*). Е.Конзе свідчить про такий попередній аспект споглядальницької рецитації у тантристів як „сердечне просвітлення” коли „той, хто практикує, декламує мантру, споглядаючи у своєму

власному серці форму її букв” [Конзе Э. Буддизм: сущность и развитие.- СПб, 2003.- С. 244]. До того ж, навіть статуетки Будди і *танки* (живописні зображення на тканині – О.С.) багато в чому служать своєрідними засобами уможливлення уявлення про те, як проникнути в суть подібних форм.

Тепер про актуалізовані форми ритуалу - рітеми. В основі рітем лежить семантичний мотив діяння, яке *de facto* є наслідком виповнення, послідовного завершення наміру. Йдеться про безпосередню демонстрацію ритуальних дій, зафіксовану в традиції тибетського буддизму словом „*югна*” (буквально – „дія, яка фактично виконується”). В дослідницькій літературі можна знайти безліч описів культових дій, а саме: - здійснення різних служб; декламація сутр, ритуальних слів (*мантр*), молитовних формул (*дхарані*); застосування різноманітних ритуальних жестів (*мудр*) тощо. Принагідно зауважу, що репрезентація мантр і ритуалів міститься у знаменитій „*Ар’я-манджушрі-мулакальні*”. Про настанови щодо правильності виконання різних культових дійств повідомляється у „*Гухьясамаджа-тантрі*”. Додам також, що майже всі тантричні тексти містять свідчення про ритуали, особливо крійя-тантри і чарья-тантри.

Важливо при цьому внести певну систематичність до хаосу численних нашаровувань релігійних практик. Інакше кажучи, варто акцентувати на поширених в дослідницькій літературі спробах класифікації буддійських ритуалів. Е.Конзе у праці „Буддизм: сутність і розвиток” виділяє три методи, які характеризують ритуалістику буддійського тантризму. До них він відносить: рецитацію заклинань; виконання ритуальних жестів та танців; ототожнення з божествами за допомогою особливої медитації. Принагідно, Є.Торчинов всі культові практики тантричного буддизму відносить до так званого психотехнічного типу ритуалів, який характеризується наявністю у віруючих певних трансперсональних станів свідомості.

Дж.Туччі у фундаментальному дослідженні „Релігії Тибета” розповідає про цикл літургійних зібрань та ритуалів (тибетською – *чога*). При цьому, на його думку, „чога означає ритуал і включає багато засобів для досягнення мети” [Туччі Дж. Релігії Тибета. Спб, 2005.- С. 151]. Відповідно, до „чога” він відносить: спеціальну практику візуалізації ідама споглядальником; ритуали заклинання; ритуали супроводу посвяти у чернечий сан; ритуали початку літнього усамітнення тощо. Літургія *чога*, в свою чергу, поділяється на серії звичайних служб, упродовж яких читаються вголос ритуальні збірки. Окремо Дж.Туччі повідомляє і про культові дії (*чодпа*), які являють

собою декламацію сакральних текстів та літургійні дійства. Заслугове на увагу також виділення Дж.Туччі семи частин ритуалу. Серед них: шанування; відповідне підношення; сповідання гріхів; вираження радості з приводу добродіянь живих істот та будд; прохання до будд проповідувати Вчення; прохання до бодхисаттв про відмову від нирвани і продовження справи спасіння у світі; дозвіл всім живим істотам розділити здобутки ритуала. Все це супроводжується співом гімнів і підношуванням торми. При цьому, „здійсненню ритуала передує урочисте проголошення *кьябдо* – потрійної формули Притулку: Будді, Вченню, Громаді; за нею йде повторення обітниць прагнути до Просвітлення та обмірковування чотирьох „невимірюваних” споглядань” [Туччи Дж. Религии Тибета.- СПб, 2005.- С. 191].

А.Накорчевський у своїй праці „Японський буддизм” виділяє чотири типи служб. Серед них: святкові служіння; „вчені” зібрання, під час яких відбувається тлумачення сакрального тексту; „внутрішні” служби з різного приводу; регулярні служби-моління. В рамках цих видів служб, за повідомленням автора, здійснюються певні ритуали, як, наприклад, читання сутр, ритуалізовані диспути і покаєння, сеанси медитації, різноманітні обряди поклоніння перед образами будд, бодхисаттв та мандал.

Наведені вище класифікації буддійських ритуалів, запропоновані дослідниками або обмежуються конфесійно-регіональними рамками, або охоплюють лише частину ритуальних практик, або постають феноменологічним узагальненням рітем. Хоча зауважу, - більшість буддологів навіть не вдаються до спроби типологізації ритуалів з причини надзвичайної різноманітності їх форм, особливо у махаяністській традиції. Втім вважаю за необхідне все-таки спробувати упорядкувати культові практики за їх родовою ознакою.

Критерієм зазначеної нижче класифікації буддійських ритуалів буде міра їх насиченості *сандхая*, тобто інтенціями. Відтак, на мою думку, до ритуального комплексу буддійської традиції слід віднести: 1) обряди календарні та свята, прив'язані до сакралізованого річного циклу; 2) перехідні обряди, які фіксують важливі події життєвого циклу людини; 3) приватні обряди, які задовольняють індивідуальні потреби віруючих. При цьому календарні обряди постають доктринально зорієнтованими, тобто узгоджуються, зазвичай, з вченням про дванадцять діянь Будди, серед яких головними були народження, Пробудження, приведення в рух Колеса

Вчення, входження у нірвану. Відповідно, можна вести мову про їх достатню інтенціональну насиченість, забезпечену значимістю вчення Будди. Перехідні обряди уможливають ефект трансформації свідомості adeptів, тобто *de facto* конституують різну інтенсивність змісту певних глибинових актів/станів її дестабілізації. Відтак інтенціональна насиченість подібних обрядів характеризується мірою зануреності віруючих у свої переживання. Приватні обряди, в свою чергу, в аспекті їх насиченості інтенціями, слід визнати поверховими і певною мірою „заземленими”. Тобто, вони, зважаючи на прагматичне підґрунтя, не приводять до надмірної включеності віруючих у зміст доктрини й, звісно, що не спричинюють чи не стимулюють їх глибинні переживання.

За таким критерієм як адресованість ритуалів їх можна поділити на обряди для віруючих мирян (санскритською – *упасака*, тибетською – *геньєн*) і обряди для послушників (санскритською – *шраманера*, тибетською – *гецул*) та ченців (санскритською – *бхікшу*, тибетською – *гелон*). Звісно, що форми проведення цих ритуалів, тобто рітеми, вражають своєю поліваріативністю. Досить сказати, що богослужіння у монастирях школи гелуг складаються з низки обрядових дійств. І навіть окремі культові практики постають строкато структурованими. Так, ритуал підношування (*чона*) розрізняється за предметами презентації (декілька видів напоїв, квіти, вишукана їжа (*шалсе*), світильник і пахощі (*пой*)). Як наслідок, виникають труднощі щодо подальшої диференціації рітем.

Незважаючи на вражаючу різноманітність релігійних практик в буддійській традиції, всі вони мають спільну основу. Йдеться про ту детермінанту, яка виявляється метафізичним підґрунтям буддійських ритуалів. Інакше кажучи, всі культові практики постають кармічно зумовленими та наповненими. До того ж, в буддійському сприйнятті кармічна визначеність людини постає корелятом реалізації нею тих дій, які неминуче приводять до певних наслідків. Йдеться про такі важливі прояви її діяльності, як думки, слова і справи. Ці три дії людини для буддиста немов би набувають статусу таємниці (*гухья*). Їх значущість перебуває поза межами тутешнього і звичайного, оскільки саме актуалізація людиною тріади думка-слово-справа в цьому житті впливає на форму її наступного існування. Буддійські мислителі культові дійства, церемонії, рецитації, умовні жести й навіть способи входження до ритуалу називають відображеннями думки, слова і дії самого Будди, тілом якого є весь світ, словом є будь-який звук в цьому світі і в свідомості якого поєднуються думки всіх, хто розмірковує.

Принагідно зауважу, що подібна кармічна наповненість культових практик характерною є для багатьох релігійних традицій Індії. Звідси й можливе пояснення феномену інклюзивності буддійської ритуалістики.

Насамкінець, варто запропонувати узагальнену характеристику буддійських ритуалів.

По-перше, за своєю сутністю всі вони виявляються, вживаючи термін П.Хакера, „інклюзивними”. Тобто інтенціонально нерівномірні рітеми увібрали до свого змісту все те, що було цінного і привабливого в культових системах попередніх релігійних традицій. Для прикладу, популярний у практиці школи Сінгон вогняний ритуал *гома* в його процедурному та концептуальному наповненні був запозичений з ведичної релігії і брахманізму. Інший приклад: можна простежити дивовижну ідентичність ритуалу отримання *тер-чхой* (буквально – „втрачені скарби”), поширеного у тибетській школі *ньїнгма* та у практиці *бон*. Крім того, різноманітні й подекуди парадоксальні трактування архаїчних ритуалів містить, для прикладу, згадана вище „Гухьясамаджа-тантра”.

По-друге, ритуальна практика по мірі розгортання в культурному просторі шкіл махаяністської традиції зазнає ускладнення, урізноманітнення, процедурного перезавантаження. До цього ритуали класичного буддизму вирізнялись простотою, певною стилізацією; їх рітеми зводились лише до шанування і підношування. Але відзначу, що вони були обов’язковими. Необхідність запровадження ритуальної практики регламентувалась концепцією благого діяння і благої заслуги, викладеної у IV розділі „Вчення про карму” „Абхідхармакоші” Васубандху (особливо у каріках 1-12; 113-121). Проте „філософізація” буддійських шкіл посприяла інтенціоналізації рітем та їх насиченості медитативними практиками. В результаті суто ритуальні практики опиняються в полоні духовних практик, а деякі з них набувають статусу нормативних принципів. В зв’язку з цим на думку спливає слушне зауваження М.Альбеділь: „З часом у Китаї, як і в Індії, ритуальна комунікація все більше зміщувалась в сферу внутрішнього світу людини і ставала нормою моральнісної самооцінки, а ритуал – все більше осмислювався як суто символічне дійство, для якого зовнішнє втілення не є вже обов’язковим” [Альбедиль М. Зеркало традицій: Человек в духовных традициях Востока. СПб, 2003.- С. 90].

По-третє, варто стверджувати про деяку „заземленість”, формалізованість махаяністських культових практик, що *de facto*

виявляється наслідком їх уніфікації та стилізації. Звідси й поширеність надміру урочистого театралізованого комплексу ритуалів і церемоній у гелугпінському буддизмі. Зокрема, особливо у буддійських монастирях Монголії та Забайкалля набуває популярності танцювальна містерія *цям*. Лами-актори в спеціальних костюмах, головних уборах і масках розігрують свої ролі в пантонімі – ритуалізованому спектаклі. Інший приклад - використання віруючими молитовних циліндрів *хурде*, обертання яких, начебто, сприяє спокутуванню гріхів і покращенню карми. Про формалізованість ритуальних практик свідчить також приведення до одноманітності процедурних відмінностей та обрядників за тибетськими зразками. Слід згадати принагідно про щоденні хурали, які здійснюються, зокрема, в Іволгінському дацані і які зводяться, зазвичай, до монотонного читання мантр тибетською мовою, що переривається подекуди ритмічними ударами в бубен. Всі ці наведені вище приклади спонукають прислухатись до розмірковування А.Масперо: „Буддійські ритуали ніколи не мали тієї нестямності і запальності, які були характерними для даоських ритуалів: за традицією спів і музика були заборонені Буддою.” [Масперо А. Религии Китая.- СПб, 2004.- С. 96]. Проте відзначу ту обставину, що, незважаючи на формалізованість, численні культові практики справно виконували свої функції і, головне, вони сприяли актуалізації емоційного збудження віруючих, відповідали їх сподіванням, привносили дешицу святковості, урочистості в їх нелегке повсякденне життя, переповнене численними проблемами.

Загалом, проблема ритуалу в його буддійському сприйнятті видається перспективною, зважаючи на виявлення тих закономірностей, які прослідковуються в процесі включеності адептів Вчення до практик. Крім того, докладна типологізація ритуального комплексу, здійснена на матеріалі варіативних та модифікованих культових практик, засвідчених у багатьох сакральних текстах, уможливить своєрідну „реабілітацію” того рівня буддизму, який був об’єктом переважно дескриптивних викладів. Сподіваюсь, що ритуальні практики стануть предметом таких же обґрунтованих та змістовно виважених досліджень буддологів, як і медитативні.

ФІЛОСОФІЯ РЕЛІГІЇ М.М. БОГОЛЮБОВА

Важливе місце у творчості мислителів православної традиції в широкому займало філософське осмислення релігії. Проте, вітчизняна релігійно - філософська спадщина православ'я минулого переважно вивчається історією філософії, але не релігієзнавством. Тому, на думку автора, для сучасного академічного релігієзнавства одним з актуальних завдань постає дослідження філософії релігії в її теологічній парадигмі, що виражається у різних її конфесійних варіантах. Поки ще відсутні фундаментальні праці з цієї галузі, але для їх створення необхідно враховувати досвід богословсько-філософської думки та критично його переробляти.

Питання про філософію релігії практично не ставилося православною думкою впродовж всього XIX ст. Професор Київської духовної академії С.П. Песоцький на поч. XX ст. справедливо зауважив, що в богословській думці в Росії не було прийнято іменувати науку про релігію філософією релігії, її називали просто апологетичним богослов'ям.¹ Сучасник С.Песоцького Д.Горохов не визнавав автономії філософії релігії, стверджуючи її винятковість у системі основного богослів'я як апологетичного методу.² У 1915 р. вийшла у світ книга професора богослів'я Київського університету св. Володимира М.Боголюбова "Філософія релігії". В історії православної академічної думки XIX – поч. XX ст. це було перше серйозне дослідження, в якому філософія релігії конституювалася не як богословський метод, а як самостійна дисципліна з характерними структурою й методами дослідження.

Філософію релігії М.Боголюбов тлумачив двояко: як світоглядну настанову щодо релігії і як "науку про релігію", для котрої предметом дослідження є сама релігія як ціле. Саме на останньому

* Панков Георгій Дмитрійович – кандидат філософських наук, доцент кафедри історії та теорії культури факультету культурології Харківської державної академії культури.

¹ С.П. Библиографическая заметка. О книге профессора университета св. Владимира Н. Боголюбова «Философия религии // Труды Киевской духовной академии.- 1916.- № 9-10.- С. 175.

² Горохов Д. К вопросу о предмете христианской апологетики и о предметах христианского богословия вообще // Труды Киевской духовной академии.- 1911.- № 6.- С. 315.

змісті філософ зосередив усю свою увагу. У структурі “науки про релігію” вирізнялися дві її складові: “історична”, що розглядає динаміку релігії, та “онтологічна”, предметом якої визначався аналіз суті релігії, її елементів, походження й ролі.

М.Боголюбовим виокремлювались два основні методи релігії – дослідницький і умоглядний. До першого належали психологічний, філологічний та етнографічний методи. Відповідно до них філософія релігії була спрямована на вивчення внутрішніх переживань людини, мови релігії, релігійних звичаїв народів та їх порівняння, а також вивчення релігії як соціального явища. Таке розширювальне витлумачення проблемного поля філософії релігії полягало у прагненні дослідника відокремити її від умоглядного осмислення релігії, а в сфері її вивчення спиратися на дані різних наук.

Згідно з заувагою професора Московської духовної академії С.С.Глаголева, поява у ХІХ ст. у православній Росії філософії релігії була продиктована не прагненням до критичного аналізу релігійних феноменів, як це мало місце на Заході, але протестом проти поширення невір'я. Він відзначав, що “філософія релігії у нас із самого початку стала апологетичною й такою залишалася до останнього часу”.³

Таким станом вивчення релігії М.Боголюбов не був задоволений. Зосередження зусиль богословів винятково на апологетиці він вважав неповноцінним методом пізнання релігії, дискредитацією філософії як науки. “Філософія релігії, - писав він, - за своїм спрямуванням наука критична. Всі релігії для неї однаково є предметом наукового пізнання, тому до всіх релігій вона ставиться з науковою безсторонністю, об'єктивністю. Для неї нема наперед різниці між релігією істинною чи релігіями хибними. Християнство для неї такий самий предмет дослідження, як магометанство чи буддизм”.⁴

Позиція філософсько-критичного дослідження релігії виглядає незвичайно для представника конфесійної теології. При постає деякий ряд питань. Перше питання: чи не дискредитує критичний щодо релігії метод саму релігію? Чи не зводить принцип конфесійно-нейтрального вивчення релігії християнство з п'єдесталу богоодкровенної й абсолютної релігії? М.Боголюбов передбачав звинувачення на адресу

³ Глаголев С. Про философию религии Н. Боголюбова.- Философия религии // Богословский вестник.- 1915.- № 7.- С. 80.

⁴ Боголюбов Н.М. Философия религии.- К., 1918.- С. 21

своєї концепції і заздалегідь подбав про те, щоб відвести їх. Він запевняв читачів, що критична філософія не в змозі зашкодити християнству, якщо воно являє собою дійсно повне й досконале одкровення безумовної істини. Тому не слід боятися оголошувати християнство предметом дослідження, однакового для всіх релігій.

У принципі, М.Боголюбов не відхиляв апологетику, а просто вважав її недостатньою у справі позитивного аналізу релігії із-за її конфесійної тенденційності. Тому він пропонував не відхиляти апологетику, а доповнити її нестачу філософським аналізом, вільним від подібної тенденційності.

Окремі представники православної думки на початку ХХ ст. звернули увагу на те, що традиційна апологетика вже не відповідає запитам суспільної свідомості, яка орієнтується на науковий пошук істини. Прихильники реформування богослів'я заходилися значно посилювати акценти на науковому і філософському дослідженні релігії, не відмовляючись від при цьому і теологічного її осмислення. Але яким способом поєднати ці різнорідні способи й підходи до вивчення релігії? Як домогтися того, щоб при суміщенні апологетика не підривала авторитету науки і філософії, а останні не підривали авторитету апологетики?

М.Боголюбов у своїй “Філософії релігії” вирішував цю проблему визначенням філософії релігії як самостійної, окремої від богослів'я галузі вивчення релігії. Філософія релігії й апологетика викладалися М.Боголюбовим у вигляді паралельних площин, які не протиставлялися, а розглядалися як два різних шляхи дослідження релігії. Сам М.Боголюбов заявляв не про неспроможність апологетики взагалі, а тільки про недостатність її як методу.

Значну частину своєї праці М.Боголюбов присвятив аналізу історичного розвитку релігійної свідомості народів світу. Цьому передує спеціальний розділ за назвою “Про божественне одкровення та його вираження в міфології”. Це означає попередню установку на ревелюціоністичне тлумачення релігійного процесу й водночас апологетику ревелюціонізму. З цієї позиції критиці піддавалися анімістична теорія Е. Тайлора, вчення М. Мюллера та інших релігієзнавців, які пояснюють релігію, виходячи з природних закономірностей життя людей.

Розглядаючи питання про походження міфології, М.Боголюбов звертав особливу увагу на психологічні, гносеологічні й антропологічні чинники, що обумовлюють міфотворчість. Але міфотворчий процес витлумачувався з погляду потреби людини

виразити властиве їй усвідомлення буття Бога. Мислитель прагнув продемонструвати картину тривалого й поступального розвитку міфологічної і релігійної свідомості. Усі архаїчні релігійні вірування та політеїстичні релігії розглядалися як вираження людською свідомістю єдиної божественної сили, розділеної в різних природних і суспільних явищах.

У своїй концепції релігійної історії М.Боголюбов не дійшов до висновку, що християнство являє собою завершальну ланку у сходженні людства до істинної богоодкровенної релігії є вершиною релігійного процесу. Це пояснюється тим, що задум написання “Філософії релігії” не був завершеним. Проте своїм міркуванням автор підводить читача до пошуку “коштовного каменя” християнства. “Але хіба коштовний камінь втратить свою цінність, якщо ми покладемо його в купу звичайного каміння? Він може тільки пропасти з виду; ми тільки потім можемо його знайти. Але це може статися лише в тому разі, якщо ми не будемо ретельно вдивлятися у факти та їх аналізувати”.⁵ Таким шляхом реалізується запропонований проект філософії релігії: відмовившись попередньо відкрито порушити питання про апологетику християнства, М.Боголюбов відкрито декларує апологетику ревелюціонізму й через неї здійснює апологетику християнської релігії.

“Філософія релігії” М.Боголюбова викликала в середовищі богословів неоднозначну реакцію. Через рік після опублікування цієї книги у “Трудах Київської духовної академії” була надрукована рецензія С.П.Песоцького, який охарактеризував думки автора як чужі православному богослов'ю. Особливо гострій критиці рецензент піддав саму постановку питання про філософію релігії, відзначивши, що в такій постановці “наука про релігію” не може відповідати вимогам, що ставляться перед нею як перед християнською богословською наукою. У позиції безстороннього осмислення релігії філософією Песоцький вбачав серйозну небезпеку для християнства, побоюючись, що запропонований М.Боголюбовим метод філософського розгляду релігії неминуче приведе до скептицизму як щодо релігії, так і християнства. “Ні, - підсумовував він, – не філософією релігії потрібно відповісти православному християнському богослов'ю не релігійні бродіння, що зустрічаються серед сучасного нам суспільства, а апологетикою”.⁶

⁵ Боголюбов Н.М. Вказ. соч.- С. 24.

⁶ С.П. Вказ. соч.- С. 182.

Цілком протилежну оцінку “Філософії релігії” М.Боголюбова дав у своїй рецензії С.С. Глаголев. “Книга Боголюбова, - писав він, – являє собою щось поворотне в науці про релігію. Автор шукає нових форм для вираження й нових основ для ствердження старих істин. Він відчуває, що зміст сучасної науки про релігію не можна втиснути в застарілі й розхитані клітки релігійно-філософської термінології, що досі трималися”.⁷

Якщо Песоцький вбачав у декларованому Боголюбовим неупередженому, об’єктивному аналізі релігії велику загрозу для християнства, то Глаголев висловив цілком протилежну думку. Він вважав, що “дух толерантності, миру й любові” у Боголюбова не є духом індиферентизму, а книгу оцінював як “цінностно–апологетичну працю”. Але на відміну від позиції М.Боголюбова, Глаголев не відкидав апологетичну настанову на філософське осмислення релігії, а навпаки – підтримував. Однак головний акцент на апологетиці рецензент ставив не на полемічній стороні, спрямованій проти ворожих християнству вчень, а на позитивному розкритті й обґрунтуванні цінності християнства в кореляції з різними чинниками науки і культури.

Дискусія навколо книги М.Боголюбова не набула широкого розповсюдження у православній академічній думці, але її характер і зміст дали кілька уроків. Перший – це наявність диференціації на прихильників традиційного погляду на філософію релігії та його критиків. Другий урок дискусії дозволяє припустити можливість започаткування нового етапу в розробці православною думкою проблем філософії релігії у напрямку її перебудови відповідно до змін в інтелектуальній ситуації і науковому житті в Росії і Україні на рубежі XIX – XX ст. Однак події жовтневого 1917 р. перевороту не дозволили реалізуватися такій можливості. Нарешті третій урок полягає в тому, що методологічні проекти, а також праці в галузі філософії релігії з критикою традиційної апологетики, свідчать про реальну можливість для православної думки відмовитися від ворожого ставлення до альтернативних релігієзнавчих учень і перейти на позицію толерантної їх критики.

⁷ Глаголев С. Вказ. соч.- 1916.- № 1.- С. 196.

ПОНЯТТЯ «ТРАДИЦІЙНОСТІ» ТА «НЕТРАДИЦІЙНОСТІ» ХРИСТІЯНСЬКИХ РЕЛІГІЙНИХ СИСТЕМ В УКРАЇНІ: ФІЛОСОФСЬКО-РЕЛІГІЄЗНАВЧИЙ АНАЛІЗ

Актуальність роботи. Стаття висвітлює проблему визначення понять «традиційних» та «нетрадиційних» для України християнських релігійних систем, з'ясовує сутнісні ознаки дихотомії в житті українських Церков. У статті наявна спроба аналізу проблеми поділу християнських релігійних систем на підставі їх ціннісного навантаження та відношення до українства як аксіологічного вияву національного. виокремлено ті ознаки християнських релігійних систем, які впливають на їх оцінку як «традиційних» чи «нетрадиційних».

Метою роботи є спроба означення традиційних і нетрадиційних для України християнських релігійних систем у їх конфесійному вияві та виявленні таких підстав поділу.

Можна назвати ряд сучасних вчених, які займаються дослідженням релігійно-національної ціннісної проблематики. Це – С.Возняк, М.Горяча, А.Колодний, О.Саган, Д.Степовик, Л.Филипович, П.Яроцький та інші.

Базовим критерієм та підставою поділу на традиційні та нетрадиційні релігійні системи, на нашу думку, є **наявність чи відсутність сакрального**. Іншими словами, якщо релігійна система зберігає Духа Святого і передає його через покоління, то вона зберігає традицію. **Святий Дух** в теологічній традиції розуміється як **вияв Абсолюту**, життєтворче начало. Бог-Дух здійснює світову життєву єдність (надає цілісність) онтологічній феноменальності світу і наділеності його смыслом. В загальнофілософському розумінні – це ідеалістичне уявлення про потенціал творчої активності, через дух суб'єкт самоздійснюється завдяки здатності відтворювати себе у предметному світі [Філософський енциклопедичний словник.- К., 2002.- С. 177-178]. В цьому цінність традиції – в єдності поколінь, що об'єднані духом усієї спільноти – «і мертвих, і живих, і ненароджених».

Сама ж традиція виступає як універсальна форма фіксації, закріплення і вибіркового збереження тих чи інших елементів соціокультурного досвіду, а також універсальний механізм його передачі. Традиція детермінує теперішнє і майбутнє засобами минулого. **Наявність Духа Святого є необхідною (проте недостатньою) умовою для визнання релігійної системи традиційною.**

В межах національної чи етнічної релігії душа народу і Святий Дух перебувають в єдності, їхня сакральність взаємопримножується. На думку професора А. Колодного, «історія українства, специфіка його національного буття підтвердили не лише трансцендентність релігії, але й певною мірою нашого етнічного начала» [Колодний А.М., Филипович Л.О. Релігійна духовність українців : вияви, постаті, стан. – Львів, 1996.- С. 6].

Оскільки **час освячує традицію**, робить її легітимною, то чим багатшу вона має історію, тим більші її дух і сила, тим ґрунтовніша її історіософія. При поділі на традиційні та нетрадиційні для нашої країни християнські релігійні системи час служить індикатором, котрий відображає характерність присутності на теренах України тієї чи іншої Церкви, конфесії. **Час – необхідна, але недостатня умова традиційності.**

Окрім часового виміру, до уваги слід брати ареал поширення релігійної системи, глибину та чистоту її проникнення в народ, в його самосвідомість. Цей критерій дає можливість дослідити те, наскільки релігійна система є інкультурована для території України як в цілому, так і регіонально.

Іншими словами, якщо адепт християнської релігійної системи мислить себе як представник українства, тоді Церква, з якою він себе ідентифікує, є традиційною для України, але за умов коли вона освячує душу народу Святим Духом, який діє через неї, а водночас є давньою і надто поширеною на наших землях. Якщо представник українського етносу не ідентифікує себе зі своїм народом, то він перериває традицію його сакральності в естафеті часу. Такий українець за своєю суттю є духовно мертвим. То ж він і намагається «віджити» на чужому ґрунті та прийняти дух чужого народу. І навпаки – іноземець за походженням, котрий визнає і приймає святість українства, є носієм Святого Духа української душі. Як пише ідеолог українського православ'я А.Річинський, «тільки люди розумом убогі, особливо недоумки та ідіоти, позбавлені національних прикмет» [Річинський А. Проблеми української релігійної свідомості. – К.-Тернопіль, 2000.- С. 254].

Якщо релігійна система виступає за збереження та примноження національної самобутності українського народу, є носієм його душі та характеру, має свою історію, яка вкорінена в українській землі, є виразником етнічних державотворчих потягів до самоорганізації і самовизначення, сама містить в собі дію Духа Святого, то вона є традиційною для України.

Зважаючи на те, що український народ завжди відзначався релігійною толерантністю і духовним розумінням християнства [Там само. - С. 233], фактично певну претензію на традиційність на території сучасної України мають також і ті релігійні системи, які не є характерними для наших земель як за виникненням (у відносності до часу), так і за основними ідеологічними положеннями, але котрі, уникаючи переслідувань, віднайшли в Україні комфортне середовище свого розвитку завдяки байдужості українців до конфесійних відмінностей [Колодний А.М., Филипович Л.О. Релігійна духовність українців : вияви, постаті, стан.- С. 14].

Зрештою, саме християнство як релігійна система, в певному сенсі, може розумітися як нетрадиційна для України, оскільки була привнесена із охрещенням Русі. Про це активно заявляють прихильники відновлення язичництва [Оріон Я. На роздоріжжі. – Гамільтон-Канада, 1991.- С. 274]. Вони мотивують таке відношення тим, що начебто акт прийняття хрещення перервав духовну пуповину українському народові, яка пов'язувала його із землею, космосом та предками.

Дійсно, за найбільш традиційну для України релігійну систему можна було б вважати таку, що була на наших землях ще до християнізації, проте її історично-соціальна традиція втрачена. Українське язичництво стало певною мірою одним із джерел українського християнства. Вирвати з контексту християнства язичництво і дати йому окреме життя не є ні доцільним, ні можливим.

Варто зазначити, що сам термін «традиційність» співвідносний у часі і не означає «вічності». Традиційність носить історичний характер і, перш за все, говорить про неперервність. Оскільки в Україні язичництво було історично перерване, а теперішня його реанімація не є тим традиційним, автентичним, то воно не може претендувати на традиційність, вказуючи на свою етнічну виразність (носій Душі народу) та хронологічно на свою давність. Так, на наш погляд, ні «Мага Віра», ні «Велесова Книга», ні інші «традиційні язичницькі» джерела не містять стрункої теологічної чи філософсько-релігійної системи. Зовсім інша справа з рідновірними рухами, котрі хоч і не були інституціоналізовані впродовж історії, проте у своєму латентному вимірі зберігають сакральність етносу. На думку професора А. Колодного, «поява численних рідновірських течій відображує саме прагнення певних кіл українства повернутися до витокової релігії етносу» [Колодний А.М., Филипович Л.О. Релігійна духовність українців : вияви, постаті, стан.- С. 175].

Проте, якщо йти за логікою апологетів рідновір'я, то і вся християнська Європа не є традиційно християнською. В цьому відношенні традиційно християнським може бути тільки Ізраїль, проте, відомо, що й там християнство не стало традиційним і розглядалося, швидше, як секта в іудаїзмі, ніж як нова релігійна система. Зрештою, конфлікт між апостолами Петром і Павлом (питання іудеохристиянства) чітко вказує на неповне усвідомлення місії християнства для світу навіть у середовищі найближчих до Ісуса Христа людей. Причина такого непорозуміння полягала, власне, у сприйнятті іудаїзму як «традиційного».

Під традиційними християнськими релігійними системами (Церквами), на наш погляд, перш за все, можна вважати ті, що прямо походять з місії апостолів і їх учнів та є продовженням П'ятидесятниці. Безперервне, з того часу, сходження Духа Святого – Духа-Утішителя і є суттю історіософії Церкви як Містичного Тіла Христа. Ознаками такої Церкви є **єдність, святість, соборність** – єдність сопричастя (вселенськість – католицькість), **апостольськість** – неперервність дії Духа Святого через апостолів і їх учнів. За словами і Водопівця, «Церква – це братерське духовне сопричастя, а також і видима інституція, вона не відповідає лише одній з цих двох істин, а натомість обом разом, що нероздільно поєднані» [Водопівець І. Еклезіологія.- Рим-Львів, 1994.- С. 11].

На жаль, українське християнство не має чітких прямих історичних свідчень, котрі б обґрунтували струнку історіософію християнства на українських землях, як це, для прикладу, мають Єрусалим, Рим, Індія тощо. Маємо тільки невиразну легенду про апостола Андрія з «Повісті врем'яних літ», яка й досі викликає наукові суперечки. Важливо зазначити, що літописець виводить генеалогічну лінію українців від Яфета – сина Ноя, і відповідно веде її аж до Адама [Повесть временных лет. // Памятники литературы Древней Руси. Начало Русской литературы. XI – начало XII века.- М., 1978.- С. 23, 25]. Отже, за літописом українство цілком встановило свою трансцендентність та історіософію.

Безумовно, що українська Церква має свою історіософію. Вона підтверджена джерелами та згаданими в них подіями. До таких можна віднести і діяльність на засланні св. Климента – Папи Римського, і діяльність слов'янських вчителів Кирила та Меодія, і загалом дипломатичні та інші стосунки руських монархів із світовими християнськими державами.

Зважаючи на те, що християнство прийшло на Русь у період ще до розколу Церкви на Східну і Західну в 1054 році, то логічно буде вважати традиційними для України як Східну, так і Західну гілки Церкви, пам'ятаючи про те, що слов'янська Русь не прийняла повністю ні східного, ні західного звичаїв, а намагалася витворити свій власний український обряд [Історія релігій в Україні: у 10 т.- К., 1996-1998.- Т. 1: Дохристиянські вірування; Прийняття християнства.- С. 23]. Обидва напрями в світовому християнстві стали джерелом для української традиції.

Інша річ, що, внаслідок змагання римсько-католицької і візантійської партій політичної еліти Русі, перша з них зазнала поразки, і за основу української обрядовості був узятий візантійський східний обряд. Зрештою, прагнення до окремішності в усьому призвело до розвитку власне Українського Східного обряду, котрий суттєво відрізняється від візантійського, російського чи латинського своїм підкресленням людської природи і близькості Бога [Там само.- С. 23-25]. Створений на ґрунті народного світогляду, він увібрав у себе кращі духовні практики з обрядовості своїх християнських сусідів, а також світоглядно цінні українські язичницькі елементи.

Українське Православ'я цінне тим, що відповідає духові Східних Церков як глибоко містичних, ірраціональних. Сучасний дослідник В.Горський відзначає: «Пізнання істини християнства веде до «просвіщення» людини, яке інтерпретується в християнській традиції насамперед як акт морального вдосконалення» [Горський В.С. Святі Київської Русі.- К., 1994.- С. 67]. Тому, з розвитком християнства, виробляється модель світського праведного життя, котра й зумовила етичний характер не тільки української богословської думки, а й науки та філософії.

Така відстороненість від строгої монашої моделі породила в українцеві «обрядовіство» та «набожність», навіть певний формалізм при одночасному незнанні текстів Святого Письма, нерозумінні символіки обряду чи елементів літургії тощо [Колодний А.М., Филипович Л.О. Релігійна духовність українців : вияви, постаті, стан.- С. 12]. Але ці прояви Київського християнства не мали яскраво виражених категоричних, ксенофобних, фанатичних форм. Більше того, обрядовіство в Україні не було зумовлене «любов'ю до букви», котра вбиває, а до свого етнічного трансцендентного духу. Саме в цих, асимільованих християнством, обрядах, що були носієм народного духу, криється сакральне нашого народу.

Римо-католицьку (Західну) релігійну систему, попри свою нечисельність, також можемо вважати традиційною для України, оскільки в різні періоди та в різних частинах території сучасної України вона була домінуючою й здійснювала суттєві впливи на життя народу, хоч і зіграла, радше, негативну, ніж позитивну роль в українському державотворенні і національному будівництві, представляючи здебільшого інтереси неукраїнської частини суспільства. Українські римо-католики в той самий час підпадали під вплив римського месіанізму. Часто це завдавало шкоди національному.

Окреме місце серед традиційних релігійних систем належить Українському греко-католицизму, котрий виник як спроба уникнення занепаду Православ'я шляхом відновлення єдності з Римським Апостольським Престолом, хоч такого прямого розриву українська Церква не знала, а перебувала в ньому опосередковано. До УГКЦ досі в Україні немає однозначного ставлення, проте саме вона, зберігши традиційну українську обрядовість, піднесла українську Церкву до високого рівня освіти і культури, який є співвідносним із Західною Церквою.

УГКЦ своїм корінням сягає Київського християнства і виникає з православ'я. Власне, вона й залишилась православною і у своєму статусі юридично наближена до первісної Руської Церкви періоду до 1054 року (православний український обряд, єдність з Римом через посередництво Візантійського Патріарха), хоч і має запозичені винятково західні культові практики.

Серед означених традиційних для України християнських релігійних систем суперечки виникають у Православ'ї із-за його конфесійної різноспрямованості в Україні. Хоча есенціально вони дуже близькі, проте дискусії виникають навколо аксіопобудов УАПЦ, УПЦ КП та УПЦ МП.

Історично склалося так, що Московське князівство відчужило собі український етнонім «Русь», в такий спосіб постулюючи свою історіософію через хрещення Русі від Володимира, хоча відомо, що навіть у XVII столітті Московія ще не повністю і не до кінця була християнською [Штепа П. Московство – его происхождение, содержание, формы и историческое развитие.- К., 1998.- С. 39-49; Никольский Н.М. История русской церкви.- М., 1985.- С. 43]. Другим кроком Москви було перенесення Київської митрополії з Києва, а потім отримання та визнання Патріархату від Візантії під тиском військово-політичних факторів і звичних у ті часи подарунків «собоями і жалуваннями» [Колодний А.М., Яроцький П.Л. Історія релігії в Україні: Навч. посібник.- К., 1999.- С.

219]. Маніфестом Петра I від 25 січня 1721 року Московське Православ'я фактично стало «міністерством духовних справ» Москви і засобом ідеологічного впливу на жителів поневолених земель.

Московська Церква є членом Всесвітньої (Католицької) Церкви, є складовою світового Містичного Тіла Христа і має спасаючу силу, її сакраменталії є чинними. Проте за своїми ділами вона є надто далека від справ Христових і більше обслуговує політичні інтереси Москви, аніж дбає про спасіння віруючих росіян. Поняття про божественне призначення російського етносу підміняється нею поняттям про божественність російського імперіалізму.

Сучасне поняття «помісної» Церкви позначає Церкву в межах одного державного утворення (єдність партикулярних Церков), тому офіційна назва УПЦ МП мала б бути принаймні наближена до правди – «Російської Православної Церкви в Україні».

УАПЦ виникла як реакція на руйнівну політику Москви стосовно України і стала виразником української православності. Вона, безперечно, належить до традиційних християнських релігійних систем України, хоч і має невелику історію як суспільна інституція. Факт її окремого існування свідчить про своєрідний план збереження Українського Православ'я від експансії Російської Церкви. Тому УАПЦ пропонується розглядати як варіацію традиційної Української Православної Церкви.

Разом з тим, реформа організації Московської Церкви Петром I не скасована; не засуджені і не скасовані як аморальні деякі інструкції, що досі мають юридичну силу в цій Церкві. Мова переходить у площину національної безпеки, хоч українські спецслужби чомусь з цього приводу мовчать.

Сучасне релігійне життя у зв'язку з ситуацією конфлікту між православними Церквами України видається надто складним, зокрема і в питаннях державотворення. В цій царині центральні проблеми визначив сучасний український вчений А.М. Колодний: «На динаміці свідомості національного «МИ» негативно позначилась підміна національного почуття релігійним, протиставлення релігійного «МИ» національному» [Колодний А.М., Филипович Л.О. Релігійна духовність українців : вияви, постаті, стан.- С. 10].

Попри дискусійність питання УПЦ МП, її можна все - таки віднести до традиційних для України християнських релігійних систем, адже неможливо ігнорувати чисельність цієї Церкви та ті політичні впливи, котрі вона здійснює. Попри це, в аксіоаналізі цієї релігійної системи вищеозначеній проблематиці слід приділити особливу увагу, бо

УПЦ МП є традиційною для України релігійною системою, хоч і не є українською. Висловлюючись образно, вона є «традиційно інородним тілом» для України, оскільки заперечує навіть можливість присутності Святого Духа в українстві.

Беручи до уваги консерватизм, що наявний у структурі українського менталітету, важко віднести протестантські Церкви і рухи в Україні до традиційних, яка б давня їх історія не була, хоча ці релігійні системи є достатньо інкультуровані. Останнє може стати підставою для характеристики їх як «умовно традиційних». З іншого боку, якщо вони й були колись українськими, то нечисельними. В основному – це «імпорт» вільнодумного світогляду, світового євангельського руху. Українці не чинили переслідувань і мирно ставились до протестантизму. Концепція особистісного Бога близька українському духові, але протестантизм несе у собі світовий євангельський дух, не зупиняючись на національному.

Такий стан речей ще не означає, що українському народові взагалі не були притаманні форми вільнодумства, проте вони майже ніколи не виходили за рамки тієї чи іншої релігійної системи [Історія релігій в Україні: у 10 т.- К., 1996-1998.- Т. 1: Дохристиянські вірування; Прийняття християнства.- С. 15]. А безрелігійність загалом є явищем нехарактерним для українства, є явищем привнесеним ззовні. Воно не відповідає народному світогляду українця, його душі [Річинський А. Проблеми української релігійної свідомості.- С. 48].

До нетрадиційних християнських релігійних систем відносимо також неопротестантські рухи, тобто ті, що не пов'язані з Реформацією, а також сучасні нетрадиційні релігії, культу і секти, що заповнили релігійне поле України. В нетрадиційній релігійній системі зростає «коефіцієнт присутності» віруючого в общині, він задіяний прямо, захоплюється до лідерства, в тому числі і в богослужінні. У такий спосіб він реалізує себе та свої очікування. С.Дж.Максвелл стверджує, що «Бог розглядає людину як інвестор», і, тому, для Нього не є істотними людські помилки чи невдачі, а передусім – розвиток і досягнення [Максвелл С. Джон. Будь всем, кем ты можешь быть.- К., 2005.- С. 57]. Проблеми традиційного християнства, як правило, не пов'язані з якимось особливим наповненням «нетрадиціоналів» чи кризою «традиціоналів», а насамперед – з наявністю чи відсутністю методів до самоактуалізації особистості в межах релігійної системи, їх простоти у розумінні, використанні та символізмі.

Криза церковно-релігійного життя, про яку сьогодні говорять, має свої явні й приховані сторони. Наявна вона тому, що деякі Церкви не завжди готові впроваджувати новітні форми служіння, спілкування,

виховання всередині своїх громад. Церкви не можуть дозволити собі інституціонально бути мобільними на рівні «нетрадиціоналів» (з об'єктивних і суб'єктивних причин). Представники такох Церков часто-густо втрачають моральний авторитет у своїх вірних, про що писали ще українські класики [Грушевський М.С. З історії релігійної думки на Україні.- К., 1992.- С. 153-155]. Втрата цінності в традиції є зупинкою руху, неможливістю розвиватися. Такий стан речей часто веде до профанації, меркантилізму, симонії тощо. М.Бердяєв вважає, що «нет ничего легче, как показать, что история Церкви и вообще христианства, есть в значительной степени история человеческих грехов, измен, падений, бессовестного конформизма» [Бердяев Н.А. Истоки и смысл русского коммунизма.- М., 1990.- С. 142].

Передовсім криза релігійності спостерігається на особистісному рівні. Незважаючи на оптимістичну статистику, сучасний релігійний світогляд українського віруючого втрачає ознаки традиційного Східного ірраціоналізму, містицизму. Втрата смислових компонентів в ритуальній формі буття автентичної традиції редукує її до рівня звичаю.

Висновки. Таким чином, враховуючи вищеозначені підстави поділу християнських релігійних систем на традиційні та нетрадиційні (наявність сакрального – Духа Святого в релігійній системі, що також виражає трансцендентність етносу; багата історія релігійної системи, що мислиться в часі і в ньому здобуває смисл; ареал поширення релігійної системи, глибина та чистота проникнення в душу народу), можна зробити наступний висновок: **неопротестантські рухи, течії чи, тим паче, новітні релігії, культури і секти християнського спрямування, хоч вони і не є співмірні за своїм змістом чи формою між собою, не можуть входити в предметне поле поняття «традиційних» для України християнських релігійних систем.**

Традиційними для України християнськими релігійними системами є православ'я у своєму церковному різноманітті, греко-католицизм та римо-католицизм, причому останній та УПЦ МП можуть бути означені як умовно традиційні. До умовно традиційних можемо віднести й класичних протестантів, зважаючи на чисельність громад, але це питання потребує ще додаткового вивчення.

Вищезазначені підстави поділу на традиційні чи нетрадиційні християнські релігійні системи не вичерпуються даним переліком. Він потребує доповнення і теоретичної апробації.

В.Докаш * (м. Чернівці)

П'ЯТИДЕСЯТНИЦЬКА ЕСХАТОЛОГІЯ: ЕТАПИ СТАНОВЛЕННЯ, СУТНІСНІ ХАРАКТЕРИСТИКИ

Згідно «Світової християнської енциклопедії», вже на 1980 рік класичне п'ятидесятництво перетворилось у найбільше в світі об'єднання протестантів. На той час чисельність його вірних становила приблизно 51млн. осіб, окрім 11 млн. п'ятидесятників-харизматів. Таким чином, через 75 років після його виникнення у світі вже було 62 млн. п'ятидесятників, які появились в більш ніж 100 країнах [Пятидесятничество // Теологический энциклопедический словарь Под ред. У.Элвелла.- М., 2003.- с.951].

Враховуючи таку динаміку п'ятидесятництва, можна стверджувати, що неофітів у його ряди притягують якісь привабливі елементи віровчення. Саме це й актуалізує означену проблему і стане предметом нашого дослідження. В світлі цього темою нашого дослідження постає аналіз становлення наріжної доктрини вчення п'ятидесятників – **«хрещення Святим Духом»** та її сутнісних есхатологічних характеристик. До основних завдань дослідження відносимо: 1) визначення причин та часу виникнення п'ятидесятницького **«руху пробудження»**; 2) вивчення основних етапів становлення п'ятидесятницького руху та доктриналізації вчення **«п'ятидесятниці»**; 3) узагальнення основних типологічних характеристик есхатології п'ятидесятників та визначення її сутнісних характеристик.

В такій площині проблема є малодослідженою, однак, в різні роки нею займалися відомі в свій час релігієзнавці: В.Граждан, В.Мельник, А.Москаленко, Ф.Гаркавченко, І.Москвітін, Ю.Терещенко та ряд

* Докаш Віталій Іванович – кандидат філософських наук, доцент кафедри релігієзнавства та теології Чернівецького Національного університету імені Юрія Федьковича, докторант Інституту філософії імені Г.С.Сковороди.

богословів – Н.Усач, В.Трофименко, Дж.Рік, В.Боечко, В.Франчук. Зауважимо, що світські релігієзнавці лише аспективно з критичних позицій вивчали цю проблему, досліджена ж вона більш ґрунтовно – богословами. Саме на їхніх матеріалах ми й побудуємо нашу роботу. В аналізі проблеми будуть використані такі методи: діалектичний, генетичний, порівняльно-історичний, структурно-функціональний й каузальний та методологічні принципи релігієзнавства: об'єктивності, плюралізму, історизму, толерантності.

П'ятидесятники є прихильниками пізньопротестантської течії, що виникла наприкінці XIX століття. Перші відомі проповідники – В.Сеймур із Лос-Анжелоса та Е.Робертс з Уелса. В основу формованого ними нового християнського вчення було покладено біблійний сюжет про сходження Духа Святого на апостолів Христа в день п'ятидесятниці (Дії 2:1-13), в наслідок чого вони отримали дар говорити на іномовах (глосолалія). Звідси походить і назва течії. П'ятидесятники актуалізують цю подію, оголошуючи можливість отримання хрещення Святим Духом, а через нього – плодів і дарів Духа будь-якою людиною в її буденному житті. Серед дев'яти дарів передують дари інших мов (глосолалії) та зцілення вірою [Див.: Релігієзнавчий словник. За ред. проф. А.Колодного і Б.Лобовика.- К., 1996.- С.268].

Щоправда, є думка, що п'ятидесятництво виникло 1 січня 1901 року у біблійній школі у м.Топіка (штат Арканзас, США). Згідно цієї точки зору, засновником конфесії вважається методистський священник Чарльз Фокс [Гаевский Д.А. Христианские ереси и секты в I-XXI веках. Словарь.- М., 2003.- С.150].

На нашу думку, початок п'ятидесятництва як «руху пробудження» скоріше слід віднести до двох постатей – методистського священника Чарльза Фокса Параме (Пархема), якого вважають духовним батьком сучасного Руху П'ятидесятництва (1873-1929) та його учня Вільяма Дж.Сеймура (1870-1929).

Взагалі, п'ятидесятники визначають дві дати народження руху – отримання дару іномовлення 1 січня 1901 року Ч.Ф.Пархемом; хрещення Святим Духом в 1906 році в методистській Церкві по вул.Азуса (Азуза) Стріт в Лос-Анжелосі Дж.Сеймуром та рядом віруючих («Азуса» з інд. – «благословенне чудо»). За Джойнером Ріком, саме остання подія названа «Пробудженням Азуса Стріт» і саме там слід шукати витoki есхатологізму руху п'ятидесятництва. Щоправда, Дж.Рік поруч з В.Дж.Сеймуром ставить також фігуру Франка Бартлмана як засновника конфесії. Ведучи мову про рух п'ятидесятництва, Дж.Рік зауважує, що під ним слід розуміти не щось нове, а реставрацію біблійної істини,

втраченої чи проігнорованої в середні віки [Рік Джойнер. Безсмертний вогонь.- К., 2003.- С.6-7, 20-21, 77].

В.Дж. Сеймур вважав, що дар іномов, отриманий Пархемом, є пророчою ознакою приходу нової П'ятидесятниці. Зазначимо, що Ф.Бартлман вість «другої п'ятидесятниці» пророкував в Уельсі, паралельно з В.Дж.Сеймуром, на початку 1904 року, посилаючись на працю Дж.Кембелла Моргана «Пробудження в Уельсі». Злиття Святого Духа очікувалось ним саме в Лос-Анжелосі, який прирівнювався до нового Єрусалиму. Тому вважається, що Бартлман підготував духовний ґрунт для Дж.Сеймура разом з лідерами Уельського Пробудження Ф.Б.Майером та Евоном Робертом [Там само.- С.22-28].

Виходячи з Ріковського аналізу «Руху Пробудження» (п'ятидесятництва) можна сказати, що протягом 1904-1905 років баптистський пастор Смейл, слідуючи пропозиціям Бартлмана, як і у випадку міллеристського руху, день і ніч пророкував «близьке повернення Церкви апостольських дарів». Тому на червень 1905 року в Церкві Смейла в Лос-Анжелосі мова вже йшла не за друге пробудження, а за «другу п'ятидесятницю». На 3 липня 1905 року Дж.Рік відносить «хрещення Святим Духом» Бартлмана і Болмера в молитовному будинку м.Пасадена [Там само.- с.31].

Як бачимо, в п'ятидесятницькій есхатології поняттю «прихід Христа» відповідає «прихід П'ятидесятниці», що й є специфічною ознакою цієї доктрини.

16 листопада 1905 року в своїй праці «Шлях віри» Бартлман писав про свої сподівання, що саме в Лос-Анжелосі(Каліфорнія) зіллється Дух Святий, що й буде завершенням останніх днів. За увагою Дж.Ріка, саме Бартлман і Сеймур стояли у витоків як формування п'ятидесятницького руху, так і есхатологічних ідей в контексті П'ятидесятниці [Там само.- С.36-37].

Однак місцем, звідки Блага вістка пішла по всьому світу, розглядається Азуса Стріт (вважається, що рух п'ятидесятниці з 1905 по 1907 роки вкоренився серед 50-ти націй і майже у всіх містах США) [Там само.- с.48]. За переконаннями Дж.Ріка, Сеймур почав рух, який потряс світ, бо ж він заново відкрив християнство. І за це, каже Рік, ім'я Сеймура записано на небесах поруч з іменами великих реформаторів [Там само.- с.53]. Затухання пророцтв про прихід П'ятидесятниці Дж.Рік відносить на кінець 1907 року [Там само.- с.55].

Дж.Рік звертає увагу на одну характерну особливість руху П'ятидесятниці. Як і в ранній християнській церкві, це був рух бідноти, в першу чергу чорної, в часи сегрегації [Там само.- С.61].

П'ятидесятництво належить до сегмента християнства, який найбільш швидко зростає і за кількістю прихильників (105 млн.) займає одне з перших місць серед інших християнських течій. У своїй основі п'ятидесятницьке богослів'я дотримується позицій християнського фундаменталізму. Основна ж своєрідність доктринального змісту п'ятидесятництва полягає у вченні про те, що після виправдання християни мають право й мусять щиро прагнути хрещення Святим Духом. На думку п'ятидесятників, цей досвід був поширений у ранній Церкві, а за своєю суттю він аналогічний до подій, які відбулися з апостолами у день П'ятидесятниці. Вважається, що саме завдяки хрещенню Духом, християнин звільняється від влади гріха й отримує силу для святого життя та плідного служіння Богу. Початковою і видимою ознакою отримання сили Святого Духа у п'ятидесятництві вважається молитва на інших мовах (глосолалія). Сам досвід хрещення Святим Духом трактується як такий, що слідує за відродженням і є відмінним від нього [Соловій Р.І. Історично-богословський контекст виникнення п'ятидесятництва: рух святості // Богословские размышления. Евразийский журнал богословия.- 2003.- № 3.- С.147-148].

У дослідженні з історії п'ятидесятництва можна виокремити декілька основних підходів щодо проблеми його зародження. Частина дослідників, наприклад, фокусує увагу на історико-теологічному оточенні руху, наголошуючи при цьому на ключовій ролі доктринального змісту. Важливим фактором поширення конфесії інколи вважається її міжрасовий і поліетнічний характер, особливо на ранній стадії історії розвитку. Звідси рух розглядається як динамічна суспільна сила та форма радикального протесту проти расової сегрегації, що характеризувала північноамериканські суспільні реалії на зламі XIX і XX століть [Там само.- С.148].

Відносно п'ятидесятництва довгий час домінувала точка зору, що деномінація досягла успіхів у своєму розвитку завдяки тому, що вона компенсувала своїм послідовникам відсутність у них високого соціального і політичного статусу або надавала їм психологічне укриття в період різкої зміни соціальної приналежності, викликаной індустріалізацією (соціально-культурний підхід).

Перспективною серед богословів вважається гіпотеза Д.Дейтона, що богослів'я п'ятидесятництва укорінене в доктринальних побудовах другої половини XIX століття, а саме у їхньому трактуванні вчень про спасіння, божественне зцілення, хрещення Святим Духом і другий прихід Христа [Dayton D. The Theological Roots of Pentecostalism.- Metuchen,

1987.– P.173-174]. Д.Дейтон наголошує на важливості для зародження п'ятидесятництва як веслеянського руху святості, що акцентує увагу як на перфекціоністському аспекті хрещення Духом*, що робить морально досконалою та ідеальним станом, так і на значенні кесвікського руху, який навчав про хрещення Духом як фактор отримання християнином духовної сили.

Як вважає богослов В.Сінан, у формування богословського й духовного змісту п'ятидесятництва найістотніший внесок здійснив якраз веслеянський «рух святості» сер. і др. пол. ХІХ ст. Ця релігійна течія, зазначає Р.Соловій, стала найяскравішим вираженням соціального й богословського невдоволення, що виникло в середовищі американських церков у зв'язку зі збільшенням їхнього матеріального забезпечення й ускладненням структури та форм служіння. Прихильники руху жили в атмосфері очікування близького другого приходу Христа й відновлення перед цією подією надприродної духовної сили, яка характеризувала апостольську церкву [Соловій Р. Цит. праця.- С.148-149].

Більшість раннях п'ятидесятників були методистами або походили із споріднених рухів, які перейняли методистське вчення про друге благословення. За богословськими переконаннями вони були армініанами, а їхня духовність і спосіб життя формувалися на засадах перфекціонізму. Власне, перші п'ятидесятницькі інституції були засновані саме рухом святості ще до 1901 року (ця дата вважається початком історії п'ятидесятництва), і після виникнення п'ятидесятництва вони зберегли свої перфекціоністські переконання. Це, зокрема, афро-американська Церква Божа в Христі (1897), п'ятидесятницька Церква святості (1898), Церква Божа (1906). Сформовані як типові церкви «другого благословення», ці об'єднання згодом просто додали до своїх богословських систем вчення про хрещення святим духом із глосолалією як «початковим свідченням» третього благословення. Зокрема, методистами були такі п'ятидесятницькі піонери, як Ч.Пархем, який сформулював доктрину молитви на мовах як «початкового свідчення» хрещення святим Духом; В.Сеймур – пастор вуличної місії в Лос-Анжелосі на Азуза Стріт; Д.Кінг – керівник п'ятидесятницької Церкви Святості, який прилучив свою деномінацію до п'ятидесятницького руху в 1907-1908 роках; Т.Баррат – засновник європейського п'ятидесятництва. Усі вони зберегли веслеївське вчення про повне освячення як важливу частину своїх теологічних систем. На їхню думку, освячене «чисте серце»

* Перфекціонізм – уявлення про те, що моральна досконалість є досяжною метою та ідеальним станом для послідовників Христа

- неодмінна передумова для отримання хрещення Святим Духом і доказом молитви на інших мовах [Соловій Р. Там само.- с.149].

На перший погляд може скластися враження, що саме веслеянський рух святості був богословською й духовною платформою для виникнення п'ятидесятництва, адже більшість раннях п'ятидесятницьких лідерів і очолюваних ними об'єднань поділяли його вчення. Однак, як зауважують дослідники цієї конфесії, уже з другого десятиліття ХХ століття стає помітною поступова відмова п'ятидесятництва від методистського перфекціонізму. А в сучасний період, за їх зауваженнями, значна меншість п'ятидесятницьких церков дотримується вчення руху святості. Таким чином, очевидно цим є те, що, відігравши істотну роль у зародженні п'ятидесятництва, рух святості виявився за деякими своїми рисами несумісним із новою конфесією [Соловій Р. Там само.- С.149-150].

Доцільно зазначити, що богословська система Д.Веслі, яка вплинула на формування п'ятидесятницького вчення, поєднана елементами кальвінізму та армініанізму й зазнала значного впливу містицизму. Тому веслеївське трактування природи людини ґрунтувалося на реформаційному принципі первородного гріха і, відповідно, необхідності божественної благодаті для спасіння. Запозичивши кальвіністське вчення про повну гріховність людини, Д.Веслі, разом з тим, заперечив доктрину безумовного вибору, наголошуючи на свободі вибору людини завдяки випереджаючій благодаті Бога. Зауважимо, що благодать у Веслі майже синонімічна з роботою Святого Духу. Універсальна робота Святого Духа (виправдання і нове народження як дві стадії навернення), за веслеянством, передбачає, на відміну від тверджень М.Лютера та Ж.Кальвіна можливість досягнення досконалості під час земного життя [Уэсли Д. Христианское совершенство // Избранные произведения.- СПб, 2002.- С.64]. Це положення було взяте на озброєння п'ятидесятниками. Складовою п'ятидесятницької сотеріології та есхатології стала також весліанська теза про благодать освячення як роботу Святого Духу в житті християнина між наверненням та смертю. Згідно їй, віра в Христа спасає людей від пекла і гріха для небес та добрих справ [Соловій Р. Там само.- С.150-151].

П'ятидесятники заповули від весліянства й такі терміни як «наповнення Святим Духом» чи «повнота в Дусі», які використовуються для опису повноти, яка дає християнам силу проводити христоподібне життя і свідчити про Христа. Звідси повнота в Дусі така є святість, яка досягається «хрещенням Святим Духом», що символізує смерть для себе й появу нового творіння у Христі. Найбільш важливою доктриною Веслі,

яка була взята на озброєння християнським богослов'ям, в тому числі й п'ятидесятництвом, є вчення про повне освячення (термін походить з 1 Сол. 5:23). Доктрина відома під різними назвами, але найбільш часто вживається термін «друга дія благодаті» чи «друге благословення». Цей термін змістовно означає наступне: 1) через І.Христа людина стає вільною від влади гріха; 2) через хрещення Святим Духом наступає повне освячення, як завершення роботи спасіння [Соловій Р. Там само.- С.152-153].

Біля витоків п'ятидесятницької доктринальної системи також були американська євангелістка Фіб Палмер, яка, взявши на озброєння весліянське поняття «святості», започаткувала застосування «термінології п'ятидесятниці», яка наприкінці XIX ст. стала однією з визначальних рис руху святості, а відтак – і п'ятидесятництва. П'ятидесятники запозичили у Ф.Палмер положення про умови для отримання хрещення – навернення, повний послух Богові й віра [Там само.– С.154-155].

П'ятидесятництво стало найбільшою течією, яка зросла на ґрунті ідей руху святості. Саме п'ятидесятницький рух, стверджує Р.Соловій, поставив питання про ознаку другого благословення, віднайшовши її в молитві на інших мовах як результаті хрещення Святим Духом.

Основним внеском весліянської традиції в п'ятидесятництво стало також вчення про постконверсійну роботу Святого Духа, яке, у поєднанні з доктриною початкового свідчення молитви на інших мовах, і стало основною богословською ознакою п'ятидесятництва. Колега Д.Веслі - Д.Флетчер, вперше назвав друге благословення «хрещенням у Святому Дусі», вважаючи цей досвід чинником внутрішнього очищення християнина (у Ф.Палмер, це «хрещення Святим Духом»). Введенню остаточно в термінологічний апарат п'ятидесятницької есхатології ключового терміну «хрещення Святим Духом» як «повного спасіння» або «переможного життя» та становлення п'ятидесятництва сприяли фундаментальній праці В.Артура «Язики вогню» (1856), В.Боардмана «Вище християнське життя» (1859), А.Махана «Хрещення Святим Духом» (1870), Р.Сміта «Святість через віру» (1870), Х.Сміт «Християнський секрет щасливого життя» (1875).

Останні кроки до застосування власне п'ятидесятницького розуміння явища хрещення Святим Духом здійснив на початку 1890-х років колишній баптистський пастор Б.Урвін, який приєднався до руху святості [Р.Соловій. Вказана праця.- с.156-157]. Слід зауважити, що наповнення Духом Святим в даному випадку розумілося не як «безгрішна досконалість», а як здатність «щоденно перемагати гріх» [Там само.- С.158].

Зауважимо, що засновники п'ятидесятництва Ч.Пархем та В.Сеймур, які певний час належали до деномінації руху святості, були переконані в необхідності досягнення сили Святого Духа в очікуванні близького другого приходу Христа. Варто зауважити, що Ч.Пархем розглядав дар інших мов як ознаку хрещення Святим Духом у есхатологічному розумінні, як дієвий засіб проповіді серед нехристиян, також актуальний перед очікуваним тріумфальним поверненням Христа. Такої ж думки дотримувався й ранній лідер п'ятидесятництва В.Сеймур.

В початковому стані розвитку, за концепцією Р.Соловія, можна виокремити два основні напрямки п'ятидесятництва - п'ятидесятництво трьох благословень, яке розглядає другу дію благодаті – визволення християнина від влади гріха – як необхідну передумову для хрещення Святим Духом (третьої дії благодаті), і п'ятидесятництво двох благословень, яке не вважає освячення обов'язковою умовою для отримання сили Святого Духа. До першої групи належать переважно ті громади, які сформувалися як деномінації руху Святості до 1911 року і згодом прилучилися до п'ятидесятництва, зберігши при цьому свої весліянські традиції. Друга група складається з об'єднань, які виникли після 1911 року. Саме вона становить значну більшість у сучасному п'ятидесятницькому русі [Там само.- С.161-162].

Хоча рух святості та весліянські традиції були витоковими для п'ятидесятництва, в подальшому пройшла поступова трансформація п'ятидесятницького богослів'я та відмова більшості п'ятидесятницьких груп від побудов Д.Веслі. Відповідно, ряд деномінацій руху святості, бажаючи зберегти вірність методистським доктринам, дистанціювалися від п'ятидесятництва. Так, заснована в 1859 році найчисельніша в русі Святості Церква під назвою «П'ятидесятницької Церкви назаринянина» в Лос-Анжелосі, що започаткувала організований п'ятидесятницький рух і яка стала основою подій пробудження на Азуса Стріт у 1906-1908 роках, розірвала з ним стосунки.

Узагальнюючи, посилаючись на ряд досліджень з історії п'ятидесятництва, можемо сказати, що не тільки рух святості став основною передумовою зародження цієї конфесії. Богословський підмурак для доктринальних побудов родоначальників цього руху Ч.Пархема та В.Сеймура, скоріше всього, склали положення Д.Флетчера про «хрещення Святим Духом», ідеї Д.Муді, Р.Горрея та А.Сімпсона про хрещення як отримання сили для служіння.

Дослідивши історично-богословські передумови формування п'ятидесятницького руху, перейдемо до аналізу історичних віх та закладання доктринальних основ євангельсько-п'ятидесятницького

есхато-хіліазму.

Перш ніж перейти до розгляду історії становлення п'ятидесятницької есхатології, розглянемо історико-богословські передумови виникнення руху та витоки формування базової доктрини про «хрещення Святим Духом». П'ятидесятники запевняють, що ще в XII столітті духовні дари проявлялися серед вальденсів. Це вони відносять і до руху Камісардів (1700), руху натхнення (1710). Про друге благословіння говорив Джон Веслей (1703-1791). Батьком «духовного хрещення» також вважається Чарльз Фінней (1792-1875). Розповсюджував вчення про «Хрещення Духом Святим» Дуайтл Муді (1837-1899). П'ятидесятники переконані, що якраз рух натхнення, очолюваний пастором пресвітеріанської церкви Лондона Едвардом Ірвінгом, пробудило очікування «нової П'ятидесятниці».

Проповідник Чарльз Х. Сперджем (1834-1892) в одній із своїх проповідей про «силу Духа Святого» виразив це очікування так: «Подальшою великою справою Духа Святого, яка ще не завершилась, є пришестя слави останніх днів». Таким чином, мова йде про те, що церква, пропагуючи «Освячення Святим Духом», тим самим готує людей до другого приходу Христа. Тобто «освячення» несе в собі есхатологічний момент [Цопфи Яков. «... На всякую плоть! / История и задачи пятидесятнического движения».- АВС, б/г - С.10-12].

Свій рух п'ятидесятники ще називають «рухом пробудження», як поверненням до духу ранньої церкви, який розпочався в 1857 році в США, а потім розповсюдився в Ірландію, Шотландію, Уельс, Англію, Південну Африку, Скандинавію, Швейцарію. Країною виникнення «руху пробудження» все ж таки вважаються США, а витоковими – дві події: 1) першого січня 1901 року в біблійній школі м.Топіка заговорила на іномовах учениця Агнеса Н.; 2) березень-квітень 1906 року в Лос-Анжелосі в молитовному будинку, де проповідував В.Д.Сеймур, віруючі неодноразово отримували дар іномовлення [Там само.- С.21]. Останній події присвячена робота Джойнера Ріка «Безсмертний вогонь» (К., 2003). Початок руху в Європі можна віднести на 1900-1909 роки [Там само.- С.25-31].

Основні положення віровчення п'ятидесятників викладені в 12-ти пунктах віри, де п.7 є «Духовне хрещення», п.8 – «Дари Духа Святого», п.9– «Плід Духа Святого», а п.12 – «Майбутнє». Згідно п.12, п'ятидесятники зауважують, що «хоча для них не існує чітко визначеної есхатології, але все ж таки є генеральні лінії: біблійні пророцтва дають їм зрозуміти, що наші дні є останнім часом». У відповідності з цим пунктом в есхатологічну концепцію включається: Ізраїль як ознака останнього

часу, як народ Божий; напад з Півночі; світова імперія останнього часу; знесення віруючих; поява і господство антихриста; велика скорбота й апокаліптичні суди; всезагальне воскресіння після тисячолітнього Царства; вічне спасіння благочестивих і вічне покарання всіх, хто не розкався [Там само.- С.73-76].

Кінець світу у п'ятидесятників асоціюється з подіями, які були на П'ятидесятницю – катаклізми (шум сильного вітру, вонені язики), отримання Духу Святого, говоріння на іномовах. Ключовим поняттям тут є вираз Христа: «Виллю...», тобто сходження Святого Духа, який розпочне нову епоху. Питання ставиться так: це було не колись, воно не тільки повториться, але й вже є. Останні часи наступили, вважає Я.Цопфі, Дух Святий вже зливається на віруючих [Там само.- С.-181]. Щоправда, п'ятидесятники зауважують, що останні дні не слід розуміти буквально, обмежуючись конкретними строками. Останні часи для них – довготривалі й змістовні. Вони почались в часи Ісуса, кажуть п'ятидесятники, включаючи часи апостолів разом з П'ятидесятницею й концентровано присутні в період перед приходом Ісуса Христа, в який ми живемо, і будуть мати універсальне розв'язання в тисячолітньому Царстві. Останні часи просуваються, зростають, відкривають все нові виміри, зауважує Я.Цопфі [Там само.- с.182].

Найголовніше – злиття Святого Духа, що пов'язане з другим приходом. Це зауважують п'ятидесятники авансує спасіння всім – всім народам, а не тільки Ізраїлю, жінкам, а не тільки чоловікам (тут Дух Святий дає духовну емансипацію), молодим, а не тільки зрілим, на всю плоть. Отже, доля спасіння, за вченням п'ятидесятників, залежить від прийняття плодів Святого Духа.

В загальному плані останні часи в п'ятидесятників виглядають апокаліптично: 1) чудеса на небі і ознаки на землі: кров, вогонь і куріння диму; 2) пекельний запах палаючої сірки [Там само.- С.182-183].

Підсумовуючи результати нашого аналізу, зробимо ряд висновків:

- 1) П'ятидесятництво, як найдинамічніша течія протестантизму, зародилося по початку ХХ століття. У його витоків були проповідники Дж.Сеймур та Ч.Пархем.
- 2) Свої витoki п'ятидесятницька есхатологія бере в «русі пробудження» та «веслеянському русі святості».
- 3) Богословський ґрунт есхатології п'ятидесятників заклали положення Д.Флетчера про хрещення святим духом, ідеї Д.Муді, Р.Горрея та А.Сімсона про хрещення як отримання сили для служіння.
- 4) Доктринальні принципи есхатології п'ятидесятників викладені в пп. 7, 8, 9, 12 «12-ти пунктів віри».
- 5) В есхатологічну концепцію п'ятидесятники

входять наступні положення: про Ізраїль, антихриста, сатану, підхоплення, скорботу, всезагальне воскресіння після тисячолітнього царства, суди, вічне спасіння благочестивих.

*П.Павленко** (м. Київ)

ІНТОНАЦІЇ ФАРИСЕЇЗМУ У ВЧЕННІ АПОСТОЛА ПАВЛА

Не без підстав ряд дослідників раннього християнства залишаються переконаними в тому, що справжнє християнство, яке передусім витікало зі вчення самого Ісуса, у подальшому було «спотворене» апостолом Павлом. Кант, Лессінг, Фіхте і Шеллінг відмежовували вчення Ісуса з Назарету від вчень його «послідовників». На відмінностях паулінізму від петранізму (іудеохристиянства чи палестинського християнства) зауважували свого часу й чимало радянських вчених. Подібної точки зору тримаються, як то не парадоксально, й дехто із сучасних богословів. Один із них, відомий німецький теолог Х.Керсен пише: «Те, що ми називаємо християнською вірою, в дійсності є штучною доктриною, яка складається з правил і постанов, створених Павлом. Його вчення скоріш відповідає терміну «павлонізм», аніж християнству».⁸ «Християнство – це релігія, заснована Павлом, - пише й У.Нестле. - Євангелія Христа замінена в ній Євангелією про Христа».⁹ «У цьому сенсі, - зазначає далі історик, - «павлонізм» – не лише хибне тлумачення, але й підробка справжнього вчення Христа, підготовлена й поширена Павлом».¹⁰ І має таку рацію У.Нестле, коли зауважує, що «павлонізм» – не лише хибне тлумачення, але й підробка справжнього вчення Христа, підготовлена й поширена Павлом».

Тримаючи на оці факт різниці між паулінізмом та іудеохристиянством і виходячи з того, що апостол Павло до свого апостольства був фарисеем, до того ж доволі авторитетним¹¹, а, як

* Павленко Павло Юрійович – кандидат філософських наук, докторант Інституту філософії імені Г.С.Сковороди НАН України.

⁸ Клуге К. Коммунизм Христа: Анализ Нового Завета.- М., 1992.- С. 25.

⁹ Там само.- С. 39.

¹⁰ Там само.- С. 39.

¹¹ «Ви чули про моє життя колись у юдействі, що я дуже переслідував Божу Церкву і руйнував її; я досяг у юдействі більших успіхів, ніж багато ровесників

зазначає митрополит Володимир (Сабодан), «іудейська книжна вченість Павла виявляє себе і в стилістиці, і в методиці, і в логіці побудови його послань»¹², ми зробимо тут спробу оцінити антропологічні положення його апостольського вчення саме через призму віровчення тогочасного фарисейзму з метою довести, що вони склалися під впливом аналогічних положень фарисейського віровчення.

У власному смислі, Павло (Савл Тарсійський чи Савл з Тарсу¹³) ніколи не був апостолом Ісуса Христа, бо ж він й у вічі не бачив самого Ісуса, а не те, що був його послідовником. Він, всупереч єрусалимським апостолам Петру, Якову чи Івану, проповідує якусь нову самодостатню містичну релігію, яка лише зовні, формально несе в собі ознаки іудейської месіанської традиції, але за віроповчальним наповненням заперечує її. Християнство в його інтерпретації постає вже не як завершальний етап розвитку іудаїзму, як то обстоювалося Ісусом з Назарету і в подальшому наголошувалося обраними ним апостолами, і навіть не реформований чи модернізований іудаїзм. Павлове християнство, наскільки дають можливість про це судити його послання чи праці його послідовників¹⁴, ґрунтується, з одного боку, на відмінних від іудаїзму ідейних засадах, а з іншого – на притаманних тогочасному фарисейзму положеннях. Саме це й поставало приводом того, що в середовищі палестинських християн, в

мого роду, будши запеклим прихильником моїх батьківських передань» (Гал. 1:13,14). Також див.: Фил. 3:6, 1 Тим. 1:13.

¹² Володимир (Сабодан), митрополит Киевский и всея Украины. Павел, призванный Апостол... - К., 1998.- С. 48.

¹³ Савл-Павло був уродженцем міста Тарс – столиці римської провінції Кілікії і міста, яке водночас входило до двадцятки найважливіших міст Римської імперії. За походженням він був чистокровним євреєм і належав до коліна Веніаміна, водночас будучи й римським громадянином. За вихованням і віросповіданням належав до секти фарисеїв. Отримав блискучу на той час освіту в Єрусалимі у найбільш відомого на той час вчителя – Гамаліїла. Опісля зробився ревним послідовником фарисейського вчення. Займав у межах секти доволі високий статус. Брав участь в репресіях проти християн і не виключено, що, можливо, навіть був на чолі цього антихристиянського руху.

¹⁴ Незважаючи на те, що в каноні Нового Завіту авторство 14 послань (від Послання до Римлян до Послання до Євреїв) приписується апостолу Павлу, лише Послання до Римлян, обидва до Коринтян і до Галатів належать його перу. Інші ж, більшою чи меншою мірою, викликають сумніви і тільки умовно можуть вважатися Павловими, бо ж, якщо не написані ним безпосередньо, то, принаймні, людьми, які віроповчально стояли на засадах Павлового християнства.

тому числі й для Ісусових апостолів, він так і залишився «самозванцем» і «фальшивим апостолом» (1 Кор. 9:2).

Чим же відрізнявся паулінізм від початкового Ісусового християнства, що силувало палестинських християн не визнавати його і констатувати його навіть як ересь? По-перше, у вічі кидалося передусім його активне фарисейське минуле, більше того, той його доволі високий статус в межах фарисеїзму і його фанатична відданість, щиросердний запал, з якими він переслідував і нищив християн. А по-друге (і, певно, це було таки найважливішим), суттєва відмінність Павлового християнства від того, яке було засноване Ісусом з Назарету і яким жили і яке обстоювали й поширювали віруючі в Палестині.

Перш за все, на відміну від іудеохристиянських уявлень, для Павла не існує історичного Ісуса, для нього він не людина, а божество. «Коли ж і знали за тілом Христа, то тепер ми не знаємо вже!» (2 Кор. 5:16); «Він є образ невидимого Бога, роджений перш усякого творива. Бо то Ним створено все на небі й на землі, видиме й невидиме, чи то престоли, чи то господства, чи то влади, чи то начальства, усе через Нього й для Нього створено! А Він є перший від усього, і все Ним стоїть» (Кол. 1:15-17). По суті, для Павла Христос більше, ніж Месія. Він – споконвічний Логос, що на якийсь час зійшов у тілі до людей, щоб уможливити їхнє спасіння. Але це спасіння не тут, не на Землі, а в божественному світі, прагнути до якого закликає апостол і до якого рветься він сам. «Я маю бажання померти та бути з Христом, бо це значно ліпше» (Фил. 1:23). Спасіння Ізраїлю він розуміє не в контексті традиційних іудейських уявлень (у тому числі й іудеохристиянських), яке полягає в розбудові месіанського царства і поверненні Ізраїлю колишньої слави й величі, яку той мав у період царювання Давида і Соломона¹⁵. Мета апостола, говорячи мовою Платона, вирвати Ізраїль, який до того ж він розуміє духовно, з тенет матеріальності. «Отож, як ви вмерли з Христом для стихій світу, - наголошує Тарсянин» (Кол. 2:20); «Думайте про те, що вгорі, а не про те, що на землі» (Кол. 3:2).

Поруч з цим, йому притаманна не властива для іудеохристиян ідея напередвизначеності (напередобраності). Тут не без підстав відчувається його колишній фарисейський світогляд, бо ж саме фарисеї вчили, що «все здійснюване відбувається під впливом долі», тобто «що за накресленням Божим відбувається змішування Його

¹⁵ Тому часто у пророків Месія асоціюється з Давидом, а період його царювання з добою царя Давида (Іс. 16:5, Єз. 37:21-28, Ос. 3:5).

бажання з бажанням людини, чи йти їй по дорозі чесноти, а чи ж зла» (Флавій Й. Іудейські старожитності XVIII, 1, 3). Згідно з цими уявленнями, незважаючи на те, що людина має шанс вільного вибору, її життя наперед вже визначене. То ж і не дивно, що сам Павло вважає, що він був обраний Христом на апостола ще задовго до народження, за його словами, «від утроби матері моєї».¹⁶ Він подає себе як пророка і, зауважуючи на своєму напередобранні, проводить паралель з обранням на пророка Єремії, який, як слідує з Писання, також був обраний на служіння до свого народження, прирівнюючи в такий спосіб важливість своєї місії до місії, яку було свого часу покладено на Єремію, тобто бути за пророка не лише євреям, а всім, тобто бути «пророком народам».¹⁷

Але це, так би мовити, зовнішня паралель, яку апостол проводить з метою розкриття свого статусу: як Єремія колись був поставлений пророком народів (цебто язичників), тепер Павло є апостолом язичників¹⁸ (вважай – пророком язичників). Усі християни, за Павлом, також, як і він сам, є «наперед призначеними», напередобраними для спасіння. «Бо в ньому (через Христа Бог – П.П.) вибрав нас раніше від створення світу, щоб ми були святими й непорочними перед ним у любові; наперед призначивши нас для

¹⁶ «...Бог, що вибрав мене від утроби матері моєї і покликав благодаттю Своєю» (Гал. 1:15).

¹⁷ «Ще поки тебе вформував в утробі матерній, Я пізнав був тебе, і ще поки ти вийшов із нутра, тебе посвятив, дав тебе за пророка народам!» (Єр. 1:5). Існує ще один текст в Писанні, який також зауважу на передобраності – це 49:1-5 з Ісаї, але, швидше, тут Ісаїя говорить не про себе, а про прийдешнього Месію, який був вибраний Всевишнім ще до його народження. «Почуйте Мене, острови, і народи здалека, вважайте: Господь із утроби покликав Мене, Моє Ймення згадав з нутра ньеньки Моєї. І Мої уста вчинив Він, як той гострий меч, заховав Мене в тіні Своєї руки, і Мене вчинив за добірну стрілу, в Своїм сагайдаці заховав Він Мене. І до Мене прорік: Ти раб Мій, Ізраїлю, Яким Я прославлюсь! І Я відповів: Надаремно трудивсь Я, на порожнечу й марноту зужив Свою силу: Справді ж з Господом право Моє, і нагорода Моя з Моїм Богом. Тепер же промовив Господь, що Мене вформував Собі від живота за раба, щоб навернути Собі Якова, і щоб Ізраїль для Нього був зібраний. І був Я шанований в очах Господніх, а Мій Бог стався міццю Моєю» (Іс. 49:1-5). До речі, це цікаве місце, бо ж з нього висновує, що Месія буде лише «рабом Божим», і аж ніяк не божеством (тим паче, рівним Яхве) у власному сенсі цього слова.

¹⁸ «...Я був поставлений проповідником та апостолом, - правду кажу [в Христі], не вводжу в оману, учителем для поганів у вірі та правді» (1 Тим. 2:7); «...Я поставлений був проповідником, і апостолом, і вчителем [поган]» (2 Тим. 1:11).

всиновлення в ньому через Ісуса Христа, за вподобанням власної волі» (Еф. 1:4-5). Таким чином, згідно Павлового християнства, людина спасається за власним вибором, але цей її вибір, по суті, вже є наперед визначений, тобто не те, що до її народження, а навіть до творення світу. Нічого подібного не вчив Ісус, не вчили цьому й палестинські апостоли. Але подібна доктрина була притаманна якраз фарисеям. Фарисеї «ставлять все в залежність від Бога й долі і навчають, що хоча людині надана свобода вибору між чесними й ганебними вчинками, але і в цьому бере участь визначення долі» (Флавій Й. Іудейська війна II, 8, 14).

У Павлових посланнях ми зустрічаємо, не притаманну ні для Ісусового християнства, ні загалом для традиційного іудаїзму того часу, ідею вічності душі, яка пізніше становитиме характерну для християнства рису. Більше того, подібно до Платона, Павло розглядає людину як комплекс, що складається з трьох частин – тіла, душі і духу. «Сам же Бог миру нехай освятить вас цілковито, і нехай уся ваша істота – дух, і душа, і тіло – буде збережена без плями на прихід Господа нашого Ісуса Христа!» (1 Сол. 5:23) «Дух» у Павла, певною мірою, тотожний із Платоновим «розумним началом» душі, власне, її «розумом». Сама «душа» в апостола постає смертною, а «дух» – вічним і божественним началом людини. Він є тією єдиною частиною людини, яка, за його поглядами, не гине, а після смерті переходить до іншої, божественно-духовної сфери буття для свого подальшого мешкання. Ця частина людини є розумовим центром, основою свідомості будь-якої особистості. Апостол часто називає дух людини розумом (Рим. 7:23-24; 8:12-13; Гал. 6:8; Еф. 4:22-24).

Але якщо трихотомічну структуру людини він явно запозичив у Платона, то що стосується ідеї вічності душі, то Павло обстоював у цьому тодішні фарисейські погляди. «Душі, на їх (фарисеїв – П.П.) думку, всі безсмертні; але тільки душі добрих переселяються після їх смерті в інші тіла, душі ж злих приречені на вічні муки» (Флавій Й. Іудейська війна II, 8, 14). Звернімо увагу, тут не йде про воскресіння, незважаючи на те, що в «Іудейських старожитностях» іудейський історик про фарисеїв подає дещо інше: вони «вірять в безсмертя душі, фіксує він, - і що за гробом людей чекає суд і нагорода за чесноту або відплата за злочини (які ті скоїли – П.П.) за життя; грішники піддаються вічному ув'язненню, а добродійні люди мають можливість знову воскреснути» (Там само XVIII, 1, 3). Зверніть увагу, воскреснути, а не переселитися до інших тіл!

Подібні уявлення про вічність душі і метемпсихоз сформувалися, скоріше, на основі грецьких джерел і не виключено, що під впливом популярної тоді платонічної традиції. Проте вірили фарисеї у воскресіння, а чи ж обстоювали ідею метемпсихозу – суть зараз не в цьому. Хоча, як би на перший погляд суперечливо чи парадоксально не виглядали між собою ці два положення, вони, певною мірою, є ідейно тотожними. Справа в тому, що їх об'єднує положення про вічність душі і, по суті, вони передбачають одне й те ж само – духовне воскресіння. Порівняємо для прикладу уривки з Флавія. Так, з одного боку («Іудейська війна»), за словами іудейського історика, фарисеї вірили, що *«душі добрих переселяються після їх смерті в інші тіла»*, а з іншого («Іудейські старожитності») – *«добродійні люди мають можливість знову воскреснути»* (що стосується положення про душі грішників, то і в першому, і в другому текстах воно подається однаково – вони приречені на вічні тортури). То ж, якщо за одним з двох протилежностей ці два тексти є тотожними, то це означає, що, певно, і під «переселенням в інші тіла», і під «воскресінням» мусить розумітися щось одне, але що – метемпсихоз чи воскресіння і головне, що саме ми повинні розуміти під *«душі добрих переселяються після їх смерті в інші тіла»*? – Саме тут не йдеться про якесь дотілесне існування душі і скоріше це треба розуміти як «воскресіння». Але, так чи інакше, але вчення про воскресіння фарисеї розуміли не так, як його подає іудейське Святе Письмо, не так, як це розуміли тогочасні іудеї і як про це повчав Ісус з Назарету.

А взагалі, то це зараз для нас не суть важливо, хоча, згідно з талмудичним вченням, кістяк якого, як відомо, складає якраз фарисейська традиція, всі душі людей створені одночасно і в строго визначеній кількості. Зберігаються ж вони на небесах в особливому місці і звідти посилаються на землю для з'єднання з тілами. Згідно з цим віруванням, час Месії розпочнеться тоді, коли весь запас душ буде вибрано.¹⁹ Практично про те ж само говорить і 3 Книга Ездри, з тією лише різницею, що часи Месії визначаються мірою душ, що покинуть тіла і вийдуть із земного.²⁰

У Павла, на зразок фарисейзму, воскресіння розуміється цілком духовно. Що ж стосується, так би мовити, традиційних іудейських

¹⁹ Смирновъ О. Мессіанскія ожиданія и вѣрованія іудеевъ около времен Іисуса Христа...- Казань, 1899.- С. 242.

²⁰ Див.: 3 Езд. 4:33-42

увялень щодо цього, принаймні, як вони викладені в іудейському Писанні, то, згідно з ними, воскресіння постає як акт повного відновлення померлого тіла до життя, оскільки ідея душі як така в ньому відсутня. Розуміння душі ніколи там не мало ознак якоїсь надчуттєвої і вічноіснуючої субстанції. Яхве не творив людей із «душами». Людина тут сама є душею. Доказом цього може служити цілий ряд думок із Біблії, в яких ми зустрічаємо це слово.

«І створив Господь Бог людину з пороку земного. І дихання життя вдихнув у ніздрі її, - і стала людина живою душею» (Бут. 2:7). Важливо тут відзначити, що вираз «жива істота» чи «жива душа» (староєврейське (נֶפֶשׁ חַיָּה) «nephesh chāyâh») «нефеш хайях») у контексті книги Буття, як, загалом, і всього Священного Писання іудеїв, репрезентує собою суто фізіологічно-психологічну функцію живого організму. Поруч із людиною вона стосується і тварин, комах, морських істот тощо, які також є істотами фізіологічними і психічними (Бут. 1:20, 24; 2:19). Отже, «נֶפֶשׁ» (нефеш) не виражає якусь окрему частину людини. נֶפֶשׁ (нефеш) – це сама людина, і часто в Біблії це слово так і перекладається – «людина»²¹ (Лев. 11:42, 43; 19:8; Пс. 3:3; Йов 2:6).

За формулою з Буття (2:7), віднаходимо, що «дух» чи «дихання життя» в ній виступає енергією, божественною енергією, завдяки якій людина стає «живою душею». Відзначимо, що староєврейське *ruach*²² (дух) українською мовою може бути перекладене як «дух», «вітер», «дихання». Душа існує завдяки духу і доти, доки підпорядкована дії останнього, тобто доки він перебуває в тілі, незалежно від того чи те тіло є тілом людини, а чи ж тілом тварини. «Доля для людських синів і доля звірини – однакова доля для них: як оці помирають, так само вмирають і ті, і для всіх один подих, і нема над твариною вищості людям, - марнота бо все!» (Екл. 3:19).

Таким чином, фізична смерть наступає тоді, коли дух, як зумовлено необхідна енергія, покидає тіло. «І вернеться порошок у землю, як був, а дух вернеться знову до Бога, що дав був його!» (Екл. 12:7) «Забираєш їм духа – вмирають вони, та й вертаються до свого пороку. Посилаєш Ти духа Свого – вони творяться...» (Пс. 103:29-30). Зазначимо принагідно, що, згідно з цими положеннями, дух (*ruach*) як творча божественна енергія, перебуваючи в тілах усіх живих істот, не

²¹ Див.: В начале было Слово... Основы вероучения христиан-адвентистов седьмого дня.- Заокский, 1993.- С. 94.

²² רוּחַ (rûwach).

носить ні особистісного статусу, ні, зрозуміло, морально-етичного визначення, бо перебуває водночас в усіх живих тілах.

Стародавні іудеї вірили, що коли людина помирає, то помирає й її душа. Так, звертаючись до Мойсеєвого П'ятикнижжя, ми можемо віднайти в ньому чимало місць, які доводять, що душа може бути знищеною (Лев. 7:20-27; Чис. 15:30-31). Синонімом слова «смерть» в іудейському Писанні виступає слово «могила» чи «шеол». «Бо ж у смерті нема пам'ятання про тебе, - проголошує псаломоспівець, - у шеолі ж хто буде хвалити тебе» (Пс. 6:6). «Не мертві Господа будуть хвалити, і ніхто з тих, що сходять у могилу» (Пс. 115:17), бо ж у мерця відсутня свідомість, іншими словами, він не має життя за гробом.

Згідно з релігією Тори, всі померлі по смерті потрапляють до «шеолу». «Шеол» (староєврейське שְׁאוֹל (sh'ôwl) (чи שְׁאוֹל (sh'ôl)) можна буквально перекласти зі староєврейської як «місце мертвих», «могила», «яма». Що «шеол» є, дійсно, «могилою» підкріплюють різні місця з Писання, зокрема такі: «Вийде дух його – і він до своєї землі повертається, - того дня його задуми гинуть!» (Пс. 145:4); «Краще собаці живому, ніж левові мертвому! Бо знають живі, що помруть, а померлі нічого не знають...» (Ек. 9:4); «А помре чоловік – і зникає, а сконає людина – то де ж вона? Як вода витікає із озера, а річка спадає та сохне, так і та людина покладеться – й не встане, - аж до закінчення неба не збудяться люди та не прокинуться зо сну свого» (Йов 14:10-12).

То ж староєврейський «шеол» аж ніяк не може розглядатися місцем посмертного мешкання душ і то вже виходячи з того факту, що, по-перше, душа, як ми показали, не є вічною, оскільки сама людина і є тією душею, а по-друге, людина, помираючи вмирає разом зі своєю душею: мертва людина – то мертва душа. Більше того, «шеол» за жодних обставин не можна ототожнювати з грецьким «гадесом» (ᾠδης (ha;dēs) (чи Αἰδης)). Грецький же «гадес», ᾠδης (ha;dēs) (чи Αἰδης)²³, означаючи буквально “невидимий”, “невідчутний”, за уявленнями греків ᾠδης означає світ посмертного перебування душ (чи духів) померлих і за природою є нематеріальним, а відтак невидимим для ока і закритим для чуттєвого пізнання. Це вже пізніше, при чому з подачі того ж фарисеїзму, шеол став означати

²³ ᾠδης (ha;dēs) (чи Αἰδης), утворене від поєднання частки Α (α) – “не” та слова εἶδω (ēidō) – букв. “знати”, “споглядати”, “розглядати”, “мати пізнання”, “спостерігати”, “відчувати”, “бачити”, “переконуватися”, “повідомляти”, “розуміти”, “бажати”)

практично те ж само, що й гадес, тобто сферу загробного існування душ померлих людей.

Тут треба особливо наголосити, що сама ідея воскресіння витікає саме з тих традиційних уявлень єврейського Писання, за якими душа не є вічною, а смерть є не що інше, як повернення неживого тіла в порох земний, тобто його розпад на матеріальні елементи, які його утворювали за життя. «У поті свого лица ти їстимеш хліб, аж поки не вернешся в землю, бо з неї ти взятий. Бо ти порох, і до пороху вернешся» (Бут. 3:19). Іншими словами, смерть за Святим Письмом не означає якийсь перехід до іншої форми буття й діяльності особистості в якомусь іншому світі, а є заперечення життя, припинення життя в усіх його проявах, в тому числі й у потойбіччі. То ж, за традиційними іудейськими віруваннями, померти – означає перестати жити взагалі: померлий більше не живе, він помер і «спить» як порох земний. «Не мертві хвалитимуть Господа, ані ті всі, хто сходить у місце мовчання, а ми благословлятимемо Господа відтепер й аж навіки! Алілуя!» (Пс. 113:25-26), «Яка користь із крові моєї, коли я до гробу зйду? Чи хвалити Тебе буде порох? Чи він виявить правду Твою?» (Пс. 29:10), «Чи Ти чудо вчиниш померлим? Чи трупи встануть і будуть хвалити Тебе? Хіба милість Твоя буде в гробі звіщатись, а вірність Твоя в аввадоні? Чи познається в темряві чудо Твоє, а в краю забуття справедливість Твоя?» (Пс. 87:11-13), «Бо не буде ж шеол прославляти Тебе, смерть не буде Тебе вихваляти... Не мають надії на правду Твою ті, хто сходить до гробу» (Іс. 38:18).

І все ж, Святе Писання таки давало надію тим, «хто сходить до гробу», але під цими розуміють виключно праведники. Так у Книзі Ісаї, Книзі Йова і особливо у Книзі Єзекіїла читаємо: «*Померлі твої оживуть*²⁴, воскресне й моє мертве тіло. Тому пробудіться й співайте, ви мешканці пороху, бо роса Твоя це роса зцілень, і земля викине мертвих!» (Іс. 26:19), «Та я знаю, що *мій Викупитель живий*, і останнього дня Він підійме із пороху (Йов. 19:25), «І сказав Він мені: Пророкуй до духа, пророкуй, сину людський, та й скажеш до духа: Так говорить Господь Бог: Прилинь, духу, з чотирьох вітрів, і дихни на цих забитих, і нехай оживуть! І я пророкував, як Він наказав був мені, і ввійшов у них дух, і вони ожили, і поставали на ноги свої, військо дуже-дуже велике!... І сказав Він мені: Сину людський, ці кості вони весь Ізраїлів дім. Ось вони кажуть: Повисихали наші кості, і загинула наша надія, нам кінець! Тому пророкуй та й скажеш до них: Так

²⁴ Тут і далі в цитатах курсив наш.

говорить Господь Бог: Ось Я повідчиняю ваші гроби, і позводжу вас із ваших гробів, мій народе, і введу вас до Ізраїлевої землі! І пізнаєте ви, що Я Господь, коли Я повідчиняю ваші гроби, і коли позводжу вас із ваших гробів, Мій народе! І дам Я в вас Свого Духа, і ви оживете, і вміщу вас на вашій землі, і пізнаєте ви, що Я, Господь, сказав це й зробив, говорить Господь!» (Єз. 37:9-14).

Книга Даниїла дещо інакше подає акт воскресіння. Бо ж якщо в Ісаї, Йова і Єзекїля підкреслюється, що воскреснуть лише праведники, то за Даниїлом воскресіння чекає всіх, хіба що одні воскреснуть «на вічне життя», а інші – «на вічну гидоту»: «І повстане того часу Михаїл, великий той князь, що стоїть при синах твого народу, і буде час утиску, якого не було від існування люду аж до цього часу. І того часу буде врятований із народу твого кожен, хто буде знайдений записаним у книзі. І багато-хто з тих, що сплять у земному поросі, збудяться, одні на вічне життя, а одні на наруги, на вічну гидоту. А розумні будуть сьяти, як світила небозводу, а ті, хто привів багатьох до праведности, немов зорі, навіки віків» (Дан. 12:1-3).

Втім, так чи інакше, але воскресіння постає, як акт відновлення цілком мертвого тіла (у тому числі й самої особистості) до життя, але вже до життя у вічності, з поправкою на те, що праведників чекає «вічне життя», при чому, зауважимо, на Землі, а нечестивих – вічні наруги, «вічна гидота». За такої розкладки тілесне воскресіння виступає благом, актом, який уможливило отримання праведником нового, й до того ж вічного життя, але життя в тілі і на Землі. До речі, воскреснути згідно з іудейським Писанням, то означає відновитися тілесно до життя в матеріальному, постати з мертвих буквально (грецьк. ἀναστάσις (anastasis)) – буквально «встати, піднятися знову»). Так само ідея воскресіння розумілася й в іудеохристиянстві, оскільки останнє розглядало себе лише в контексті іудаїзму. Виняток в тогочасному іудаїзмі складали хіба що фарисеї та єгипетські терапевти²⁵, бо ж вони розглядали душу вічною субстанцією і яка може існувати незалежно від тіла.

²⁵ Незважаючи на те, що в науковій літературі у переважній більшості прийнято говорити про терапевтів та есеїв, як про одну течію (до речі, цього не робить і Й.Флавій), окремими положеннями віровчення вони відрізнялися між собою. Так, згідно з дослідженням Кармін'яка, терапевти проголошували душу вічноіснуючою субстанцією людини. Есеї ж дотримувалися в цих питаннях ортодоксального іудейського погляду: душа є смертною. Відповідно до цього погляду, формувалося й есейське розуміння загробного життя [Елизарова М.М. Община терапевтов.- М., 1972.- С. 46].

З огляду на Павлові Послання, апостол не один раз дає зрозуміти, що він витлумачує ідею воскресіння по-іншому. І тут відчувається слід фарисейських уявлень про це. «Отож, завжди маючи сміливість, знаємо, що, живучи в тілі, ми далекі від Господа, бо ходимо вірою, а не видінням. Сміливість же маємо і добру волю для того, щоб бажати краще вийти з тіла та піти до Господа. Тому ж стараємося, - чи то входячи, чи виходячи, - любими йому бути. Всім бо нам треба з'явитися перед судом Христовим, щоб кожний одержав згідно з тим, що в тілі зробив, - добро чи зло» (2 Кор. 5:6-10). Зверніть увагу, за словами Павла, люди можуть «входити» до тіл і «виходити» з них, при чому, входячи в тіла, вони стають «далекими від Господа», тобто до певної міри втрачають з ним зв'язок, який вони мають поза тілами. Маючи це на увазі, тут взагалі можна припустити, що Павло обстоює вчення про перевтілення (метемпсихоз, реінкарнацію) в повному обсязі.

А ж дійсно, з його слів, по-перше, витікає, що в позатілесному стані людина (точніше, її душа, під якою тут треба розуміти особистість у стані свідомого існування) має безпосередній, тісний зв'язок з Богом, а по-друге, що вихід з тіла є бажаним, бо ж в такий спосіб особистість знову повертається назад у божественне, але уможлиблюється це лише через смерть. Апостол, по суті, прямо закликає до смерті: «Краще вийти з тіла та піти до Господа!» «Бо для мене життя – це Христос, а смерть – це здобуток. Якщо ж тілесне життя є плодом моїх діл, тоді я не знаю, що вибрати. Те й друге вабить мене: маю бажання розв'язатися з тілом і бути з Христом, бо це набагато краще; а залишатися в тілі – потрібніше для вас» (Фил. 1:21-24).

До речі, словосполучення «вийти з тіла» не типове для тодішнього іудаїзму. Не типове воно було й для іудеохристиянства, бо ж там відсутні положення про вічність душі, а смерть розглядається, як ми вже зазначали, так би мовити, в суто матеріалістичному ключі, як стан цілковитого зникнення особистості, в якому зникає свідомість, а в тілі відбувається повна зупинка всіх життєвих процесів, з подальшим процесом його розкладання, тління.

Найголовнішим же місцем, яке натякає на присутність в Павлових поглядах ідеї перевтілення, є текст 1 Кор. 15:13: «Коли ми надіємося на Христа тільки в цьому житті, - ми найнещасніші з усіх людей!» (1 Кор. 15:19). За цим уривком, надіятися на Христа належить,

виявляється, не лише в цьому житті, коли особистість перебуває в тілі, а й поза ним.²⁶

Зрозуміло, що подібні уявлення про існування душ поза тілом взагалі не вписуються у вчення про воскресіння. То ж, і не дивно, що з огляду на це, воно в нього, всупереч традиційним іудейським уявленням (і головне – Святому Письму), постає актом цілком духовним.

Отже, з усього видно, що ідею воскресіння Павло розуміє не як акт повернення смертного до життя, а суто духовно. «Таку ще повім вам таємницю: не всі ми заснемо, але всі перемінимися, - раптово, як оком мигнути, при останній сурмі: як засурмить вона - мертві встануть нетлінними, і ми перемінимися! Бо треба, щоб це тлінне зодягнулося в нетлінне, і це смертне зодягнулося в безсмертне. Коли ж це тлінне зодягнеться в нетлінність, а смертне зодягнеться в безсмертя, тоді збудеться написане слово: Смерть поглинена перемогою!» (1 Кор. 15:51-54); «Це кажемо вам словом Господнім: що ми, хто живе, що залишимося до приходу Господнього не випередимо померлих. Бо сам Господь з наказом, коли буде сповіщено і пролунає голос архангела і Бога сурма, - зійде з неба, і насамперед воскреснуть ті, що померли в Христі. Потім і ми, що живемо, що лишилися, разом з ними будемо піднесені на хмарах, на зустріч з Господом у повітрі, - і так завжди будемо з Господом» (1 Сол. 4:15-17): «Так само і воскресіння мертвих. Сіється в тлінні, встає в нетлінні; сіється в неславі, встає у славі;

²⁶ До слова тут нагадаємо, що в історії християнства вчення про перевтілення у сій повноті загалом не знаходило підтримки. Лише Оріген (прибл. 185 – прибл. 254 рр.), та й то нечітко, зауважував на існуванні душ до народження тіла, наголошував на тому, що кожна душа до втілення має свою власну передісторію. Як на нас, то погляди Орігена щодо душі лише силою можна підтягти до вчення про метемпсихоз, бо ж, як відомо, в межах нього поряд з ідеєю існування душі поза тілом йдеться ще й про цикл її перевтілень. Лише через три сторіччя після Орігена вчення про передіснування у всіх його формах було засуджене Церквою як ересь і піддане анафемі. Відбулося це за розпорядженням імператора Юстиніана в Константинополі в 543 році. «Ймовірно, засудження було підтверджене ще й на П'ятому Вселенському соборі (553 р.) з наступним формулюванням: "Si quis fabulosam animarum praeexistentiam et quae ex illis consequitur: monstruosam restitutionem (apokatastasin) asseruerit, anathema sit". Таким чином, передіснування душі було віднесено до сфери язичницьких байок» [Фрилинг Р. Християнство и перевоплощение.- http://books.prometey.org/down/edmlblzp7h1oubnбр4d9py1rfnstu9by/friling_rudolf_hr_istianstvo_i_perevoploshenie.txt (Також див.: Фрилинг Р. Християнство и перевоплощение.- М., 1997)].

сіється в немочі, встає в силі; сіється тіло душевне, встає тіло духовне. Якщо є тіло душевне, то є й духовне» (1 Кор. 15:42-44).

Як висновок з цих текстів, ні про якийсь там тілесне воскресіння мова в апостола не йде, бо ж висновок у нього однозначний – у воскресінні мертвих постає «тіло духовне». З одного боку, Павло наголошує, що «тіло й кров Божого Царства успадкувати не можуть, і тлінне нетлінного не успадкує» (1 Кор. 15:50), а з іншого - «наше життя на небі, звідки й очікуємо Спасителя Господа Ісуса Христа, який перетворить тіло нашого пониження, щоб було подібним до його прославленого тіла, силою, якою він може все підкорити собі» (Фил. 3:20-21). Під впливом фарисейського вчення про розділення душі і тіла під час смерті, у Павловому вченні воскресіння постає не як акт тілесного воскресіння неживих з могил, а як отримання існуючими вже душами нових і, зауважимо, духовних тіл.

З огляду на цей його віроповчальний нюанс, апостол, всупереч водночас і іудейським традиційним положенням, і поглядам ерусалимських апостолів, виносить поруч і майбутнє Царство Боже за межі цього світу у світ божественного буття, оскільки цей світ для нього є злом, місцем, в якому все підвладне Сатані (цю ідею пізніше підійме на щит і широкомасштабно буде проголошувати гностицизм). На думку Павла, земний світ не піддається оновленню, навіть попри те, що головне євангельське положення складає якраз вчення про царство Христа на Землі після, так званого, Другого його пришествя. У Павла нічого цього немає й близько.

Як на нас, то все це тому, що він, декларуючи себе апостолом Христовим, водночас навіть не наважився перед тим, як почати проповідувати Євангелію, якщо не зустрінеться з палестинськими апостолами, то, принаймні, хоча б ознайомитися з головними положеннями Ісусового вчення. Критерієм же істини для нього виступає не проповідь палестинських християн, навіть не авторитет Ісусових апостолів, а лише один Христос-Логос, постійне містичне єднання з ним (1 Кор.15:10; 2 Кор.11:10, 13:3). «І живу вже не я, а Христос проживає в мені. А що я живу в тілі тепер, живу вірою в Божого Сина, що мене полюбив, і видав за мене Самого Себе» (Гал. 2:20).

Але найголовнішим аргументом Павла на користь справжності його покликання є його щире переконання, що на апостола його вибрав і поставив безпосередньо сам Ісус Христос. «Повідомляю вас, брати, що Євангелія, яку я вам звістив, - вона не від людей. Бо я не одержав її і не навчився від людини, але - через об'явлення Ісуса

Христа!» (Гал. 1:11-12); «Бо мені через об'явлення сповіщена таємниця...» (Еф. 3:3-8). Йому не треба жодних доказів, жодних свідків, оскільки свідок всьому він є сам – його власні містичні переживання, екстатичний досвід, відчуття постійної присутності Христа, духовне переродження, його щире християнське життя. На думку Павла, ставити свій досвід на суд людей «було б з його боку проявом неповаги до божественної настанови».²⁷ Ось як звучить головний аргумент на користь справжності його апостольства: «Павло, апостол, - не від людей, не через людину, але через Ісуса Христа і Бога Батька, що воскресив його з мертвих» (Гал.1:1). Більше того, він вірить, що його винятковість у справі служіння Христу була передбачена ще задовго до його народження: «Коли ж Бог, що вибрав мене з лона моєї матері і покликав своєю ласкою, уподобав об'явити в мені Сина Свого, щоб я благовістив його між поганями, - я не став одразу радитися з тілом і кров'ю»²⁸, і не пішов до Єрусалима, до тих, що переді мною були апостолами, - але пішов до Аравії і знову повернувся до Дамаска» (Гал. 1:15-17)

І все ж, попри невизнання іудеохристиянами Павла як апостола Христа (його постать на тлі первісного християнства так і залишилась без пошанування і навіть ще й в II столітті про нього в лоні Церкви майже не згадують²⁹), він все ж був унікальною, неординарною постаттю в усьому ранньому християнстві. «По правді не можна перебільшити широту, значення і велику важливість послуг, які здійснені були для християнства Павлом Тарсійським, - справедливо констатує Ф.Фаррар. - Цей найвищою мірою самовідданий діяч міг би, не без підстав, відзначити те, що потрудився більше від таких трударів, як апостоли».³⁰

Але Ф.Фаррар, як поруч й інші подібні до нього апологети паулінізму, не може сказати про Павла інакше – подивитися на його апостольську працю, так би мовити, під іншим кутом зору. Якщо ж оцінювати особистий внесок Павла в первісне християнство критично, то його роль справді заслуговує таки на головну, поступаючись

²⁷ Толковая Библия или комментарий на весь книги Св. Писания Ветхаго и Нового Завета: В 11-ти т.- Пб., 1913.- Т.11.- С. 192.

²⁸ Тобто радитися з іншими християнами, аби навчитися від них Євангелії з тим, щоб правильно її розуміти і в подальшому її поширювати. Він нічому не вчиться від палестинських апостолів, бо ж істина через Духа Святого постійно жевріє в ньому самому.

²⁹ Ренань Э. Апостоль Павелъ.- СПб., 1907.- С. 238-239.

³⁰ Фаррар Ф. Жизнь и труды св. Апостола Павла.- К., 1994.- С. 2.

авторитетом хіба що самому Ісусу. Так чи інакше, але його заслуга полягає в тому, що саме він, а не Ісус із Назарету чи його апостоли, вперше виніс християнські ідеї за межі іудейського соціокультурного комплексу і ввів його в греко-римське середовище. Але ж якою ціною?

А ціна ця – повне спотворення початкового Ісусового християнства, скасування головних положень Євангельської проповіді. Павлове християнство за рядом параметрів вже на самих своїх початках суттєво відрізнялося від проіудейського палестинського християнства. Тут водночас треба зазначити, що якщо фарисейзм ґрунтувався на симбіозі іудаїзму та язичництва, попри те, що фарисеї завжди вдавали з себе ревнителів іудейського закону, так і Павлова інтерпретація християнства являє собою якийсь симбіоз фарисейзму й християнства, з одного боку, і платонізму (проплатонівського філонізму) й євангельського вчення, з іншого.

І навряд чи нам будуть вже достеменно відомі ті аргументи, згідно з якими палестинські християни не визнавали Павла за апостола, але те, що паулінізм дійсно ідейно змінив оригінальне Ісусове християнство нині є вже фактом доконаним. Підкреслимо, не антихристиянськи налаштований фарисейзм, не загалом іудаїзм, зрештою, не еллінізм чи гностицизм, а саме християнство апостола Павла, по суті, спочатку підірвало основи Ісусового християнства, а згодом і знищило його. Свідченням цьому виступають рішення перших Вселенських соборів, ухвалені з позиції домінуючого вже на той час пауліністичного християнства, але все ж головним є те, що все сучасне християнство в масі своїх конфесій, напрямків і толків являє собою не що інше, як паулінізм. **Сьогодні ми маємо справу з Церквою, яку заснував колишній фарисей апостол Павло. І оскільки вона ґрунтується на вченні апостола Павла, то все ж правильніше, чесніше було б у такому разі її називати не Христова Церква, а «Церква апостола Павла» чи «Павлова Церква».**

3

**ІСТОРІЯ РЕЛІГІЇ
І РЕЛІГІЄЗНАВЧОЇ
ДУМКИ УКРАЇНИ**

*В.Климов** (м. Київ)

**ДІЯЛЬНІСТЬ ВІТЧИЗНЯНИХ МОНАСТИРІВ, ЧЕРНЕЦТВА
І НАЦІОНАЛЬНА РУКОПИСНА ДУХОВНА СПАДЩИНА**

Більшість рукописних пам'яток української духовності XI-XVII ст. (літописів, хронографів, зводів, збірок тощо, вже не говорячи про агіографічні збірники, патерики), що збереглися до наших днів, за своїм виникненням, походженням, змістом, використанням, історичною долею в багатьох випадках зобов'язані інституту монастирів та чернецтву – літописцям, переписувачам, укладачам, редакторам, ілюмінаторам, перекладачам, коректорам. На користь такого твердження говорять дослідження науковцями кількох поколінь літописних джерел у великому діапазоні – від визначних літописних та друкованих пам'яток світового і національного значення рівня "Слова о Законі і благодаті", "Повісті минулих літ", Києво-Печерського патерика до літописів, хронографів, літописних заміток місцевого значення (Густинського, Добромильського, Київського, Мгарського, Межигірського, Острозького, Чернігівського літописів, Кронічки Мотронинського монастиря, літопису Загорівського монастиря та багатьох інших³¹), а також "літописців", діаріушів, записів непересічних представників українського чернецтва – києво-печерських архімандритів Йосафата Кроковського, Варлаама Ясинського, святителя, ігумена кількох українських монастирів Димитрія (Данила) Туптала, архімандрита Києво-Печерського монастиря, а пізніше митрополита

* Климов Валерій Володимирович – кандидат філософських наук, старший науковий співробітник Відділення релігієзнавства Інституту філософії імені Г.С.Сковороди.

³¹ Див. Мьцьк Ю.А. Украинские летописи XVII века.- Днепропетровск, 1978.- С. 12- 72.

Петра Могили, ігумена берестейського монастиря Афанасія Филипovichа та інших.

Узагальнюючи і конкретизуючи результати діяльності монастирів і чернецтва у різні періоди національної історії, є підстави означити як вклад вітчизняних монастирів та чернецтва у розвиток рукописного письменства, національної духовної культури наступне:

1. Забезпечення монастирями, чернецтвом разом з іншими світськими та сакральними культурними центрами стабільності та спадковості розвитку національного рукописного письменництва, зокрема літописання на українських землях у періоди політичних, економічних криз, етносоціальної, культурної розірваності різних регіонів.

Спричинений половецькими та монгольськими нашествиями політичний і економічний занепад Києва з другої половини XIII ст. історично не співпадав з процесами, що відбувалися в українському культурному житті, київському письменстві³². Це несівпадання фаз піднесення і спадів політичного, державного та економічного розвитку - з одного боку, і розвитку культурного життя - з іншого, оскільки культура, за словами М. Грушевського, "довго живе старими силами і засобами, після того як висохли їх політичні та економічні джерела"³³, ще не раз повторювалося в історії України. З боку монастирів такий механізм інерційного реагування культури на зміни в політичних, економічних та соціальних відносинах забезпечувався:

по-перше, відносно стабільною духовно-культурною діяльністю монастирів та чернецтва як інституціями, що, як і церква загалом, за своєю природою реально були віддалені від політики та економіки світської влади; мали свою особливу, чітко централізовану церковну структуру, управління, що відрізняло їх від часом лише номінального старшинства київських князів³⁴;

по-друге, створення, накопичення і збереження духовного продукту в умовах відносної безпеки за монастирськими стінами, коли в умовах політичної та економічної дестабілізації втрачали силу навіть князівська влада і покровительство, фінансово-економічний і військовий потенціал держави, інші гаранті нормальної церковної, культурної діяльності;

³² Див.: Грушевський Михайло. Історія української літератури.- В 6 т.- Т.2.- К., 1993.- С. 8 - 9.

³³ Там само.

³⁴ Див.: Толочко П. П. Древняя Русь.- К., 1987.- С. 194.

по-третє, наявністю в монастирях стабільної в часі частини вченого чернецтва, що забезпечувало наступність духовної та культурної діяльності в монастирях;

по-четверте, міграцією вченого чернецтва з територій, де діяльність монастирів, зокрема письменницька, ставала неможливою, до регіонів із стабільними політичними, релігійно-церковними, національними і культурно-освітніми відносинами.

Тому коли доводиться констатувати наявність наскрізної, культурно рятівної, культурно стабілізуючої в цілому ролі монастирів у масштабі всіх українських земель, то мова йде скоріше про об'єктивно результируючу дію розрізаних, але, у підсумку, щасливо співпадаючих зусиль цілої низки монастирів, частини чернецтва з налагодження, розвитку чи елементарного збереження в межах конкретного монастиря традицій рукописного письменництва, писемних пам'яток тощо.

Саме так сприймається один з найдраматичніших періодів національної культури та письменництва, коли руїна, пограбування, деморалізація діяльності київських, чернігівських, переяславських монастирів, спричинених приходом Батия і "безбожних та нечистих поган"³⁵ у 1239-1240 роках, фізична неможливість ченців подніпровського регіону займатися рукописним письменництвом з другої половини XIII ст. спричинили до культурного руху на Захід, Північний Захід та Північ, появи (в ряді випадків – завдяки вченим ченцям-втікачам центральної частини України) й активізації рукописного письменництва у монастирях Галича, Володимира, Львова, Луцька, Пересипниці, Острога, Холма та інших регіонів, недосяжних для систематичних золотоординських набігів. З'являються Галицько-Волинський, Західноруський (Литовський), Короткий Київський (Супрасльський), Львівський та інші літописи³⁶, що відображають політичні, соціальні, культурні й релігійно-церковні події в Київській землі, локальні події та явища на захід від Києва – в Литві, Галицькій землі, Польському королівстві.

2. Фіксація в хронологічному порядку (хоч, через різні обставини, не завжди дотриманому) значущих політичних, соціальних, релігійно-церковних, історико-культурних подій та фактів, завдяки чому великий пласт національної історії зберігся, значною мірою, у літописах, інших

³⁵ Див.: Определения Владимирского собора 1274 г., изложенные в грамоте митрополита Кирилла II.// Русская историческая библиотека. Памятники древнерусского канонического права (Памятники XI-XV вв.).- СПб, 1880.- С. 86.

³⁶ Див.: Махновець Л.Є. Літописи / Українська літературна енциклопедія.- В 5-ти т.- Т. 3.- К., 1995.- С. 217-218.

писемних пам'ятках вітчизняної культури, створених православним чернецтвом. Особливо важливим є те, що включення у свій час оригінальних літописних творів, історичних матеріалів до літописних зведень, збірників, зводів монастирського походження за наступної втрати протооригіналів дозволило зберегти для майбутнього зміст цих оригінальних творів чи матеріалів.

Ігумени Києво-Печерського монастиря Никон та Іоанн, чернець цього монастиря Нестор, ігумен Сильвестр Київського Видубицького Михайлівського монастиря - у "Повісті врем'яних літ", ігумен Видубицького Михайлівського монастиря Мойсей, архімандрит Києво-Печерського монастиря Полікарп - у Київському літописі, анонімні єпископсько-монастирські автори-укладачі - у Галицько-Волинському літописі, ігумен Києво-Михайлівського Золотоверхого монастиря Феодосій Софонович - у "Кройніці", архімандрит Густинського монастиря З. Копистенський та ієромонах цього ж монастиря М. Лосицький - в Густинському літописі і Літописі Густинського монастиря; уставник Межигірського монастиря Ілля Кощаківський - в Межигірському літописі та "Літописцях Волині й України", той же І. Кощаківський та чернець Кирило - в Київському літописі, анонімний чернець монастиря св. Георгія в Любартові - в Острозькому літописі, ієромонах Чернігівського Троїце-Іллінського монастиря (пізніше - законник Київського Видубицького Михайлівського монастиря) Леонтій Боболінський - у Чернігівському літописі та інші, здійснивши унікальну для свого часу історико-дослідницьку, узагальнюючу роботу, подають у названих літописах масштабну ("от потопу первого міра, и столпотворенія, и разделенія язык и разсеянія по всей вселенній"³⁷ до національно-визвольної війни під проводом Б. Хмельницького і пізніше), хронологічно упорядковану історичну картину суспільно-політичного, національного, культурного та релігійно-церковного розвитку України, історію своїх монастирів, церков та церковних ієрархів, нерідко вплітаючи все це у хід світової та європейської історії.

Важливими доповненнями зазначених праць є менш масштабні, але також по-своєму значущі хронологічні записи, "хронічки", короткі історичні записи, вибудовані хронологічно; діаріуші та інші матеріали, що велися авторитетними монастирськими діячами (ігуменами, архімандритами), просто вченими ченцями, схильними до історико-письменницької діяльності (Коротка історія про Києво-Печерську лавру,

³⁷ Густинская летопись / Ипатьевская летопись. Прибавление// Полное собрание русских летописей.- Т. 2.- СПб., 1843.- С.233.

власноручні записи Петра Могили; "Літописець келійний" та діаріуш святителя Димитрія Туптала; діаріуш берестейського ігумена Афанасія Филиповича; короткі літописи Варлама Ясинського та Йосафата Крюковського; літопис Мгарського монастиря ігумена І. Горбачевського та інші).

3. Послідовне письмове закріплення історичних подій, явищ і фактів не лише релігійно-церковного, але й світського характеру.

Безумовно, що в літописах, інших рукописних пам'ятках національної духовної культури домінуючими тривалий час залишалися теми, ідеї, аргументація, самопозиціонування щодо політичних, соціальних подій і явищ, моральні оцінки релігійно-церковного, християнсько-моралізаторського характеру. З цих позицій ченці-автори чи редактори намагалися підходити й до реалій киеворуської, української історії, часом усвідомлено чи не усвідомлено фіксуєючи не лише факти, але й особливості відносин між церковною і монастирською владою, між київськими князями, митрополитами та ігуменами монастирів. З цієї точки зору, наприклад, невеликий літописний фрагмент "Повісті врем'яних літ", що описує події січня - лютого 1113 року і пов'язаний з суто церковними кадровими переміщеннями, досить промовисто відображає тогочасну модель князівсько-церковних і монастирських відносин та підпорядкування ї, як такий, має смислове значення, що виходить далеко за межі простого опису церковно-історичної події³⁸.

Таким же покажемо що до висвітлення реальних відносин в Україні між гетьманською, митрополичою владою та монастирями в контексті історичних подій на українських землях (якою б обмеженою не була поінформованість ченця-літописця) є опис здавалось би буденних подій – будівництва церков Мгарського Лубенського монастиря в Літописі Мгарського монастиря³⁹. На тривалий період будівництва та оздоблення церков цього монастиря (а його фундаторами, ктиторами і просто меценатами були гетьмани І. Самойлович, І. Мазепа, Д. Апостол, київські митрополити І. Копинський, Й. Нелюбович-Тукальський, Г. Четвертинський, Р. Заборовський та інші) припала зміна цілого ряду ігуменів монастиря, у зв'язку з гетьманським та митрополичим затвердженням яких літописець засвідчив не лише звичай елекційної (виборної) постановки на ігуменство в монастирях, зафіксував тодішню

³⁸ Літопис руський. За Іпатським списком.- К., 1989 – С.170.

³⁹ Отрывки из летописи Мгарского монастыря // Киевская старина.– 1889.- Апрель, май, июнь.- С. 39 – 76.

схему затвердження ігуменів, але й реальну модель гетьмансько-церковних відносин в Україні.

Всупереч очікуваному виключно сакральному змісту рукописних літописів чи хронік, створених ченцями-авторами, ченцями-упорядниками, ченцями-перекладачами, ченцями-переписувачами, ченцями-організаторами перекладу чи переписування, реальний зміст більшості рукописних джерел вітчизняних монастирських хроністів включає у себе теми, сюжети, описи подій і явищ, ідеї, роздуми, вже не говорячи про літературні, поетичні складові, що носять не релігійний, а світський соціально значущий характер, навіть якщо вони подані авторами у традиційно релігійному забарвленні.

Показовою щодо питомої ваги світських сюжетів у монастирських літописах, інших рукописних творах є, зокрема, Межигірський літопис, авторство якого, на думку фахівців, належить "устаннику", тобто настоятелю Межигірського монастиря на Київщині І.Кошачковському. Цей невеликий за обсягом літопис, що охоплює події вітчизняної історії 1608 – 1700 років, з 35 порічних статей 28 присвячує подіям і явищам світським: від польсько-козацьких війн, військових дій і союзів найбільш активних фігурантів на українських землях у XVII ст., перемог і поразок, козацьких повстань до цілком буденних, але значущих по тих часах подій, як то: копання колодязів, мор, нашествия саранчі, "дожць квалтовный" та інше.

Беручи до уваги саму особистість І.Кошачковського, очевидним є авторський відбір до літописних записів найбільш смислосназущих, на його думку, подій та явищ, цікавих читачу. Такими виявляються для ченця "козачого монастиря" не стільки факти церковної історії чи самого Межигірського монастиря, скільки події, пов'язані з українським козацтвом: "Року 1637 знову войну понесли козаки против короне полской на йма Яцко Останинь, Скидань, которья под Говтвою битву учинили и под Лубнами"⁴⁰; "Року 1651 князь Радивил до Киева прийшов и место Киев спалил, потым от страху козацкого и сам мусев уступить и до Белой церкви ледво умкнул"; "Року 1654 месеца Іануаря 6 дня гетман Богдан Хмельницкий з войском запорозким и вся Украина поддалася цару московському"; "1668 р. гетман Бруховецкий цару московскому зменил и Москву по городам казал бити"⁴¹ і т. і.

⁴⁰ Межигорская летопись (1608-1700) / Сборник летописей, относящихся к истории Южной и Западной Руси.- К., 1888.- С. 96.

⁴¹ Там само. С. 98.

Такими ж світськими в багатьох аспектах є описи подій та явищ у першій, за словами Б. О. Рыбакова, власне історичній праці, що описала початки руської державності⁴² - "Повісті врем'яних літ" (зокрема, подані ченцем Нестором, ігуменом Києво-Печерського монастиря Никоном та іншими авторами-ченцями історія заснування Києва, племен, що населяли Русь; опис звичаїв слов'янських племен, походи князів Олега, Ігоря, Святослава, їх договори з греками; похід князя Володимира на Корсунь, повстання волхвів на Суздальцях, "заколот великий в Лядській землі" з побиттям "єпископів, і попів, і бояр своїх"⁴³; повстання в Києві у вересні 1068 року, княжі усобиці та інші).⁴⁴

Вже перелік складових частин "Кройніки" Феодосія Софоновича засвідчує наявність у хроніці ігумена Києво-Михайлівського Золотоверхого монастиря значної за обсягом світської історії. Важко не погодитися з висновком Ю.А.Мицика про те, що, не зважаючи на духовний сан, Ф.Софонович основну увагу в своїй праці відводить військово-політичним подіям, селянським та козацьким повстанням, Визвольній війні 1648-1654 років, схильний до прагматичного витлумачення історичного процесу тощо⁴⁵.

У досить широкому діапазоні подані світські теми й сюжети в Густинському літописі: походження різних народів, включаючи сусідні з слов'янами; про князя Кия і створення Києва"; "О обретеніи писмене Словенска и преложеніи книг из Греческаго языка на Словенській"; історію Великого князівства Литовського; "О начале козаков"; про календарну реформу, природні умови, географію тієї чи іншої держави⁴⁶ тощо.

Переважно будівничо-церковна хроніка подій Літопису Мгарського монастиря включає в себе цінні свідчення реагування ченця-літописця, а разом з ним – і всієї чернечої братії на світські події за монастирським муром, щоправда, реагування на події дещо звужене, як на такі, що заважали розбудові монастиря: військові дії проти кримських татар за участю ктитора монастиря І Самойловича (1687 р.) і монастирська допомога військам продуктами⁴⁷; військовий похід за участю іншого мецената монастиря гетьмана І.Мазепи проти "ворогів

⁴² Див.: Див.: Рыбаков Б.А. Русские летописцы и автор "Слова о полку Игореве". – М., 1972. – С. 514.

⁴³ Див.: Літопис руський, – С. 85 - 87.

⁴⁴ Там само. – С. 146, 154 – 155, 166, 269-270, 379-381.

⁴⁵ Див.: Мыщык Ю.А. Украинские летописи XVII века. – С. 19.

⁴⁶ Див.: Густинская летопись. – С. 233 – 373.

⁴⁷ Див.: Отрывки из Летописи Мгарского монастыря. – С. 44.

хреста святого безбожних і хрестоненависних агарян" (1695 р.); участь цього ж гетьмана у військових діях "протиу шведського короля" (1701 р.); "велие замішання у войску козацком: начали старшину забивати по городах, местечках і селах" по всій Україні (1687 р.); неврожай хліба⁴⁸ (1699 р.) і т. п.

Подібний синкретизм релігійно-церковних і світських тем, сюжетів, подій, явищ, оцінок властивий й іншим монастирсько-чернечим за походженням літописам, рукописним творам Київської Русі, України XI-XVII ст.

4. Прагнення використати літописання, створення інших рукописних творів (біблійних, богословських, богослужебних, агіографічних, історичних, морально-повчальних тощо) для роз'яснення, утвердження і поширення ідей, поглядів, концепцій та оцінок щодо походження людства, зокрема східнослов'янських народів, історії розвитку цивілізацій, походження влади, держави, церкви і віри; ідей патріотизму, важливості і потреби державної єдності перед лицем зовнішньої загрози; ідей християнської моралі, торжества добра над злом тощо.

Фактично, києворуські ченці-літописці, ченці-автори інших рукописних творів були активними учасниками реалізації стратегічної князівської програми формування політичної самосвідомості колишніх "поган", а після прийняття християнства – "нових людей". Це наочно видно на рукописному поширенні освіченим чернецтвом схвального показу князівських акцій: хрещення Русі з акцентом на вільному прийнятті такого рішення самою Руссю, а не як підневільному акті; утворення в Києві особливої митрополії Константинопольського патріарха з перспективою створення незалежної від Візантії "руської церкви", здійснення у церковній сфері негласної протигрецької політики, що добре видно на прагненні поставити начолі вітчизняної церкви, поперше, "руського", а не грека, по-друге, здійснювати цей акт без санкції Візантії; курсу на канонізацію руських святих, формування національного культу своїх святих – княгині Ольги, християн-варягів, князів Бориса та Гліба з вшануванням їх на рівні великих річних свят; канонізації князя Володимира⁴⁹ та ін.

Принагідно зазначимо, що практика зорієнтованості вітчизняного літописання на дидактику, повчальність, утвердження одних поглядів,

⁴⁸ Там само.– С. 44 – 69.

⁴⁹ Див.: Лихачев Д.С. Повесть временных лет. Историко-литературный очерк.- М., 1950. – С.66 – 78.

оцінок і неприйняття інших, прагнення літописців дати читачу певний набір аргументів для протистояння релігійним чи світським опонентам була продовжена в українській рукописній спадщині й надалі: "Палінодія" З.Копистенського, фрагменти якої протягом тривалого часу поширювалися в Україні в рукописному вигляді, містить низку більш-менш аргументованих концептуальних ідей, які, продовжуючи літописну традицію, твердили, що "в том благословенном Яфетовом поколеню народ Россійский найдуется... Той народ Яфетов широкий барзо был и славен, для чого и Славенским был назван";⁵⁰ що апостол Андрій "приплыл на реку Днепр, и гор, где ныне Киев... благословил землю и народ Росскій, прококовал крещеніе и уверение их"⁵¹ та інше.

Вивчення національних рукописних пам'яток показує, що монастирські автори, перекладачі, укладачі, маючи справу з величезним масивом інформації про давні та сучасні їм події, явища, факти вітчизняної історії, не лише відчували, але й реалізовували потреби їх осмислити, встановити конкретні причинно-наслідкові зв'язки, закономірності, відобразити зі всією специфічністю середньовічного мислення свої уявлення про час і простір, зазначити власне ставлення до історичного перебігу подій, оцінити їх з точки зору християнських цінностей та моралі і, через поширення в такий спосіб опрацьованого матеріалу, сприяти утвердженню певного ідейно-концептуального погляду на історію людства, держави, влади, народу, утвердити відповідні моральні принципи та оцінки, ставлення до інших народів та релігій.

Таким чином, коло завдань, що вирішувалось вітчизняними ченцями-літописцями, упорядниками чи перекладачами рукописних матеріалів фактично виходило далеко за межі формально-ремісницького реєстру подій чи фактів, виявляло у вченому чернецтві органічну зацікавленість в осмисленому ставленні до національної історії, соціально диференційоване реагування хроністів на дії, позиції та вчинки князів, церковних ієрархів, городян, іноземних загарбників та інших; прагнення утвердити, на противагу язичництву, християнську систему цінностей та відносин, перш за все між князями, між князями та населенням, що мало б гарантувати внутрішню стабільність Київської держави, України.

5. Створення разом з княжими, боярськими, єпископськими хроністами власне вітчизняного літописання, що спочатку органічно

⁵⁰ Див.: Копистенський З. Палинодія, или книга обороны // Русская историческая библиотека.- 1878.- Т. IV.- №1.- С. 1103.

⁵¹ Там само.- С. 1104.

примикало до жанру патериків, а згодом, вирішуючи історико-юридичні цілі та завдання, викристалізувалося у самостійний жанр літопису⁵², стало основою і складовою частиною національної літератури.

Монастирські літописці зробили вагомий вклад у розвиток вітчизняного літописання, надавши йому тих специфічних рис, що робили його унікальним, несхожим на хронологічні записи, що велися у Візантії, Болгарії, Греції, Чехії, Сербії, Польщі, Румунії та інших східно- та південнослов'янських країнах. Це, зокрема, систематичний хронологічний запис історичних подій та явищ за роками, відмінний від викладу історії у візантійській хронографії, що дало підстави Д.С.Лихачову назвати києво-печерського ченця Никона "творцем жанру літопису."⁵³

6. Письмове представлення вітчизняній спільноті для актуалізації, осмислення й обговорення цілого ряду нових суспільно значущих тем і, зокрема, тем історичної пам'яті, етнічної самосвідомості, генетичного зв'язку з Київською Руссю, з тодішньою могутньою та авторитетною православною церквою; тем відтворення і захисту власної держави, унормування і нормалізації відносин з іншими державами, церквами тощо; тема місця вітчизняної церкви, білого і чорного духовенства в суспільстві, їх відповідальності перед народом в умовах втрати Україною національних світських провідників, їх відступу від православ'я; теми антиправославної політики Речі Посполитої, реагування на загострення міжнаціональної, міжцерковної боротьби, деморалізацію, розруху і можливі шляхи виходу з суспільної кризи; тема козацтва, козацьких повстань, національно-визвольної війни, сприяння православної церкви, монастирів, чернецтва визвольній боротьбі (Межигірський літопис, Густинський літопис, Мгарський літопис, "Кройніка" Феодосія Софоновича, діаріуш Афанасія Филиповича та інші).

7. Здійснення вченим чернецтвом українських монастирів рукописних перекладів з європейських мов, у першу чергу з латинської та грецької мов на "глибоко розумну" (П. Беринда), "знамениту і славну" (З. Копистенський) слов'янську мову, авторитет і переконаність про філологічні можливості якої серед вітчизняного чернецтва були досить високими.

8. Запровадження вітчизняним чернецтвом писемно-літературної староукраїнської мови в практику рукописного письменництва як

⁵² Див.: Лихачев Д.С. Поэтика древнерусской литературы. Избранные работы в 3-х томах. - Т.1., Л., 1987.- С. 328 – 329.

⁵³ Лихачев Д.С. Великое наследие.- М., 1975.- С.84 – 85.

реалізація реформаторської ідеї перекладу конфесійних текстів на народні мови.

Переконливим прикладом такої зорієнтованості вітчизняного чернецтва щодо перекладу євангельських текстів староукраїнською мовою вже не в формі окремих фрагментів, а цілого твору, є найвидатніша пам'ятка української писемної культури – Пересопницьке Євангеліє (1556-1561)⁵⁴. Це перший відомий переклад євангельського тексту *"изъ языка бльгарского на мовоу роускоюу"*, тобто староукраїнську літературно-писемну мову, рукописна робота над яким здійснювалася на Волині, у Дворецькому монастирі при церкві Святої Трійці (нинішнє с. Дворець Ізяславського району Хмельницької області) та в Пересопницькому монастирі при церкві Різдва Богородиці (нині – с. Пересипниця Рівненського району Рівненської області) під керівництвом архімандрита Пересопницького монастиря Григорія⁵⁵.

Аналіз українськими науковцями фонетичного складу мови, її морфологічних особливостей, синтаксичної структури мови, лексики Пересопницького Євангелія засвідчують свідому роботу монастирських перекладачів щодо перекладу канонічного тексту чотирикнижжя українською книжною мовою з виразним використанням народнорозмовних елементів, що разом із здобутками інших подвижників у цьому напрямі стало підвалинами для наступного перетворення подібних нововведень у стійкі норми української літературної мови.⁵⁶

По суті, як показує аналіз фахівцями трансформації лексики в ході перекладу Пересопницького Євангелія на живу розмовну українську мову, руками ченців-перекладачів поступово, зсередини церковнослов'янська мова ламалася, з неї знімалася аура неземного походження, боговстановленості й недоторканості, що дає підставу говорити про появу з середини XVI ст. тенденції, яка виходила далеко за межі характеристик конкретного твору. Йшлося про появу різностильової української літературно-писемної мови.⁵⁷

Аналіз показує, що включення староукраїнської "простой" мови в рукописні твори, переклади, матеріали вченим чернецтвом поступово набувало характеру все більш звичної практики, усвідомлених,

⁵⁴ Пересопницьке Євангеліє. 1556-1561.- К., 2001.- 703 с.

⁵⁵ Див.: Онищенко О.С. Слово про Пересопницьке Євангеліє.// Пересопницьке Євангеліє.- С.7.

⁵⁶ Див.: Чепіга І.П. Пересопницьке Євангеліє – унікальна пам'ятка української мови// Пересопницьке Євангеліє.- С. 13 - 54.

⁵⁷ Там само.– С. 51-53.

цілеспрямованих інтелектуальних зусиль, готуючи підґрунтя для якісного стрибка у цьому напрямі із запровадженням в Україні книгодрукарства.

9. Створення вітчизняного прецеденту високохудожнього оформлення рукописних книг, що в багатьох випадках не мало собі рівних.

Назагал, аналіз показує, що включення вітчизняних монастирів, чернецтва разом з іншими культурними центрами світського чи сакрального характеру у створення рукописних творів, перекладів, зводів, збірників тощо, спричинене потребами переважно церковними і співпадаючими з ними державними, реалізоване, по суті, найбільш інтелектуальним, енциклопедично освіченим, по-європейськи культурно обізнаним, хоч і досить тонким прошарком суспільства – вченим чернецтвом – мало своїми наслідками створення цілої низки непересічних пам'яток української культури, що стали матеріалізованими віхами становлення і розвитку національної духовної культури, свідченнями її європейського рівня й унікальних особливостей. Будучи за своєю суттю переважно сакральними (біблійними, богословськими, богослужбовими, святоотецькими, християнсько-дидактичними тощо), ці пам'ятки чернечо-монастирського походження за своєю значущістю (історичною, писемною, археографічною, релігієзнавчою, філологічною, мистецькою та морально-виховною) виходять далеко за межі церковно-прикладних творів і, при всій своїй обмеженості, становлять могутню підвалину всієї вітчизняної духовної культури, живу пам'ять нашої історії.

*Л.Шугаєва** (м. Київ)

СТАН І ТЕНДЕНЦІЇ ТРАНСФОРМАЦІЇ ПРАВОСЛАВНИХ СЕКТ В НЕЗАЛЕЖНІЙ УКРАЇНІ

Політичні, соціальні та економічні перетворення, які постали у державі у кінці 80-х на початку 90-х років ХХ ст. вагомо позначилися і на релігійно-церковному житті. Закон України „Про свободу совісті та релігійні організації” дозволив релігійним організаціям звільнитися від державного втручання у конфесійні справи, а віруючим надав можливість вільно сповідувати будь-яку свою віру. У суспільній свідомості

* Шугаєва Л.М. – кандидат філософських наук, доцент, докторант Інституту філософії імені Г.С.Сковороди НАН України.

підвищився престиж конфесійних організацій, утворились релігійно-політичні партії і рухи, спостерігається інтерес до релігії раніше байдужих до неї людей. Масштабнішою стає діяльність релігійних організацій в різних галузях: в поширенні віровчення, в освіті, культурі, благодійницькій, суспільно-політичній сферах.

Разом з тим зростаючий утилітаризм побутового життя у поєднанні з високою інформатизацією всіх верств суспільства посилює кризу Православної церкви, значною мірою сфери її віросповідання та традиційної ритуальності. Православна церква, яка є ортодоксальною за суттю і консервативною за формою, повільно пристосовується до світу, який швидко змінюється, хоча претендує посісти в українському суспільстві, якщо не визначальне, то бодай привілейоване становище, домагаючись від держави допомоги у вирішенні своїх канонічних та інституційних проблем.

Православні церкви в Україні неадекватно реагують на збільшення різного роду сект, у тому числі й християнської спрямованості. Неохристиянські рухи, новітні рухи, новітні та нетрадиційні культури, неопротестантські релігійні об'єднання привертають раніше здебільшого індиферентних осіб до релігії. Натомість кількісне зростання традиційних для України релігійних громад протестантського спрямування, православними і католицькими церквами сприймається як особлива небезпека, оскільки відбувається перехід вірних з церковних парафій в протестантські громади.

Що ж стосується релігійних сектантських утворень православного походження, то за статистичними даними, які нам були люб'язно надані Державного департаменту у справах релігій при Міністерстві юстиції України, загальна їх кількість на початок 2006 р. становила 70 громад. В окрему графу виділені лише громади істинно православної церкви. Їх нараховується 25. Решта віднесені до графи: „Інші православні організації” в кількості 45 громад. Саме ці громади православного походження є офіційно зареєстрованими. Вивчаючи становище ІПЦ в м. Чернігові, під час спілкування з прихожанами цього об'єднання, зокрема з В. Шумилом, який є одночасно викладачем духовної семінарії ІПЦ, що знаходиться у Одесі, ми виявили суттєві розбіжності між офіційними даними і даними, якими оперують прихожани. В. Шумило вважає, що на території України діє близько 50 громад істинно православної церкви, проте не всі громади офіційно реєструються. В. Шумило вважає, що небажання реєструватися пояснюється нездатністю, неготовністю значної частини віруючих ІПЦ жити відкритим церковним життям. Але найчастіше відмова від реєстрації пов'язана з останнім заповітом

духовного наставника.

У процесі дослідження сучасного стану і тенденцій розвитку сектантських об'єднань православного коріння нами виявлена стійка мережа таких об'єднань в областях України, наявність кліру і прихожан, віросповідних та організаційних засад. Збережені з радянського періоду громади істинно православної церкви перебувають у стані трансформації і пристосування до нових умов. У зв'язку з цим постають певні проблеми інституційного, канонічного, юрисдикційного характеру. Так, скажімо, одним із принципових питань для прихожан ППЦ в Чернігові, Вінниці, Донецьку і Донецькій області, а також в Дніпропетровську, Сумській області є питання про назву їхнього релігійного об'єднання.

Назва „Руська Істинно православна церква” є не етнічного, а духовно-історіософічного характеру. Віруючі цієї церкви самоідентифікують свою приналежність не до „Російської” (за етнічним принципом), а саме до „Руської Церкви” (за духовно-віросповідним принципом). За їх внутрішньо-релігійним переконанням вона є „Руською”, оскільки її духовний центр розміщується в Київській Русі-Україні (а не в Москві). І це не випадково, оскільки в цьому вже здійснюється їхнє заповітне прагнення до відродження Києво-руської християнської традиції духовного єднання східнослов'янських православних народів навколо „Матері городів Руських – Києва, який ці віруючі за стародавньою традицією шанують як „Єрусалим Святої Русі”. Отож з цієї сторони РПЦ аж ніяк не може бути „російською”. Для прихожан ППЦ це – питання принципового, канонічно-віросповідного характеру.

В той же час у Києві діє Свято-Іоаннівська церква і монастир, які належать Російській істинно православної церкви за кордоном. Отець Олексій (Пергаменцев), який очолює громаду, у розмові з авторкою наголосив, що громада підкоряється Першоєрарху митрополиту Віталію (Устинову) Східно-Американському і Нью-Йоркському. На підставі розпорядження Першоєрарха Збори російських преосвящених перетворено в Архієрейський Синод РПЦ. Канонічна влада Архієрейського Синоду РПЦ, відповідно до розпорядження Першоєрарха РПЦ Віталія поширюється на територію колишньої Російської імперії в межах канонічної території дореволюційної Російської Православної церкви. Канонічна влада Архієрейського Синоду РПЦ поширюється на приходи і громади за межами бувшої Російської імперії. Громада РПЦ Києва нараховує близько 300 осіб. Приходи Російської істинно православної церкви діють у м. Дніпропетровську, Ялті, Сімферополі.

Як заявляють прихожани Руської істинно православної церкви і Російської істинно православної церкви, між ними ніколи не виникало і не виникає духовних протиріч. На підставі наших спостережень ми прийшли до висновку, що основною причиною неможливості об'єднання з ортодоксальною Православною церквою є „сергіянська і екуменічна ересі” останньої. Під сергіянською ерессю прихожани ППЦ мають на увазі той факт, що їхня церква виникла і організаційно сформувалася в кінці 20-х – на початку 30-х рр. ХХ ст. в результаті відмови більшості єпископату і духовництва Православної церкви від співробітництва з комуністичною владою СРСР, на що пішло керівництво РПЦ начолі з митрополитом Сергієм. Відтоді в СРСР існували паралельно офіційна Російська Православна церква і незалежна від влади Істинно православна церква, яка із-за жорстоких репресій та переслідувань змушена була перейти на нелегальний спосіб служіння, від чого в неї з'явилася й інша назва – Катакомбна (тобто підпільна) церква.

Що стосується екуменізму, тобто поглядів і позицій, які відображають прагнення християн різних конфесій до об'єднання в „єдиній Церкві Христовій” при збереженні плюралізму у віровченні, культурі і організації, то представники ППЦ категорично його заперечують. Саме в руслі заперечення екуменізму ППЦ засудила IV Всезарубіжний собор Російської Православної Церкви за кордоном, який відбувся у травні 2006 р. в Сан-Франциско, делегати якого більшістю голосів прийняли рішення об'єднатися з Російською Православною церквою. Глава Російської Православної церкви за кордоном митрополит Нью-Йоркський і Східно-Американський Лавр не приховує, що головною причиною об'єднання РПЦЗ з Московським Патріархатом стало те, що з часів першої хвилі еміграції кількість прихожан і фінансові можливості Закардонної Церкви значно скоротилися.

Прихожани ППЦ в Україні вважають, що об'єднання необхідне для РПЦ у зв'язку з втратою благодаті і повернення рівня істинності та благодаті досергіянського періоду. З іншого боку, на їхню думку, громади РПЦ за кордоном знаходяться під постійним тиском РПЦ і, боячись втратити майно (культурні будівлі, монастирі, землю), змушені об'єднуватися з РПЦ. Істинно православні прихожани переконані в тому, що з моральної і аскетичної точки зору ортодоксальна Православна церква є абсолютно нездоровою і об'єднуватися з хворим організмом неможливо. Це є їх принципова позиція стосовно об'єднання з РПЦ.

Водночас, як видно із нами вже сказаного, немає єдності і в середовищі самої ППЦ. Ми спробуємо з'ясувати причини, за якими громади ППЦ не можуть або ж не бажають функціонувати єдиним

організмом.

На підставі наших спостережень, можна зробити висновок, що догматика і культ Істинно Православної Церкви в своїх головних рисах мало змінилися і залишилися традиційно православними. Якихось істотних нововведень не відбулося. Широко практикується причастя, молитви є традиційно церковними, вшановуються всі без винятку свята Православної церкви.

Особливості культу ПЦЗ полягають в тому, що деяким сторонам православ'я і православного культу із-за специфічних умов діяльності надається надзвичайно важливе значення. Такими є чернецтво і обряд покаяння.

Однією із особливостей ПЦЗ було і є й те, що зберігши в принципі інститут церковних ієрархів, вона в ролі керівників визнавала лише рукоположених священників тихонівського спрямування. Саме ця особливість, на нашу думку, і призвела до розбіжностей в середовищі ПЦЗ. Прихожани ПЦЗ, які належать до Одеської єпархії і підкорялись Лазарю (Журбенку), а тепер оформлюються Гермогеном, вважають, що митрополит Віталій був рукоположений представниками сергіянства і, як такий, не має права очолювати Істинно Православну Церкву. Отже, на наш погляд, віросповідного конфлікту між Руською Істинно Православною Церквою і Російською Істинно Православною Церквою немає. Ми маємо дві адміністративно різні структури.

Рукоположених священників тихонівського напрямку стає все менше і менше, а тому перед ПЦЗ гостро стоїть кадрова проблема. У зв'язку з цим в Одесі у 2002 р. відкрито заочну духовну семінарію ПЦЗ, де одночасно навчається до 40 осіб із всього СНД, але це поки що не є вирішенням проблеми.

Саме із-за приналежності до тихонівського напрямку в спільноті дуже помітною є акцентація на єдиноістинності і благодатності Істинно Православної Церкви.

І хоча ПЦЗ вийшла з підпілля, вона принципово не бере участі в жодних політичних рухах і кампаніях. Головний принцип, яким керується ПЦЗ – збереження чистоти істинного православ'я і внутрішньої свободи Церкви від руйнівних впливів „стихій світу цього”. Члени ПЦЗ не беруть участі в голосуванні до рад різних рівнів. У бесідах з прихожанами авторка цікавилась їх ставленням до сучасної церковної влади: чи є якісь істотні зміни у порівнянні із ставленням до колишньої радянської державної влади. Відповідь була наступною: комуністична влада була богоборницькою, а сучасна є безбожною. Тобто позиція ПЦЗ у ставленні до влади практично не змінилася. Державну владу, як таку, вона не

визнає, хоча всі прихожани ПЦ є законопослушними громадянами.

Сучасні громади ПЦ у порівнянні з протестантськими громадами нечисельні, як правило, складаються із 5-7 сімей. Члени громад добре обізнані з основними віросповідними принципами, знають порядок обрядів і таїнств, добре ознайомлені з церковно-релігійною, а також історичною літературою, в якій йдеться про розвиток РПЦ і ПЦ. Прихожани ПЦ виявляють інтерес до літератури з історії України і Росії. Проте значна увага приділяється ними життю подвижників церкви, подіям містичного характеру, чудотворним іконам. Як і раніше, ПЦ вважає канонізацію Миколи II законною. У переважній більшості приходів ПЦ, зокрема в Києві, після закінченню літургії прихожани викошують гімн Російської імперії „Боже, царя бережи”. Наші спостереження дають можливість говорити про те, що виконання гімну прихожанами свідчить не стільки про монархічні настрої ПЦ, скільки про збереження внутріцерковної традиції. Так, наприклад, із 35 опитаних прихожан Свято-Іоаннівської громади м. Києва лише 5 могли дати чітке пояснення стосовно терміну „монархія” і відповісти на питання: хто такий Микола II? Отже в еволюції монархічних принципів і поглядів ПЦ прослідковується помітна трансформація.

Середній вік прихожан ПЦ – 30-40 років, що свідчить про те, що в громади вони прийшли самостійно, керуючись світоглядними міркуваннями. Всі члени громад мають середню спеціальну або вищу освіту. Так, прихожани ПЦ Чернігова всі без винятку мають вищу освіту.

Указ Президії Верховної Ради СРСР від 16 січня 1989 р. „Про додаткові заходи по відновленню справедливості у відношенні жертв репресій, що мали місце у період 30-40-х і 50-х років” повністю реабілітував засуджених членів ПЦ. Саме цей указ став поворотним моментом у діяльності ПЦ: відтоді починається відродження її приходів, яке триває й донині. Для сьогоденної ПЦ характерним є відновлення не лише раніше діючих приходів, а й створення нових. Так, наприклад, у кінці 2005 р. у Вінниці виникла громада ПЦ, яка відкололася від ортодоксальної Православної церкви. Прихожани цієї громади пояснили авторці, що якщо створення і виникнення ПЦ було обумовлене неприйняттям політики митрополита Сергія і богоборської держави, то виникнення нової громади в наш час пояснюється тим, що Православна церква не виконує свою місію духовного пастиря: вона все більше політизується, комерціалізується і порушує православну традицію. Для збереження чистоти православної традиції частина православних прихожан Вінниці вирішила перейти під юрисдикцію Руської Істинно Православної Церкви. Таке явище стало можливим, на нашу думку, з

двох причин. Першою причиною є криза Православної церкви, про яку вже відверто говорять і її власні духовні ієрархи. Другою причиною є те, що бажання зберегти чистоту православ'я змушує прихожан шукати інші організаційні форми. Варто зазначити те, що нинішні прихожани ПЦД переконані у міцності і вірності своєї віри, а тому називають свою церкву ортодоксальною, а Православну церкву – офіційною.

Крім Києва, Чернігова, Сімферополя, Севастополя, Ялти громади ПЦД діють у Донецьку й Донецькій області, Одесі і Одеській області, Запорізькій, Луганській, Миколаївській, Сумській та Херсонській областях.

Якщо говорити про перспективи розвитку ПЦД, то вони цілком очевидні. Висловлюється переконання, що сергіянство неминуче буде мімікрувати, фарисействувати, лжесвідчити і наступати. Позиції Московської Патріархії будуть зміцнювати лідери держави, їм так само, як „генсекам” при тоталітаризмі, потрібна церква для політичного і душевного комфорту. Відтак, примирення між Російською Православною Церквою й Істинно Православною Церквою у перспективі не передбачається, а це, в свою чергу, зумовлюватиме поглиблення розколу, виникнення нових громад ПЦД.

Не припинили свою діяльність й істинно православні християни. Найбільша кількість громад ПЦХ зосереджена у Харківській області. Є громади ПЦХ у Луганській та Сумській областях і одна громада діє у с. Гільча Здолбунівського району на Рівненщині. Для ПЦХ характерним є заперечення лише сучасної ім Православної Церкви, яке супроводжується вшануванням й ідеалізацією тихонівської церкви. Заперечення канонічності діючої Православної Церкви включає в ПЦХ невизнання сучасного православного духовенства, а також відмови від здійснюваних ним таїнств. В той же час віросповідні основи Православної Церкви ПЦХ поділяють повністю.

ПЦХ – релігійне утворення, яке визнає догмати православного віровчення, але протиставляє себе сучасній Православній Церкві як єдиного і монопольного правонаступника, носія „святої православної апостольської соборної церкви”.

У бесідах з прихожанами ПЦД ми з'ясували, що вони сприймають ПЦХ як секту в середині своєї церкви; щось на зразок безпопівства у старообрядництві, тобто не вбачають в ПЦХ самостійного релігійного об'єднання.

З самого початку свого виникнення кожна громада ПЦХ називала себе „возлюбленою сім'єю во Христі”, а її членів „возлюбленими братами і сестрами во Христі”. Начолі такої „сім'ї” знаходився її організатор –

„старший брат”, рідше „старша сестра”, які керували щоденними молитвами і бесідами віруючих. Тобто, з самого початку їх виникнення, очолювати громаду могла людина, для якої духовний сан був не обов'язковим. Але на початку 80-х років н.ст. на Харківщині серед членів ПХ розпочався рух, який отримав назву „серафимівців” по імені отця Серафима. Члени цього руху прийшли до висновку, що релігійна община не може існувати без духовенства. Але таких громад ПХ на сьогодні є незначна кількість. Більшість громад ПХ духовенства не сприймають принципово.

Громада ПХ у с. Гільча Здолбунівського району Рівненської області є зразковою для розуміння ПХ. За результатами наших спостережень, ПХ визнає існування триєдиного Бога – Отця, Сина і Святого Духа. Але уявлення ПХ про Бога-Сина і Бога-Духа Святого дещо відрізняються від відповідних уявлень Православної Церкви. Зокрема, у бесіді з авторкою, прихожани громади намагались довести, що Бог-Син може безпосередньо, без допомоги священиків, спілкуватися із „слугами Божими”, тобто членами громади ПХ, а Бог-Дух Святий може самостійно освячувати благодаттю природу – озера, гаї, каміння, а також оселі істинно віруючих, зрешті, – навіть вселяється в окремих віруючих, які стають відтак „божими провидцями”. Отже, у віровченні ПХ зберігся послідовний містицизм.

Надзвичайно важливу роль у релігійній практиці ПХ відігравали „святі” джерела. Як правило, кожне джерело у них пов'язане з іменем якогось святого Православної Церкви або ж з якоюсь подією в житті Церкви. Джерело, яке носить ім'я святого Миколая і в с. Гільча поступово набуло значення постійно діючої церкви ПХ. Прихожани ПХ встановили тут ікони. Цікавим є той факт, що вода із цього джерела вважається цілющою і використовується не лише прихожанами ПХ, а й іншими жителями (незалежно від віросповідання) і не лише цього села. У дні православних свят сюди з'їжджається велика кількість людей не лише із Рівненської, а й із сусідніх областей – Хмельницької і Житомирської. Таким чином відвідувачі джерела Святого Миколая стають не лише свідками, а й учасниками богослужіння ПХ. Православна Церква не перешкоджає цьому, оскільки чудотворення зцілення, поклоніння фетишам, по суті зближує позиції ПХ й УПЦ. Відтак, православне духовенство переважно робить вигляд, що не помічає діяльності ПХ.

В центрі релігійного світогляду ПХ стоїть ідея настання ери Антихриста, кінець світу і друге пришестя на Землю Христа. У радянські часи, коли формувались віросповідні основи релігійного об'єднання, ПХ під Антихристом розумілась атеїстична радянська влада. Для ПХ ця ідея

була визначальною у боротьбі з радянським тоталітаризмом. Результати бесід із прихожанами с. Гільча привели нас до висновку, що хоча ідея Антихриста залишається провідною в релігійній ідеології ППХ, але зміст її змінився. Прихід Антихриста тепер зв'язується з якимись екологічними, техногенними катастрофами або ж економічними кризами.

Зміни змісту поняття про Антихриста спричинили зміну й побутового життя. Якщо раніше вживання м'ясної їжі, бакалійних продуктів, носіння фабричного одягу оголошувалось „знадою” Антихриста, то зараз немає жодного значення, М'ясну їжу вживають лише під час постів, які в ППХ співпадають з постами Православної Церкви.

Починаючи з кінця 60-х років ХХ ст., поступово змінюється ставлення членів ППХ до суспільного життя: їх діти починають відвідувати школу, навчатися у середніх спеціальних навчальних закладах, рідшою стає відмова від праці на державних підприємствах або ж в колективних господарствах.

Сьогодні громади ППХ, як і раніше, складають люди, які у переважно зайняті сільськогосподарською працею. Освітній рівень нижчий, ніж у членів ППЦ, але переважно всі вони мають середню або середню спеціальну освіту.

Незважаючи на лояльне ставлення до сучасної їм української держави, члени ППХ називають її безбожною, а тому відмовляються від громадського життя, зокрема від участі у виборах до рад різних рівнів.

Відтак, після жорстоких гонінь і репресій з боку радянської влади (таких довготривалих гонінь на християнство, як за часів радянської влади, відчули на собі ППЦ й ППХ, історія ще не знала) Істинно Православна Християнська Церква не лише вистояла, але й зберегла свої віросповідні основи і практику, які були змінені з врахуванням колізій сучасного життя.

В Україні продовжує свою діяльність Православна Євангельська Апокаліпсична Церква (скорочено – ПСАП, або ж протонародна назва – апокаліпсична церква). Нині в Україні нараховується 7 громад апокаліпсичів. П'ять громад діє у Вінницькій області: у селах Павлівка, Юшківці, Погребищі, Якимівка і у смт. Оратів. Отже громада цієї церкви діє у с. Теліженці Тетіївського району Київської області, ще одна – в місті Монастирище Черкаської області.

На підставі бесід, які ми провели з 26 прихожанами ПСАЦ у Вінницькій області зі особистих спостережень, виявлено витоки і особливості розвитку цього релігійного об'єднання. У 1925 р. католицький ксьондз Ілля Гуменний (Гумінський) почав проповідь

нового віровчення у с. Погребище Вінницької області. Сам Гуменний родом із Бердичева, закінчив духовну семінарію. Звинувачуючи православних священиків у гріхах і пороках, звернувся з листом до Папи Римського, в якому звинуватив також і його у відступництві від істинної віри. Вимагав особистої зустрічі з папою, але йому було в цьому відмовлено.

Тоді Гуменний офіційно зареєстрував каплицю на кладовищі, у якій проповідував протягом дев'яти місяців (по аналогії з терміном, який вимагається для народження дитини). Після закінчення проповіді він під іменем Іллі Хрестителя пішов по селах, які знаходились на території Вінницької, Київської і Черкаської областей з проповіддю нового віровчення. Головною ідеєю проповіді Гумінського була ідея про єднання християн всіх конфесій і повернення до ідеалів первісного християнства.

Намагаючись поширювати своє віровчення на законній основі і добитись офіційного визнання радянською владою, Гумінський відправився до Харкова, де його прийняв відомий високопоставлений радянський чиновник Г.І. Петровський. Після чого сліди Гуменного губляться. Достовірно відомим є лише той факт, що у 1939-1940 рр. репресовані апокаліпсисти бачили його у таборі для політв'язнів на території бувшої Казахської РСР.

Саме проповіді Гумінського як новоз'явленого пророка поклали початок рухові апокаліпсистів в Україні, а рукоположені ним „єпископи” і „пресвітери” організували цілу низку громад, які зберегли вчення апокаліпсистичної церкви, незважаючи на всі репресії щодо них.

У 1956 р., коли репресовані єпископи повернулись із місць покарання, один з них – Іванюк Влас Кирилович – подав заяву в Управління у справах релігій Вінницької області з проханням про реєстрацію громади апокаліпсистів. Тоді в реєстрації їм було відмовлено.

У зв'язку з так званим „упорядкуванням релігійної мережі” в період з 1980 по 1982 рр. були зняті з обліку за представленням районних виконавчих комітетів групи апокаліпсистів, як діяли в селах Животівка, Каленівка, Рожична, Сабарівка, Юшківці, Якимівка Оратівського району Вінницької області в селі Павлівка Погребищенського району.

Після прийняття „Закону про свободу совісті і релігійні організації” громади апокаліпсистів Вінницької області виявили бажання про реєстрацію своєї діяльності. За офіційними даними у Вінницькій області, нині нараховується близько 70 осіб, – послідовників течії, а за свідченнями самих віруючих-апокаліпсистів – їх більше ста осіб.

Релігійна догматика і обрядовість ПСАЦ й надалі є некритичним поєднанням католицького і православного культів з елементами

протестантизму (наприклад, водне хрещення повнолітніх в доповнення до хрещення немовлят). Домінантою віросповідних основ апокаліпсистерів є євангельська любов до ближнього і, як наслідок цього, потужні пацифістські мотиви.

Організаційна структура ПСАЦ включає в себе три так звані „поля” (Прибалтійське, Українське та Іркутське), кожне з яких поділяється на райони. Наприклад, „Українське поле” включає в себе частину Вінницької, Київської і Черкаської областей (Вінницька – Оратівський і Погребищенський райони, Київська – Тетіївський, Черкаська – Монастирищенський райони) і поділяється на Вінницький, Київський і Черкаський „райони” відповідно.

Начолі кожного „району” стоїть єпископ, який керує справами громади через обраних і рукоположених пресвітерів. Єпископом Вінницького „району” є Івашковський Іван Петрович, пенсіонер. З його слів стало відомо, що Київським „районом” керує єпископ Г.Гайчук, який проживає у с. Теліженці Тетіївського району. Єпископ Черкаського району помер, а нового ще не рукоположили.

В структурі апокаліпсистерів не передбачені керівники „полів” і вищий керівник церкви. Всі питання громад апокаліпсистерів вирішуються на так званих „єпископських радах”. Найбільшим авторитетом серед прихожан користується єпископ Гайчук. „Єпископські ради” постійно відбуваються у нього вдома і віруючі, з якими довелось спілкуватися, відгукуються про нього з особливою пошаною.

Кожна община апокаліпсистерів у своїй діяльності цілком автономна і має у своєму складі пресвітера, диякона і диякониху.

У релігійній ідеології апокаліпсистерів відбулась відчутна трансформація. З моменту свого виникнення і протягом всього існування у роки радянської влади апокаліпсисти ототожнювали її з Антихристом, проводили відверту антирадянську і антидержавну роботу: закликали не вступати до колгоспів, не працювати на державній службі, бойкотувати всі заходи радянської влади, за що були нещадно переслідувані державними органами. Сьогодні члени громади ПСАЦ терпимо ставляться до державної влади, навіть висловлюють подяку за прийняття Закону Про свободу совісті і релігійні організації”, що дало їм можливість вийти із підпілля і відкрито займатися своєю віросповідною діяльністю. Учасні у громадському житті, зокрема у виборах, не беруть, мотивуючи це статутними положеннями про заборону займатися політичними справами.

Члени громад апокаліпсистерів, що знаходяться у Вінницькій області, переважно всі пенсійного віку, лише в громаді смт. Оратова середній вік

прихожан 35-40 років. Віруючі-апокаліпсисти одностайно схвалюють закон України „Про свободу совісті і релігійні організації”, оскільки вважають, що він відіграв надзвичайно позитивну роль у їх діяльності. Водночас вони ремствують, що активно стали реєструватися й громади інших релігійних конфесій, особливо римо-католики і протестанти, що в свою чергу впливає на незначне поповнення громад ПСАЦ.

У 1985 р. була заснована Православна Церква Божої Матері „Державної” (інші назви – Богородичний центр, Російська Маріанська Церква, Церква Божої Матері Преображаючоїся). В Україні діють 7 громад Богородичної церкви у Донецькій, Луганській, та Миколаївській областях. Є також громада у місті Києві. Близько десяти діючих громад цієї назви не мають офіційного статусу. Цілісну картину релігійної практики і віросповідних основ Богородичної церкви ми спробуємо відтворити на підставі наших спостережень і бесід з прихожанами релігійної громади Святого Аскольда-Миколая Православної церкви Божої Матері, яка діє і є офіційно зареєстрованою у м. Києві.

За свідченнями віруючих, у 1984 р. архієпископу Іоанну (Береславському) у м. Смоленську Російської Федерації, перед іконою Одигітрії було видіння, яке він витлумачує як „відвідини Богородиці”. З тієї пори він начебто щоденно чує голос Божої Матері. Вважається, що саме об’явлення Божої Матері подвигло Береславського на заснування нового релігійного об’єднання. Однак російський дослідник Д. Таєвський вважає, ще Богородична Церква виникає як сектантський рух всередині геннадіївської секачевської (по імені єпископа Геннадія Секачева) гілки Істинно Православної Церкви [Таевский Д.А. Христианские ереси и секты I-XXI веков. Словарь.- М., 2003.- С. 147]. Ми погоджуємося з версією виникнення Богородичної Церкви, яку висунув Д. Таєвський, оскільки під час неодноразових бесід із прихожанами ІПЦ знаходили підтвердження цьому припущенню, Крім того, Богородична церква офіційно оголосила себе правонаступницею ІПЦ.

Послідовники Іоанна (Береславського) вірять, що він – „святий старець”, через якого Богородиця відкриває своє вчення, а богослужіння, які здійснює архієпископ, відбуваються у присутності Божої Матері. Всі об’явлення владики зібрані в книгах під спільною назвою „Слово Матері Божої і Свідчення Духа Святого”. Вчення Іоанна (Береславського) ґрунтуються на тому, що, на його думку, через деякий час після того, як Господь дав людству два Заповіти – Старий і Новий, в світі фізичному і в світі духовному відбулись помітні зміни, а відтак перед приходом Тисячолітнього царства з’явилась необхідність дати людям Третій заповіт, який походить від Діви Марії і доведений до людей через

„матріарха” і „пророка” Іоанна Береславського. З 1984 року (дата першого видіння Береславського) Бог проявляє себе тільки через Богородицю. Марії дана особлива благодать – містична. До цього існувало лише одне джерело благодаті – евхаристичне. Без містичної благодаті, яка походить від Богородиці, благодать евхаристична, яка походить від Христа, недійсна. З цього часу спокутна місія Христа доповнюється і поступово замінюється спокутною місією Богородиці, серце якої страждає при баченні світу, який прийшов у моральний занепад. Саме Богородиці й доручено відкрити вершити суд над цим світом. Богородиця відноситься до Трійці в якості четвертої іпостасі і наділяється божественними якостями. Прихожани Богородичної Церкви вірять, що саме їх Церква втілює істину православ'я і католицизму.

Проте фундаментальні положення віросповідних основ Богородичної Церкви мають істотні розбіжності з віровченням обох християнських традицій. Так, у віровченні присутня ідея про два других пришестя Христа. Надзвичайно потужними є есхатологічні мотиви. Вважається, що Страшного Суду можна уникнути за умови, якщо в світі 201 мільйон праведників складуть присягу на вірність Богородиці. Культова практика Богородичної Церкви частково наближається до православної, а частково – від неї відрізняється. Зокрема, символіка храму, одяг священика відображає вшанування саме Діви Марії. Велика увага приділяється „пластичній молитві” і медитації; обов'язково трічі на день твориться розарій – вінок молитов з роздумами про важливі події земного життя Господа і Богородиці. Своім віровченням і практикою Богородична церква прагне відроджувати традицію живої віри і діяльність подвижництва, що йде від Афонських ісихастів, Києво-Печерських старців, Серафима Саровського. Членами громади Святого Аскольда-Миколая визнаються всі сім християнських таїнств, а в основу богослужіння покладено літургію Іоана Златоуста.

У 1994-1995 рр. Богородична Церква об'єдналася із Вселенською Маріанською церквою, яка є незвизаною Ватиканом і має послідовників серед католиків США, Латинської Америки, Польщі та інших країн.

До середини 1993 р. в об'явленнях Іоанна (Береславського) переважали пророцтва про близький кінець світу, прихід епохи „церковного запустіння і всесвітніх катаклізмів”. Сучасному світу прогнозувались всілякі напасті, якщо народ не покається і не визнає його вчення. Стверджувалось, що спасуть свої душі лише невелика кількість праведників, які повинні подолати всі мирські спокуси, в тому числі зректися сім'ї, рідних, відмовитися від власності, яку потрібно передати Богородичній Церкві.

Настільки радикальна проповідь, у поєднанні з авторитарним керівництвом, призвели до кризи релігійного об'єднання. Після IV Богородичного собору у відповідь на заперечення сім'ї, які були присутніми в об'явленнях Іоанна (Береславського), від Богородичної Церкви відійшло багато її прихильників, зокрема єпископ Федір (Коробейников), ієромонах Тихон і багато інших.

Керівники Богородичної Церкви архієпископ Іоанн (Береславський) й єпископ Петро (Большаков) були віддані анафемі геннадієвською гілкою Істинно Православної Церкви. Крім того, ПЦ ніколи не погоджувалася з тим фактом, що Богородична Церква з самого початку свого виникнення оголосила себе правонаступницею ПЦ. Священний Синод Російської Православної Церкви виступив із спеціальним посланням, в якому засудив „еретичні і антихристиянські” ідеї Богородичної Церкви. Взагалі ставлення Богородичної церкви до Російської Православної Церкви і навпаки – різко негативне. У своїх об'явленнях і проповідях Іоанн (Береславський) РПЦ інакше як церквою „Червоного дракона” або ж „церквою Сатани” не називає. Показовою в цьому відношенні є праця „Красная патриархия. Волки в овечьей шкуре” (М.: Богородичный центр, 1993).

У зв'язку з цими подіями архієпископ Іоанн (Береславський) змінює зміст своїх об'явлень і проповідей. Сьогодні, у відповідності до вчення Богородичної Церкви, людство вступає в завершальний етап християнської історії. Наступають „останні часи” і „Преображення” світу. Але есхатологія Богородичної церкви обіцяє не кінець, а трансформацію світу. Якщо відбудеться покаяння і всі повернуться в істинну (маріанську) віру, то Богородиця замінить Страшний Суд на „тихий сон преображення”. Протягом майбутнього Тисячолітнього царства світ буде влаштовано правильним духовним чином, при якому „державне християнство” зміниться „християнською державою”. Як вважають самі віруючі, нинішні громади Богородичної Церкви та її монастирі є прообразом саме такої „християнської держави”, начолі якої у майбутньому замість „царя-помазаника” стане „Марія – першопомазанія”.

Прихожани Богородичної Церкви вшановують пам'ять останнього російського імператора Миколи II і нещодавно навіть канонізували як свого богородичного святого Григорія Распутіна. На підставі наших спостережень, цей швидше „романтичний” монархізм не впливає істотно на соціально-політичні орієнтири віруючих.

В останній час в Церкві змінилось ставлення до сім'ї: серед

прихожан Богородичної Церкви реєструються шлюби.

Завдяки підтримці Вселенської Маріанської церкви Богородична церква володіє поліграфічною базою, видавництвом „Нова Свята Русь”, де видається література віросповідного й полемічного характеру, а також щомісячна газета „Лицар віри” накладом 20 тисяч примірників. Богородична церква має і власну відеостудію.

Головними напрямками діяльності церкви, крім богослужінь, є благодійництво, праця з молоддю, відвідування дитячих будинків, в'язниць, лікарень, а також проведення благодійних виставок про чудотворні ікони та з'явлення Божої Матері.

За твердженням прихожан Богородичної церкви, її віросповідні основи підтримує більш 700 громад на території країн СНД. Релігійна громада Святого Аскольда-Миколая Богородичної церкви Києва нараховує близько 50 осіб. Значна їх кількість має вищу освіту. Із бесід з прихожанами нам вдалося з'ясувати, що й решта членів Богородичної Церкви, які діють в Україні, мають досить високий освітній ценз.

На нашу думку, саме за наявність теократичних і авторитарних рис Міністерством юстиції Російської Федерації у 1996 р. Богородична Церква була класифікована як деструктивна релігійна тоталітарна секта.

Ми ж відносимо Богородичну Церкву до новітніх неохристиянських утворень. Вона базується не на біблійній орієнтації, а на нових об'явленнях свого засновника архієпископа Іоанна (Береславського).

Православні секти хіліастично-есхатологічного спрямування у сучасній Україні представлені ще й єговістами-ільїнцями /„Десне братство”/, мальованцями й іоаннітами.

Ще у 70-х рр. на території України, зокрема на Поділлі, Донеччині та Вінничині близько 400 осіб були членами громад єговістів-ільїнців [Центральний державний архів вищих органів влади.- Ф. 4648, оп.3, од.зб. 355, а.15; оп.5, од.зб.355, а.32]. Ми вже звертали увагу на дуже відносну точність цих даних, оскільки єговісти-ільїнці діяли в умовах „сектантського підпілля” через опозиційності до радянської влади.

У сучасній Україні офіційно зареєстрованих громад єговістів-ільїнців нами не виявлено, але на підставі наших досліджень ми можемо говорити, що принаймні одна громада цієї секти нині діючою у Дніпропетровській області. Свою думку ми аргументуємо тим, що в інтернеті діє сайт: „Светоч” або інша його назва: „Общечеловеческая

истина”. На сайті розміщені всі відомі богословські праці М. Ільїна – засновника віровчення єговістів-ільїнців. Відтак, залишок єговістів-ільїнців діє і робляться спроби відновити організаційну мережу секти. Якщо взяти за основу відгуки про сайт, які розташовані у книзі гостей, то можна зробити висновок, що послідовники М. Ільїна значно трансформували свою ідеологію, акцентуючи увагу на пропаганді здорового способу життя, розвитку і пропаганді наукових і культурних ідей [Общечеловеческая истина. www Svetoch.net]. Достовірно відомо, що в Російській Федерації, зокрема у м. Новомосковську Тульської області діє релігійна організація такого ж типу під назвою „Російський храм ізраїльської науки”, керівник якої І. Сорсов вважає себе послідовником М. Ільїна [Новые религиозные культы, движения и организации в России. Словарь-справочник.- М., 1997.- С. 4].

На підставі наших досліджень ми можемо говорити і про той факт, що не припинило своєї діяльності і релігійне об’єднання мальованців. Нечисельні громади їхні діють у смт. Кожанка Фастівського району Київської області, у містах Фастів та Біла Церква. Громади не є офіційно зареєстрованими. Середній вік прихожан – 65 років, хоча в смт. Кожанка є члени громад, які ще не досягли сорокалітнього віку. Питання про реєстрацію громад для мальованців не є важливим. Вони вважають, що з приходом демократії в Україну вони мають право сповідувати свою релігію і без втручання державних структур.

Мальованці і далі продовжують проповідувати непротівлення злу насильством, любов до ворогів, закликають не брати в руки зброю. Вони пишаються своєю чесністю, основою якої є теза: „Кожен відповідає за себе”. Надто вшановують секти свого засновника Кіндрата Мальованого.

Віруючі похилого віку суворо дотримують заборони вживати їжу тваринного походження (м’ясо, молоко, масло тощо). Молодше покоління більш стримано ставиться до цієї заборони і не вважає таке вживання гріхом.

Змінилось у мальованців і ставлення до влади. Якщо на початку свого заснування і протягом усього періоду діяльності, особливо у роки радянської влади, есхатологія мальованців відрізнялася цілковитим неприйняттям Православної Церкви, необхідністю бойкоту і боротьби з усіма державними і громадськими установами, результатом чого було пряме протистояння релігійного утворення і держави, то сучасні мальованці цілком терпимо ставляться до державної влади, хоч участі у державних заходах не беруть.

У Вінницькій області, у селах Кобилівка і Холодівка Тульчинського району, а також у селах Демківка і Ладизин Тростянецького району проживають іоанніти. Всього їх нараховується 4 громади, які складають близько 100 осіб. Як релігійне об'єднання, вони про себе не заявляють.

Цілком успішно діють релігійні утворення православного коріння харизматичного спрямування – інокентіївці і особливо леонтіївці. Дві громади інокентіївців, не дуже чисельні, проживають у Вінницькій області, у Могилів-Подільському і Ямпільському районах. Є громада інокентіївців також у селі Єленівка Балтського району Одеської області. Всі громади офіційно не зареєстровані.

На початку ХХІ ст., зокрема у 2003-2006 роках, все більше поширює географію і віросповідний вплив в Україні релігійне об'єднання леонтіївців. Окрім Рівненської, Житомирської та Хмельницької областей, громади леонтіївців діють і у Білоцерківському районі Київської області.

Найбільш впливовою на сьогоднішній день є група віруючих, яка вшановує Леонтія як самого Бога Саваофа. Завдяки їх старанням була відновлена садиба Леонтія у с. Нова Мощаниця Здолбунівського району Рівненської області, яка давно вже стала фактично місцем прощі леонтіївців. У липні 2006 р. на чергових півроку з дня його смерті могилу і садибу мандрівного проповідника відвідало близько 4000 тисяч осіб. І хоча у 2001 р. Українська Православна церква Московського Патріархату оголосила вчення Леонтія єретичним, ставлення УПЦ МП і УПЦ КП до леонтіївців і леонтіївщини є досить лояльним. Очевидно, що воно продиктоване православним духовним ієрархам передчуттям втрати великої кількості прихожан, тим більше, що ні сам Леонтій, ні його послідовники ніколи відверто не поривали із Православною Церквою. І цей факт є характерною особливістю леонтіївців.

Останніми роками відбувається поживалення духовного християнства, переважно духоборів і молокан. Релігійні громади духоборів діють на Північному Кавказі, Азербайджані, Ростовській, Тамбовській, Тульській та Оренбурзькій областях Російської Федерації, на Далекому Сході, в Середній Азії, в Канаді. Є одна громада духоборів в Запорізькій області в Україні. За останні роки ХХ ст. була остаточно сформована організаційна структура духоборців. Створена Рада Об'єднання духовних борців Росії. Основними напрямками діяльності Ради є робота з єдиновірцями, які переселяються з інших регіонів колишнього Радянського Союзу, зв'язок з тими, хто проживає в далекому

зарубіжжі, інформація про життя духоворських громад. Видається газета „Вісник” накладом 1,5 тисячі примірників. Вважається, що загальна чисельність духоворів у сучасному світі (на кінець ХХ ст.) становила близько 100 тисяч осіб [Гальський Д.А. Названа праця.- С. 75].

Колись багаточисельне релігійне об'єднання духовних християн-молокан (на початку ХХ ст. їх нараховувалось близько 1 млн. осіб) представлене нині невеликими громадами у різних місцях: 4 громади діють в Україні: 2 – у Запорізькій області, одна – у Донецькій, одна – у Вінницькій областях. Молокани є на Закавказзі, в Молдові, Тамбовській та Оренбурзькій областях Російської Федерації, у США, Канаді, Аргентині, Болівії, Австралії. Всього у сучасному світі нараховується приблизно сто громад молокан загальною кількістю біля 300 тисяч осіб.

У 1991 р. в Москві відбувся настановчий з'їзд молокан, на якому було проголошено відродження „Спілки общин Духовних Християн-Молокан”. Було обрано раду, до складу якої увійшло 9 осіб, а також був прийнятий Статут Спілки. У 1994 р. як альтернативу „Спілці общин Духовних Християн-Молокан” була створена й офіційно зареєстрована Міністерством Юстиції Російської Федерації „Спілка духовних Християн-Молокан Росії” з центром у селі Кочубівське Ставропольського краю.

Релігійні об'єднання духовор і молокан не займаються активною місіонерською діяльністю. У переважній більшості випадків свою віру вони передають спадково. Шлюб з іншовірцями не заохочується, хоча випадки такого відступництва досить часті. У побуті – дотримуються правил чистої етики. Вони, як і раніше, не визнають авторитету Православної Церкви, обходяться без церковної ієрархії.

Слід відзначити, що сучасні духовори і молокани у місцях постійного проживання за кордоном виступають як своєрідні послі народної дипломатії: докладають зусиль, щоб поліпшити стосунки між державою, у якій постійно проживають, й їх історичною Батьківщиною, особливо це стосується духоворів Канади.

На кінець ХХ ст. ознаки існування христовірства і скопечтва на теренах України нами не виявлено. Хоча про однозначне припинення існування цих релігійних утворень ми говорити не можемо. Малочисельні громади христовірів (хлестів) існують у Тамбовській, Самарській та Оренбурзькій областях Російської Федерації і на Північному Кавказі. Члени громад певною мірою трансформували свої віросповідні основи: відмовились від екстатички радінь, дозволили існування громадянських шлюбів, зняли більшість заборон на їжу.

Дуже незначні групи скопців існують у сучасній Росії. Власне,

громадами їх назвати важко. На нашу думку, це невелика кількість людей, яка живе за своїми традиціями і правилами. Вони повністю відмовились від обряду оскоплення статевих органів, замінили його на категоричну відмову від подружнього життя. Дають обітницю відмови від будь-яких еротичних помислів.

Таким чином, на підставі проведених нами досліджень, ми можемо говорити про трансформацію і доктринальних, і соціальних аспектів віросповідних основ релігійних об'єднань православного походження. Соціальна і культурна роль православного сектантства визначається перш за все тим, що їх доктрина і практика представляла собою спробу створення альтернативного порядку у суспільстві. Як альтернатива існуючого ладу, релігійні утворення православного коріння могли виступати проти приватної власності (духобори, „спільні молокани”, мальованці) і заперечувати тим самим будь-яку різницю між людьми – майнову, соціальну і навіть статеву (скопці). Важливою частиною ідеології більшості сект було заперечення ними інституту сім'ї, яке могло виявлятися в діаметрально протилежних формах повної безшлюбності або свободи сексуальних стосунків. Як спроба відтворення порядку, релігійні об'єднання копіювали ті ж самі інститути і цінності, які лежали в основі заперечуваного ними суспільства. Другою характерною рисою православного сектантства є зведення релігії до етики „добрих справ”, що в своїй крайній формі знайшло виявлення у відмові від будь-якого ритуалізму. На нашу думку, саме принципова подвійність ролі православного сектантства зробила можливою переоцінку традиційних культурних форм, яка не супроводжувалася відмовою від них. Саме подвійність забезпечила правонаступність культурної самосвідомості членів релігійних об'єднань православного походження і не дає їм зникнути з історичної арени.

Звичайно, ми не можемо говорити про масштабність діяльності релігійних об'єднань, які належать духовному християнству. Духовне християнство, яке виникає як одна із спроб народного богослів'я в умовах кризи Православної Церкви, певною мірою справилось із своїм історичним завданням, а тому соціальна загостреність їх догматики поступово трансформує у сферу збереження морально-етичних та культурних традицій.

Релігійним об'єднанням хіліастично-есхатологічного спрямування, зокрема, еговістам–ільїнцям, іоаннітам і мальованцям, також властива трансформація, яка виявляється у їхньому лояльному ставленні до держави, у значному пом'якшенні гостроти есхатологічних очікувань, пропаганді здорового способу життя.

На нашу думку, такій значній трансформації віросповідних основ релігійних об'єднань православного сектантства значною мірою посприяло прийняття нашою державою Закону Про свободу совісті і релігійних організацій". До того православні секти довгий час змушені були діяти таємно. Конкретні дослідження показали, що таємність не є органічним елементом ідеології сект і в переважній більшості була лиш реакцією на переслідування влади або вороже налаштовану громадську думку. В умовах відкритого суспільства практично всі релігійні об'єднання православного коріння мають цілком толерантні стосунки з державою.

Якщо говорити про релігійні утворення, які виникли в лоні Православної Церкви за радянських часів, зокрема про Істинно Православну Церкву, як своєрідну форму протесту до офіційного православ'я і протистояння тоталітаризму, то ми вважаємо, що це релігійне об'єднання сьогодні є найбільш перспективним у своєму розвитку. Про це свідчить віковий і освітній рівень прихожан ІПЦ, розширення їх матеріальної бази, незламність переконань у своєму бажанні захистити чистоту істинного православ'я. ІПЦ пронесла крізь репресії і переслідування, в'язниці і розстріли, крізь нелегальне служіння в СРСР дух істинної віри, благочестя, дух внутрішньої церковної свободи.

Про те, що процес народження релігійних об'єднань православного походження не зупинився і не завершився лише трансформацією віросповідних основ „старих сект”, свідчить поява неохристиянських новітніх об'єднань, зокрема Богородичної церкви, “Церкви Останнього Заповіту” заснованої Віссаріоном (С. Торопом), та інших. Такі релігійні об'єднання виникають як відповідь на досить глибокі зміни суспільної системи в цілому. Вони пропонують своїм прихильникам нову сакральну інтерпретацію навколишньої дійсності, вирішення глобальних проблем сучасного людства. Вони пропонують не просто нове осмислення соціальних проблем, а претендують на якісно нову участь у їх вирішенні.

Ми вважаємо, що життєздатність православного сектантства, створення неохристиянських новітніх релігій як релігійного феномену стала можливою і є досить перспективною у своєму розвитку завдяки якісному оновленню всієї релігійної системи, на відміну від традиційного православ'я, яке і розширює коло своїх завдань, частково змінює їх трактування, але не закликає жити по-новому у відповідності до зміни соціокультурних орієнтацій.

СОЦІАЛЬНО-ЕКОНОМІЧНИЙ РОЗВИТОК І ЕВОЛЮЦІЯ ПІЗНЬОПРОТЕСТАНТСЬКИХ ГРОМАД В УКРАЇНІ (до постановки проблеми про характер кореляційних зв'язків)

Процеси глобалізації означають, крім іншого, ще й поширення тенденцій, які визначають суспільно-релігійний розвиток того чи іншого регіону, на інші просторові ареали. Це не відбувається з неминучою необхідністю, не є всюдиприсутньою рисою глобалізації, але трапляється із дуже високою вірогідністю. Тим більше, коли йдеться про розвиток всередині одних і тих же конфесійних систем. У цьому контексті доречно зауважити на тому, що деякі поширені нині в Україні, форми релігійних практик і, що більше, віроповчальних конструктів, п'ятнадцять-двадцять років тому здавалися такими, які належать винятково Заходу. Передовсім це стосується великої кількості деномінацій, течій і рухів, які мають протестантське походження і в англійській літературі позначаються як *'evangelical'*.

Відтак, метою цієї статті є постановка питання щодо розвитку однієї з тенденцій у світовому протестантизмі, яка має (або, на думку автора, невдовзі матиме) відношення до розвитку вітчизняних пізньопротестантських спільнот. Почнемо з констатації тієї реальності, що два полюси, наявні в сучасному християнстві, лежать якраз у протестантському лоні. До першого британська дослідниця Грейс Деві відносить протестантську культуру Північної Європи з її толерантними, добре фінансованими, респектабельними і слабо відвідуваними церквами. Другий полюс ("екстріма", за визначенням Деві) – це бурхливі і зростаючі протестантські церкви Сполучених Штатів, що є живими і навидовиж активними [Grace Davie. Prospects for Religion in the Modern World // The Ecumenical Review.– 2000.- Vol. 52.- Issue 4.– P. 455].

Яка з "екстрім" наразі виглядає домінуючою? Очевидно, слід погодитися з В.Єленським, який зазначає, що "...назагал протестантизм дедалі менше асоціюється з "професорською релігією" (за висловом С. Булгакова) і більше - зі своїми радикальними формами. Зменшення в ньому питомої ваги ліберальних церков і збільшення консервативних спільнот й фундаменталістських течій - стала тенденція, яка вже надто

* Снус Ольга Анатоліївна – здобувач Відділення релігієзнавства Інституту філософії імені Г.С.Сковороди НАН України.

давно знаходиться в центрі уваги дослідників. Протестантизм став найбільш різноманітним, суперечливим і, водночас, динамічним анклавом, який не має скільки-небудь чітко окреслених кордонів. На його периферії виникають нові рухи, які поступово зміщуються до центру, витискаючи на периферію конкурентів [Єленський В.Є. Релігія після комунізму.- К., 2002.- С. 67].

Аналізові причин, які призвели до настільки серйозних відмінностей між північноамериканським і північноєвропейським протестантизмом присвячено велику кількість спеціальних праць. С.Гантингтон вважає, що Америка за визначенням була заснована як протестантське суспільство, а протестантські переконання, цінності та ідеї лишалися ключовим елементом американської культури навіть у 2000 р., коли протестантизм сповідували 60% населення і помітно зросла в ній доля католиків. Унікальність Америки серед інших державних утворень полягає в тому, що вона єдина з повним правом може називати себе “дитяч Реформації”. С.Гантингтон зазначає, що саме протестантське походження надає американській нації унікальність й допомагає зрозуміти, чому навіть у двадцятому сторіччі релігія залишалася ключовим елементом американської ідентичності, на відміну від інших країн та інших національних ідентичностей [Хантингтон С. Кто мы? Вызовы американской национальной идентичности.- М., 2004.- С.108-109, 110].

Саме зі Сполучених Штатів вийшла потужна п'ятидесятницька хвиля, що поклала початок феноменові, з яким нині так або інакше, в тій чи іншій формі пов'язують себе сотні мільйонів людей у всьому світі. (Той факт, що оцінки кількості осіб, які належать до різних церков, деномінацій, течій і рухів, генетично пов'язаних із п'ятидесятництвом, хитаються від чверті мільярда до півмільярда, свідчить про рухливість і розмитість кордонів цього феномену). Перше десятиліття п'ятидесятницької історії було періодом зростання спільноти, яка висувала на перший план свого соціального кредо ідею рівності й справедливості. Жінки у цих громадах почувалися більш рівними до чоловіків, ніж в старих протестантських церквах і навіть більш відкритими до містичного екстатичного досвіду порівняно із чоловіками [Hinde, Robert A. Why Gods Persist: A Scientific Approach to Religion. Florence – Routledge, 1999].

Дехто вбачає в зростанні п'ятидесятництва потребу в духовній силі, яка повертає сенс і життєву мету масам людей, які знаходяться у розпачі, без надії і несправедливості щодо відновлення первісної духовності. Передовсім, це є глосолалія – слово, звернене винятково до

Бога і тільки ним зрозуміле посеред світу, де твій голос нічого не значить і не має шансів бути почутим. Потім йдуть зцілення, видіння, екстатичні танці – тобто практики, маргіналізовані в християнстві. Проте вони виявлялися і виявляються конче затребуваними і такими, які надають п'ятидесятницьким і новоп'ятидесятницьким спільнотам особливої привабливості. Участь у такій спільноті постає як справжнє звільнення для нових мігрантів й етнічних меншин у перший період існування п'ятидесятницького руху. В наступні періоди п'ятидесятництво було менш успішним у справі збереження мультиетнічного характеру своїх громад. Поява нових п'ятидесятницьких об'єднань і союзів відбувалося переважно за етнічними лініями. З іншого боку, п'ятидесятництво не взяло з собою із першого десятиліття ще й настрої соціальної пасивності та політичного нейтралітету. Особливо активною була участь чорних п'ятидесятників у русі за громадянські права в США. Вони були дуже помітними і в процесі боротьби з апартеїдом у Південній Африці, а також у політичних змінах в Бразилії, Замбії та Перу, а в Гватемалі, де п'ятидесятники становлять 25% населення, президентами двічі ставали п'ятидесятники – Р.Монт та Й.Серрано.

Прагнення п'ятидесятницьких (радше навіть новоп'ятидесятницьких, харизматичних спільнот) до активної участі в політичному житті очевидні в Україні і навіть викликали у нас досить таки напружену дискусію. (Згадаймо хоча б рецепт піднесення Української держави, який дає член п'ятидесятницької церкви, депутат Верховної Ради України В.Онопенко – стати християнською країною і мати християнський уряд [Василий Онопенко, народний депутат: «Украина тогда встанет на ноги, когда станет перед Господом Богом на колени // http://www.cornerstone.org.ua/kk13/exclusive13_1.phtml].

Одна з найбільш відомих сучасних соціологів релігії Пітер Бергер називає “п'ятидесятницький вибух” не чим іншим, як культурною революцією – революцією у ставленні до праці й освіти, у статусі жінки, персональній поведінці всередині родини і поза її межами [Peter L. Berger Religions and Globalization // European Judaism.- Spring 2003.- Vol. 36.- Issue 1].

В обраному дискурсі для нас, однак, ще важливішим є аналіз причин, які уможливили поширення американського євангелізму на Південь, – на Латинську Америку, яка вважається бастионом католицизму. Успіх протестантизму виявляється тут дійсно вражаючим. З середини 1960-х рр. питома вага протестантів на цьому континенті досягла 12% [Brooke James. Pragmatic Protestants Winning Converts in Brazil // New York Times.- July 4, 1993]; їхнє число перевищило 60 млн.

осіб, дві третини з яких – п'ятидесятники. В літературі багато йшлося про активність північноамериканських місій з поширення протестантського евангелізму в Латинській Америці. Відомо, що в Нікарагуа сандіністи назвали п'ятидесятництво “рейганівським культом”, тобто рухом, який існує лише завдяки підтримці з боку США на чолі з тодішнім президентом Р.Рейганом. Втім, серйозні дослідники вже звертали увагу на те, що п'ятидесятництво нічого не руйнувало в Латинській Америці. Водночас воно виявилось надзвичайно суголосним соціокультурним характеристикам населення регіону. П'ятидесятницький рух органічно поєднався з латиноамериканською народною культурою, мовою й навіть релігійними практиками – голосінням, велелюдними прощани й надзвичайною екзальтованістю. Новий рух створив певний простір, де багато хто з неофітів здатний розвинути свої здібності. Він, на думку деяких дослідників, став радше провозвісником серйозних соціально-економічних змін, ніж процесом, який розвивається паралельно з цими змінами [“Протестантський бум” у Латинській Америці // Людина і світ.- 1997.- №12.- С. 44-45].

Не менш цікавою тенденцією, ніж поширення п'ятидесятництва в Латинській Америці, є його *непоширення* в скільки-небудь серйозних масштабах у Західній Європі. (На це звертає увагу, зокрема, відомий дослідник протестантизму Д. Мартин [Martin, D. The Worm Their Parish. Pentecostalism as Global Option and Cultural Revolution.- Oxford; Blackwell, 2001].

Уточнимо, що в країнах високого добробуту, розвинутих демократичних інституцій, стабільного соціально-економічного розвитку і т.п. евангельський рух не знайшов серйозного укорінення. Між тим, серйозні проблеми, які відчують традиційні Церкви Західної Європи не означають відсутності інтересу західноєвропейців до так званої “альтернативної духовності” та східних практик. Тобто, потреба в альтернативах присутня, але у пошуках альтернатив люди тут не звертаються до харизматичних рухів.

Ця тенденція є доволі показовою. Якщо спробувати відшукати джерела інтерпретації цього в українському контексті, то ми побачимо цікаву закономірність. На зламі 1980-х-1990-х років відбувається бурхливий розвиток “старих” протестантських громад, який змінюється процесом повсемісного створення новопротестантських громад, які з'являються і внаслідок діяльності закордонних місій, і внаслідок виходу зі старих громад активного їхнього елемента, невдоволеного духовною температурою і консервативними настановами своїх громад, і внаслідок масових “стадіонних евангелізацій” (хоча, як відзначалося в літературі,

лише кожен десятий з тих, хто прийшов у такий спосіб до протестантських громад, опісля залишився в них [Інституалізація протестантизму як вихід у світ // Християнство доби постмодерну. К., 2005.- С.240].

Нові громади, переважно харизматичні, бурхливо зростають. Їхня динаміка викликає навіть занепокоєння у традиційних церкв і в певному суспільному сегменті. Такі громади стають суспільно-психологічним прихистком для людей, вибитих зі своїх соціальних ніш. Таких людей стає особливо багато у першій половині 1990-х років, коли остаточно зупиняються великі підприємства, інфляція робить безглуздими будь-які заощадження, а заощадження радянського часу гинуть, робітникам і службовцям роками не виплачують зарплатню, зневіра й апатія охоплює дедалі більш широкі верстви населення. За цих умов нові громади обіцяють легке і миттєве позбавлення від усіх проблем – фінансових і суспільних, пов'язаних із фізичним здоров'ям і психологічними стресами. Харизматичні лідери пропонують ліки від гінекологічних хвороб, політичних криз, алко- і наркозалежності, зрештою, - справжній психологічний комфорт. Серед неофітів опиняються не тільки соціальні аутсайтери, але й по-справжньому успішні люди, які, втім, відчувають непевність і крихкість свого нинішнього статусу.

Хоча причини приєднання представників різних соціально-демографічних категорій до харизматичних громад не є метою розгляду цієї статті, відзначимо однак, що ситуація першої половини-середини 1990-х років, призводила до маргіналізації вихідців з дуже різних суспільних верств і прошарків населення. Відбувається криза інституцій і цінностей, які вважалися дотепер фундаментальними і "вічними". Про масовидний характер втрати смисложиттєвих орієнтацій свідчить і різке зростання кількості суїцидальних випадків. Саме в цей період харизматичні громади зростають дуже і дуже динамічно. Щось подібне ми знаходимо у описанні американським релігієзнавцем Деніелом Стролом ситуації в Гватемалі. У своїй книзі "Латинська Америка стає протестантською?" він описує нещодавніх сільських мігрантів, які втратили коріння і соціальну опору переїхавши до великого міста. У євангельських громадах вони не просто знайшли, але й самі брали участь у створенні нових інституцій і мереж, що дозволили їм вижити й адаптуватися до нової суспільної і культурної ситуації.

Повертаючись до української ситуації, ми бачимо, що за періодом вибухового зростання харизматичних громад починається стабілізація чисельності їхніх членів, а потім – навіть і деякий їхній відтік відтік. Більшість протестантських пасторів, інтерв'ююваних автором у процесі

роботи над з'ясуванням питання про соціально-політичні орієнтації сучасних протестантів в Україні, відзначають таку наступну тенденцію. На початку 2000-х рр. темпи приросту їхніх громад почали уповільнюватися, а у деяких спільнотах кількість тих, хто вийшов з громад, почав навіть перевищувати число тих, хто до них приєднався. Це відбувається в час, коли пригальмовується багаторічне економічне падіння, на зміну якому приходить скромне, а потім і більш відчутне зростання макроекономічних показників. Минає шок від перетворень у стилі дикого капіталізму і вступає в фазу дорослішання покоління, яке ніколи не жило за інших умов. Як бачимо, відносна економічна і суспільно-політична стабілізація щонайменше співпала у часі з уповільненням зростання пізньопротестантських і, зокрема, харизматичних громад. Для того, щоб більш впевнено відповісти на питання: це часове співпадіння чи реально існуюча кореляція потрібні додаткові серйозні дослідження. Так само додаткові дослідження потрібні для того, щоби з'ясувати, наскільки сталою є тенденція до стабілізації кількості неопротестантських громад, якою в цьому є роль культурного тла, яке в Україні суттєво відрізняється від латиноамериканського, а також якою є роль традиційних Церков, які за цей період намагалися віднайти власну відповідь на виклики часу.

Н.Джугла * (м. Тернопіль)

УКРАЇНСЬКИЙ СХІДНИЙ ОБРЯД ЯК УМОВА РЕЛІГІЙНОГО ЕКУМЕНІЗМУ

Серед численних проблем, з якими зіткнулася незалежна Україна, чи не найважливішою є проблема церковного невлаштування. Духовне, релігійне протистояння, яке протягом півтора десятка років триває в нашій державі, має низку протилежних векторів: а) невизнання УПЦ МП канонічності українських православних громад, які не належать до неї, та її небажання співпрацювати з ними; б) простежуване часом небажання представників українських гілок православ'я (УПЦ КП і УАПЦ) знайти глибше порозуміння ще з однією гілкою Української Церкви – УГКЦ; в) майнові претензії, а також і боротьба за фінансові доходи між різними конфесіями.

* Джугла Надія Василівна – викладач кафедри філософії Тернопільського Національного університету.

Всі ці протилежності ведуть до збереження протистояння в суспільстві, обумовлюють шалений тиск на віруючих, провокування у деяких випадках відкритого протиборства, ворожнечі, які не пробуджують християнської любові між ближніми, а відтак і єдності послідовників Христової віри.

Якщо розглядати діяльність УПЦ КП, УАПЦ та УГКЦ в історичному ракурсі, то поза пошуком доказів кожною своєю канонічністю, необхідно було б звернутись до тих варіантів, які здатні привести до зближення українське духовенство, а заодно й український народ, аби церква стала загально- об'єднуючим фактором українського суспільства.

З часу проголошення незалежності України на її теренах відновлюють свою діяльність національно-орієнтовані церкви, які були прямими спадкоємцями давнього Київського християнства, а з ними відроджуються й ті обряди та традиції, що склалися на українських етнічних землях з далекої доби поширення на них християнства.

Одним із важливих елементів Київського християнства був Візантійсько-Український Східний обряд, який має свою особливу духовність, а його психологічний вияв найкраще відповідає емоційно-психічному стану і характерові нашого народу. Над його дослідженням, переважно в православному вияві, працювали В. Бодак, А. Колодний, О. Саган та інші дослідники. “Український християнський обряд, спільний для українського православ'я й греко-католицизму, часто називають Візантійсько-Українським або Східним. Цим самим засвідчується те, що обряд цей у своїй генезі не є механічним і повним відтворенням якихось чужих обрядових зразків. Він не є ні візантійським, ні латинським, а синтетичним, тобто зовсім новою формою, створеною на основі поєднання певних елементів з інших обрядових типів, але поєднаних у відповідності з національним духом українства, його світобаченням, світовідчуттям, художніми смаками і потребами. Хоч цей обряд і єднає українські християнські традиційні конфесії – православних і греко-католиків, проте в підході до нього вони виявляють певні відмінності” [Колодний А.М. Україна в її релігійних виявах.- Львів, 2005].

На відміну від православних, які розглядають східний обряд лише як успадковану форму вияву релігійності, греко-католики, на переконання професора А. Колодного, підходять до нього ще й як до збереженого й забезпеченого від полонізації і русифікації, наповненого національно-історичною формою культурного здобутку [Там само.- С. 76].

Прийнявши християнство, а заодно і обрядовість за східним

взірцем, український народ доповнював його власними національними традиціями, які вже певний час існували тут у дохристиянському добу. Найчастіше Український Східний обряд витлумачується вітчизняними науковцями як “синтез певних елементів візантійсько-християнського обрядового типу з особливостями національного руху українства, його світобаченням, світовідчуттям, художніми смаками і потребами” [Релігієзнавчий словник.- К., 1996.- С. 349-350]. Саме він був основою Українського Православ'я аж до втрати в козацькі часи Української державності, і саме його вдалося зберегти УГКЦ з моменту її виникнення.

Нерідко вину за теперішній стан справ у церковному житті покладають на Греко-Католицьку Церкву, започатковану підписанням Берестейської унії в 1596 році. Але за тодішніх історичних й політичних обставин це був чи не єдиний вихід із духовного занепаду, а також умова забезпечення збереження Українського Східного обряду (який і був головною умовою Берестейського поєднання) як від зазіхань Московського православ'я з його претензіями на статус “Третього Риму”, так і від польського духовного поневолення, наслідком якого було досить успішне окатоличення української еліти.

Історія знала випадки пошуку шляхів примирення й порозуміння між різними гілками християнства – згадаймо Ліонський (1274 р.) і Флорентійський (1439 р.) собори. Знала вона і пошуки компромісу між двома Українськими церквами, зокрема після Берестейської унії, коли потроху почали вщухати пристрасті й коли постала потреба порозуміння, задля якого митрополити як Української Православної, так і Греко-Католицької Церков намагались виробити спільні підходи в розв'язанні проблем духовного розвитку українців.

Першим етапом розгортання цього процесу був початок XVII ст., коли після довгих років протистояння та взаємних образ “Русь шукала Русь” і коли виникла ідея компромісу, й коли почали простежуватися спроби замирення між двома українськими церквами, що вже готові були розпочати цей діалог. У 20-х роках XVII ст. такі спроби до зближення робили архієпископ Мелетій Смотрицький та польський король Сигізмунд III. У цьому ж напрямі активно працювали Йов Борецький та Йосиф В. Рутський. Православна й католицько-уніатська сторони були запрошені на Сейм у січні 1623 року. Для полагодження непорозуміння була створена окрема комісія, яка запропонувала різні способи примирення, зокрема скликання спільного Собору православних і греко-католиків та обрання патріарха. На жаль, тоді православна сторона відкинула будь-яку думку про поєднання.

Незважаючи на це, Сейм у 1626 році запропонував, щоб обидві сторони з'їхались разом на спільний Собор і обрали патріарха. Місцем Собору було визначено місто Кобрин на Волині. Собор таки відбувся 6 вересня 1626 року, однак православні на нього не з'явилися, тому Собор так і не досяг своєї головної довгоочікуваної мети.

В лютому 1627 року два делегати від митрополита В. Рутського – о. Мелетій Новатій і Рафаїл Корсак. Тоді ж майже всі православні єпископи зібралися на собор у Новогрудку і знову висловилися за єднання з греко-католиками. Рішення мало бути підтверджене на Соборі в Києві у 1628 році. Однак цьому противилися козаки, а православні досить суттєво прислухалися до голосу своєї пастви. Відтак ідея поєднання та створення Українського Патріархату залишалася незреалізованою. Зважаючи на таку неконструктивну й войовничу позицію своїх владик, багато православних прийняли унію чи перейшли в католицизм. Серед них були відомі письменники й громадські та церковні діячі (Мелетій Смотрицький, Касіян Сакович, Кирило Транквіліон-Старовецький та ін.).

Зрештою, продовжити справу примирення запропонували самі православні. Після домовленостей між обома сторонами вирішено було, що офіційне поєднання відбудеться в 1629 р. на спільному синоді у Львові, якому повинні були передувати власні собори, що мали відбутися заздалегідь: в Києві – для православних, у Володимирі – для уніатів. Про добру волю примиритися з православними свідчить лист митрополита В. Рутського до Апостольського нунція. У випадку з'єднання православних із греко-католиками митрополит Й. Рутський готовий був зректися своєї посади митрополита на користь кандидата від православних [Шевців І. Християнська Україна. Вибрані твори.- Київ-Дрогобич, 2003.- С. 171]. Кандидатуру на посаду патріарха він вбачав у особі православного архимандрита Києво-Печерської Лаври Петра Могили.

Проте в процес унійних змагань активно втрутилися треті сили, які сам цей процес бачили дещо іншим. Як зазначає І. Хома, “православна ієрархія і духовенство поставилось прихильно до Синоду, а митрополит Йов Борецький від себе видав універсал, заохочуючи православних на київський собор. Спротивились цьому лише православні шляхтичі і запорізькі козаки” [Хома І. Ідея спільного синоду 1629.- Рим, 1976.- С. 10], які і розпустили православний синод у Києві. Неоднозначною була й позиція Апостольської столиці, зокрема Конгрегації поширення віри, яка проявляла надто вже надмірну нерішучість у питаннях єдності церков. “Виглядає, що перебільшена обережність, мале знання нашого народу, його потреб і завжди щирих намірів на церковному полі, нерішучість,

незнання Сходу, були причинами і перешкодами до того” [Хома І. Ідея спільного синоду 1629.- Рим, 1976.- С. 38].

Таким чином, перші спроби замирити, з’єднати “Русь із Руссю” закінчилися безрезультатно. І тут можна виділити декілька досить важливих моментів:

1. Небажання йти на поєднання православної шляхти та козацтва, які боялися втратити свій вплив на церкву.

2. Вкрай обережна позиція Риму та його представників, які вважали період поєднання передчасним.

А те, що ця невдача згубно позначиться на долі українського народу та його церкви, названі дві сторони до уваги не брали. “З цих проєктів спільного синоду нічого не вийшло із вже відомих перешкод – браку доброї волі православних і довіри з боку Риму для таких прямих переговорів” [Мудрий М. Нарис історії Церкви в Україні.- Рим-Львів, 1995.- С. 200].

Проте, ідея об’єднання української церкви не могла просто так згаснути після перших невдалих спроб. Наступним етапом стала ідея “універсальної унії”. Зокрема, проєкт поєднання, як свідчать джерела, запропонували митрополит Петро Могила та чернігівський воєвода Адам Кисіль. П. Могила з запалом взявся за відновлення занепалої православної церкви.

Суть ідеї П. Могили та А. Кисіля полягала в тому, що було окреслено основні віросповідні розбіжності між Східною і Західною Церквами, які можна подолати, адже подібний прецедент вже мав місце під час Флорентійської унії (1439 р.). Відтак, умовами до воз’єднання мало стати забезпечення збереження непорушним Українського Східного обряду. Щоб підкреслити, що йдеться про воз’єднання, а не про злиття, пропонувалося обрати спільного митрополита Собором українських архієпископів без затвердження Римом. Фактично, цей проєкт згоди міг би стати реальним і принести велику користь українському народу. Враховуючи те, що роз’єднання нації на будь-якій основі шкодить її розвитку, сприяє поглиненню її земель ненажерливими сусідами, Петро Могила прагнув поєднати в Україні “Русь із Руссю”, тобто православних та уніатів, утворити єдиний Київський Патріархат як духовного представника українського народу.

Можна стверджувати, що в цей період історичного розвитку українські церкви дійсно шукали компромісу та порозуміння і ним могли б стати єдиний Київський Патріархат Української церкви, цілком незалежний у справах своєї церкви, та єдиний Східний обряд, що його використовували як православні, так і уніати. “Будучи переконаним, що

з'єднання роз'єднаних церков – це велика і благородна ідея, він (П. Могила – Н. Д.) не побоявся виступити з цим питанням, незважаючи на те, що воно було непопулярне, і що, намагаючись провести його в життя, він потрапляв на великі перешкоди” [Феномен Петра Могилы.- К., 1996.- С. 151]. А перешкоди справді були великі, адже в справу реального об'єднання знову втрутилися ті сили, які не розуміли складнощів ситуації і не хотіли досягнути цього розуміння. “Вплутавшись в церковні справи, козацтво не здобуло ані собі, ані народові ніяких соціальних успіхів, а Польщі було не тяжко поступитись не своїми церковними справами” [Мудрий М. Нарис історії Церкви в Україні.- С. 24].

Ідея церковного єднання не подобалася Москві: і як могла вона перешкождала його здійсненню. До московської політики було залучено окремих православних владик і монахів. Щедро оплачуючи таку діяльність, Москва виставляла “єдиновірство”, “спільну віру”, хоча як такої спільності тут не було. Проте, взявши “провід в українській невов'єднаній церкві”, Москва стала “саме однією з головних причин того, що “Русь з Руссю” не об'єдналися” [Шевців І. Християнська Україна.- С. 173].

Таким чином, ідея об'єднання українських церков та створення єдиного Київського Патріархату зазнала поразки і на деякий час залишилася забутою. Цьому сприяли також драматичні історичні події, які розгорталися на теренах України, зокрема козацькі війни та Руїна, які невдовзі призвели до насильницького поглинання Московською церквою Православної Української (1686), до перегляду церковних книг, нищення традицій киеворуського християнства, впровадження ідей віронетерпимості та меншовартості українців.

Повернення до ідей міжцерковного діалогу відбулося на початку ХХ століття завдяки зусиллям митрополита Греко-Католицького Церкви Андрея Шептицького. Виходячи з того, що українців, як православних так і греко-католиків, більше об'єднує, аніж роз'єднує, митрополит багато працював над цією проблемою.

До цього слід додати, що саме Східний обряд, який мав місце і в православних, і в греко-католиків, знову міг стати реальним об'єднувачим фактором. Задля чистоти Українського Східного обряду митрополит розпочав важливу справу – перегляд церковних книг з тим, щоб усунути ті латинські запозичення, які поступово з'явилися в обрядовій практиці. Тому, розпочинаючи важку працю над воз'єднанням церков, ієрархія Греко-Католицької Церкви виявляла бажання йти на зближення і готова була до поступок у вирішенні спірних проблем, що виникали в ході цього процесу.

Великою мірою цьому сприяв і автокефальний рух Українського Православ'я, що зародився на початку 20-х років минулого століття, розрив його діячів із РПЦ. А. Шептицький вважав, що наступив той час, коли можна розпочати реальний процес об'єднання церков. Він пише серію листів, звернень з відповідними пропозиціями до православного керівництва та світських осіб. Митрополит вважає, що “необхідно позбутися усього того, що довгий час роз'єднувало українців, і повернутись до релігійної єдності, адже вона видасться тим більше можливою, що нас ділять і роз'єднують не більш особисті справи, що перед дуже давніми віками розділили наших предків, нас ділять суперечності між греками і латинниками, нас ділять традиції перейняті від грецької та московської церкви. І не бачу, щоб хто-небудь із нас, архієреїв різних українських віросповідань, міг дбати про те, щоб піддержувати церковні роздори” [митрополит Андрей Шептицький: життя і діяльність. Церква і Церковна єдність. Документи і матеріали 1899-1944.- Т. 1.- Львів, 1995.- С. 400].

Звичайно, зважаючи на трагічні обставини світової війни, яка продовжувала палати передусім у Європі, період, про який йдеться, був не дуже сприятливим до вирішення зазначених питань, але сам факт повернення до цієї важливої проблеми був дуже важливим. Вважаючи, що поділ української церкви був не вигідний і небезпечний для всього українського народу, А. Шептицький виносив неодноразово це питання на розгляд Архієпархіальних соборів протягом 1940-1943 рр. Він намагався донести думку, що поділ народу, а також уміле маніпулювання цим фактом найближчими сусідами, робили українців “чужими для нашого обряду, народності й віри” [Митрополит Андрей Шептицький: життя і діяльність.- С. 338]. Дбаючи про чистоту Східного обряду, А. Шептицький у своєму листуванні з митрополитом Іларіоном (Огієнком) звертається до нього з проханням активніше використовувати в богослужіннях українську мову, позбутися запозичень від Московської церкви, що й досі є актуальною проблемою в Українському православ'ї: “Надіюсь, що Вашому Високопреосвященству Бог дасть ту велику благодать, що зможете Українську Церкву очистити з тих усіх наук противних вірі і неканонічних, шкідливих, накинених неволею установ чи законів, а може, передусім, з тієї чисто московської нетерпимості, яка рідного брата зненавидить, коли інакше думає, з тієї тісноти і браку християнського широкого духа, яким відзначилося московське православ'я” [Там само.- С. 289].

У цей час знову викристалізовується ідея Київського Патріархату, очолити який, на думку А. Шептицького, має обов'язково представник

Православної Церкви. У своєму “Листі до православної інтелігенції у справі порозуміння й поєднання українських Церков” (3 березня 1942 року) він заявив про свою готовність зректися своєї митрополичої посади на користь київського митрополита чи патріарха [Шевців І. Християнська Україна.- С. 171]. Обидва митрополити сподівалися, що наступить той час, коли “Українська Православна Церква, позбавлена чужих їй московських привнесень, і Церква Греко-католицька, очищена від чужих нам латинських добавок, обидві Українські Церкви ці наблизяться одна до однієї, як дві рідні сестри” [Цит. за: Колодний А.М. Україна в її релігійних виявах.- С. 399].

Повернення до церковної єдності у 30-40-х роках ХХ ст. перш за все посилювало відчуття патріотизму, єдності всього українського народу, як в межах однієї держави, так і в межах однієї церкви. Невідомо, як би розвивалися справи єднання після закінчення війни, але Львівський псевдо собор (1946 р.) на довгий історичний період перервав ці об’єднавчі змагання, а Українська Церква в діаспорі не могла виступати від імені всього українського народу.

Повернення до питання єдності українських церков на основі спільного Київського Патріархату та спільного обряду з новою силою прозвучало на II сесії II Ватиканського собору восени 1963 року, коли митрополит Греко-Католицької Церкви Йосиф Сліпий висловив прохання: “Піднести Києво-Галицьку митрополію і всієї Русі до патріархальної гідності” [Заповіт Патріарха Йосипа Сліпого.- Львів, Б. р.- 55 с].

Цьому сприяло прийняття Кодексу канонів Східних церков” (кан. 39-41), де було проголошено про важливість та необхідність збереження східного обряду, що міг би стати тією об’єднавчою силою, якої українцям так бракує. Важливим у цьому плані є визнання II Ватиканським собором того факту, що в Східній Церкві Патріархати – це завершення організаційної структури-побудови тих церков у межах національних або обрядових: “Патріарх же східний – це єпископ, якому належить правосуддя щодо всіх єпископів, не виключаючи й митрополитів, клиру і народу своєї території або обряду... Тому ж що патріархальна інституція в Східних церквах є традиційною формою управи, Святий і Вселенський Собор бажає, щоб, де цього зайде потреба, були встановлені нові патріархати...” [Документи Другого Ватиканського Собору: Конституції, декрети, декларації.- Львів, 1996.- С. 175-177].

Собор прийняв ряд детальніших рішень щодо Східного обряду, зазначаючи, зокрема, що “Східних Церков установи, літургійні обряди, церковне передання та правопорядок християнського життя, Католицька

Церква високо цінує... Ці помісні Церкви, так Сходу як і Заходу ... частинно відрізняються між собою так званими обрядами, тобто літургією, церковним правопорядком та духовною спадщиною”, тому “хрищені кожної некатолицької Церкви чи громади ... нехай по всьому світі держаться свого обряду, його плекають та по силах дотримуються... Тому Священний Собор не тільки належно оцінює та справедливо похваляє цю церковну й духовну спадщину, але також твердо вважає її за спадщину цілої Церкви Христової. Тому й торжественно заявляє: Східні, так як і Західні Церкви мають право й обов’язок радитися своїм окремим правопорядком як таким, що допорукається шани достойною старанністю, є відповідніший звичаям своїх вірних та виглядає відповідніший для забезпечення добра душ” [Там само.– С. 175-177].

Після проголошення незалежності нашої держави розділення українців за релігійною приналежністю стало вкрай небезпечним не тільки з погляду державотворчих процесів, а й розвитку для релігійно-духовного життя. Як зазначає А. Пашук, “такі реалії не можна не усвідомлювати в умовах становлення Української держави та утвердження самостійності України. Єдність Церкви як Української – головний фундамент консолідації національного духовного ества українського народу” [Пашук А. Українська церква і незалежність України.- Львів, 2003.- С. 353].

Тому повернення в наші дні до питання єдності українських церков є дуже актуальним. Реальним об’єднанням перш за все може і має стати об’єднання УПЦ КП і УАПЦ, адже різниці обрядової чи догматичної між ними не існує, тим більше, що кожна з них заявляє про своє продовження християнської української традиції. Це могло б також досить позитивно вплинути на становище Української церкви в діаспорі, яка наразі шукає порозуміння з Константинопольським патріархом. Створення єдиного Українського Патріархату спричинить до уніфікації, поєднання в одно всіх українських митрополій та екзархатів під проводом одного пастиря – Українського патріарха, а це зрештою призведе до закріплення однієї судовласті й дисципліни всередині церкви, призведе до обрядової й мовної одноманітності, цементує в одно ієрархів і мирян.

А вже другим етапом мала б стати реальна праця над об’єднанням між Українською Православною Київською традиції та Українською Греко-Католицькою Церквами, які виступають як національні церковні спільноти. Окремий Український Патріархат раз і назавжди відгородить нашу Церкву від Москви та її претензій на вертати нас на своє московське “благочестіє”, відверне московські претензії утримати нас у своїй орбіті впливів так званого “Третього Риму”, поверне

Україні втрачену на користь Москви місію на Сході Європи – бути носієм правдивого православ'я.

Вести мову про УПЦ МП тут недоцільно. Позиція цієї церкви на сучасному етапі, її активне втручання в українську політику, постійна дискредитація УПЦ КП, робить неможливою думку щодо її участі в екуменічному діалозі. Тим більше, що провід цієї церкви, постійно заявляючи, що УПЦ КП є “неканонічною”, активно втручається у внутрішнє життя українських конфесій, розповсюджує агітаційну літературу антиукраїнського спрямування, і при цьому забуває, що саме вона є складовою частиною Московського Патріархату, а тому не може виступати єдиним виразником православних українців, як і те, що акт поглинання 1686 року з погляду канонічного права є неправомірним.

На думку А. Колодного, “слід відрізнати Православ'я України від Українського православ'я. Відомо, що Російська Православна Церква, структурною одиницею якої нині є наша УПЦ МП, певною мірою нині постає політизованою релігійною інституцією Російської Федерації” [Колодний А.М. Україна в її релігійних виявах.- С. 205].

Предметом екуменічного діалогу між УПЦ КП, УАПЦ та УГКЦ може стати єдиний Український Східний обряд та бажання створити Єдину Помісну Українську Церкву, яка мала б свій Київський патріархат, що здатний стати центром Східного християнства. Адже ці національно зорієнтовані конфесії об'єднує спільний обряд, національно-побутові та культові традиції, що сягають корінням ще первісних часів Київського християнства. Проте Східний обряд – це не лише культова система, сформована на ґрунті Сходу, але й той “своєрідно витлумачений містичний зміст Божого Об'явлення, який знаходить свій глибокий вияв у літургійному способі Боговшанування. Він є насамперед своєрідним християнським світоглядом, створеним протягом століть у відповідних формах прославлення Всевишнього... Східний Візантійсько-Український обряд є історично зумовленим поєднанням християнського віровчення і традиційної культури нашого народу, таким поєднанням, що виступає в ролі форми вияву його національної духовності” [Там само.– С. 77].

Така перспектива можлива, але задля цього необхідна плідна співпраця ієрархів УПЦ КП, УАПЦ і УГКЦ, щире розуміння ними глибинних потреб віруючих, взаємне невтручання в церковні справи сторін, які несуть іншу духовну ідеологію. Лише за такої співпраці в Україні знову може постати єдина національна церква в складі єдиного Київського Патріархату, яка спроможна буде стати впливовим виразником духовних прагнень українців.

ФОРМУВАННЯ ТА ОСНОВНІ НАПРЯМКИ ДІЯЛЬНОСТІ РЕЛІГІЙНОЇ МІСІЇ РКЦ „КАРІТАС-СПЕС” В УКРАЇНІ

Актуальність теми зумовлена необхідністю вивчення сучасних релігійних процесів в Україні, оскільки політика державно-церковних відносин значною мірою потребує вивірення й вироблення більш ефективних їхніх моделей на основі загальноєвропейської практики. Крім того, соціальна спрямованість Римо-Католицької Церкви (далі РКЦ) спонукає до роздумів про роль та місце православ'я у сучасному світі, про доцільність збереження його консервативних традиціоналістських засад. У цьому контексті досвід місіонерської діяльності РКЦ має не тільки науково-пізнавальне, але й виразно практичне значення.

Варто зауважити, що більшість праць сучасних українських дослідників лише частково розкривають це питання. Цей аспект ними висвітлюється, як правило, сумісно з місіонерською діяльністю інших християнських конфесій, не виокремлюючи при цьому розгляді РКЦ (Див. праці: В. Єленського, Н. Адамович, Л. Филипович, О. Сагана, О.Недавної та ін.).

Таким чином, написання статті базувалося, насамперед, на основі видань та матеріалів, представлених самою РКЦ в Україні. Зокрема, в Інтернет-виданні Місіонерської релігійної організації „Caritas-Spes” детально подаються напрямки діяльності, соціальні проекти та частково процес формування зазначеної місії на території України. Певну інформацію містять також статті ксьондзів та проповідників католицизму, надруковані в релігійно-суспільному виданні РКЦ Луцької дієцезії „Воля з Волині”, виданні Вищого Інституту релігійних наук св. Т.Аквінського „Парафіяльна газета”, журналах „Колегія”, „Сопричастя” та ін.

У зв'язку з тим, що з кожним роком „Карітас-Спес” здійснює все більше нових проектів (дана організація на сьогоднішній день має понад 30 своїх центрів у 12 областях України, то виникає потреба проаналізувати її роботу, показати динаміку розвитку та форми прояву РКЦ в суспільному житті нашої держави.

* Ворон Оксана Петрівна – аспірантка Рівненського державного гуманітарного університету.

Тому завдання статті полягає у спробі висвітлити основні напрямки харитативної діяльності „Карітас-Спес” в Україні за останні роки та коротко показати процес становлення вище згаданої організації.

Початок благодійницької діяльності „Карітас-Спес” сягає 1988-1989-х років, коли спонтанно й спорадично в Україну ввозилась та роздавалась гуманітарна допомога. До її надходжень багато сил доклав о. Юрій Нагорний, який фактично і став засновником даної організації. Керуючись тим, що в ті роки в Україні було багато різних громадських та релігійних організацій з найменуванням „Карітас”, засновники вирішили від самого початку називати свою Місію „Карітас-Спес”, аби їх не плутали з іншими „нерелігійними карітасами” [Допомога „Карітасу” – для виховання людини, а не помноження жебраків. // http://www.public.ua.net/~kairos/pages/pg_inreuiu/Karitas.htm].

Так у 1990р. священником було зареєстровано громадську організацію „Карітас-Спес”, що в перекладі з латинської означає любов та надія. Створена організація не була на той час, ані церковною, ані релігійною, оскільки не було ще відновлено структуру Римо-Католицької Церкви в Україні. Офіційне визнання та схвалення благодійницької діяльності „Карітас-Спес” Церквою відбулося в 1991 році. Перша спроба зробити щось централізовано була в 1992 році, коли відповідальним за „Карітас” РКЦ призначили єпископа Житомирської єпархії Яна Пурвінського (тепер Київсько-Житомирський ординарій. – О.Ворон). На той час було прийнято рішення реєструвати „Карітас” як релігійні організації, підпорядковані і підзвітні єпископам. Незважаючи на всі труднощі і проблеми, харитативна робота розвивалася на базі парафіяльних „Карітасів” під контролем настоятелів, а всім „Карітасом” керував о. Юрій Нагорний, який доклав багато зусиль для розвитку його діяльності, активно співпрацюючи з „Карітас” Австрії, Франції, Нідерландів та деяких інших країн. Реєстрація організації „Карітас-Спес” дала можливість відкрити дорогу першим гуманітарним вантажам, які почали надходити до України й розподілялися цією організацією.

З 1995 року розпочалась перереєстрація всіх бюро „Карітас” з громадських на релігійні. В травні 1995р. Конференцією єпископату Римо-Католицької Церкви в Україні було засновано (як Релігійну Місію) „Карітас-Спес” та зареєстровано згодом 24 вересня 1996 року Державним Комітетом у справах релігій. Відповідальним (керівником) за Місію призначили єпископа Станіслава Широкоградюка. З того часу її офіційна назва Релігійна Місія „Карітас-Спес” РКЦ в Україні». З 1999р. зазначена Місія стала членом „Карітас-Європа” та „Карітас-Інтернаціоналіс”.

Після офіційної реєстрації Релігійна Місія „Карітас-Спес” наштовхнулася на нові перешкоди у здійсненні свого покликання. Так, у 1996 році законодавство України зробило практично неможливим отримання гуманітарної допомоги з-за кордону. Через законодавчі акти активність оздоровлення дітей за межами України значно зменшилася. Тільки деякі невеликі групи дітей, які постраждали внаслідок аварії на ЧАЕС, вдавалося відправляти на оздоровлення за кордон і паралельно здійснювати оздоровлення в самій Україні, наймаючи санаторії та будинки відпочинку. Такі старання були оцінені Папою Римським Бенедиктом XVI у зверненні, присвяченому 20-ій річниці Чорнобильської трагедії: „З цієї нагоди відчуваю обов’язок виразити глибоку підтримку родинам, асоціаціям, світським урядам і християнським спільнотам, які протягом цих років спричинилися до розміщення і лікування дорослих, а в особливий спосіб – дітей, вражених наслідками цієї болісної події. Ми в черговий раз молимося за жертви, кількість яких прийняла такі великі масштаби, і за тих, хто носить на своєму тілі ці знаки” [Чорнобильська трагедія. Слова Папи Римського Бенедикта XVI з нагоди 20-ої річниці Чорнобильської трагедії // <http://www.catholicmedia.org.ua>].

Однак, незважаючи на згадані перешкоди, завдяки допомозі добродійних організацій, переважно закордонних, зокрема таких як: „Карітас” Німеччини, Австрії, Франції, а також католицькій організації „Renovabis”, активність допомоги римо-католиків в Україні зростала. Зауважимо, що з подібними труднощами стикалися практично всі релігійні організації. Справа в тому, що тривалий час в суспільстві нав’язувалось переконання в „досконалості” державної системи Радянського Союзу, громадяни якого не потребували жодної допомоги, а будь-які дії з боку Місій розцінювались як підрив авторитету „передової” держави. Через те й склалося так, що: харитативну діяльність, яка є серцевиною соціальної значущості Церкви, було цілковито заборонено. „Тому з падінням комунізму, – зазначає М. Мартинович, – Церква в деякому сенсі повинна була почати все з початку” [Мартинович М. До проблеми релігійної свободи в Україні: місцеві церкви і закордонні місіонери // Сучасність.- 1997.- №2.- С. 66]. Посилаючись на слова В. Климова з цього приводу, варто зазначити, що навіть „ще донедавна державою... вважалося, що справа церковного добродійництва та милосердя є зайвою, оскільки державні органи самі справляться з подібною місією і своєю діяльністю у сфері охорони здоров’я, роботою з соціально незахищеними верствами населення тощо доведуть непотрібність втручання у ці проблеми ще когось окрім державних структур” [Церква і політика: від президентських виборів 2004 року до

парламентських виборів 2006 року.// Матеріали Круглого столу 17 -18 лютого 2005 року/ Упорядники А.Колодний та Л.Филипович.- К., 2005.- С.123].

З огляду на те, що „Карітас-Спес” є не державною, а релігійною (католицькою) організацією, у поліконфесійній (з переважаючою кількістю вірних Православної церкви) державі, вона не концентрується лише на своїх одновірцях, як це, наприклад, роблять єврейські добротинні організації. При наданні допомоги „Карітас-Спес Україна” не робить жодних обмежень ані з огляду на етнічність чи національність потребуючого, ані на його релігійну приналежність. За словами працівників Місії, все залежить лише від того, чи знаходиться людина в стані матеріальної або ж духовної потреби.

Зокрема, на офіційному Інтернет-сайті Релігійної Місії „Карітас-Спес” визначаються наступні принципи (цінності), якими члени організації керуються при наданні допомоги: духовність (всі проекти організації націлені на духовний розвиток людини, матеріальна допомога має забезпечити лише задоволення необхідних потреб); почуття власної гідності (суспільство не повинно ігнорувати знедолених, а сприймати їх як людей, що потребують допомоги); рівність.

Робота Місії здійснюється не лише за підтримки закордонних служб фінансування, діяльність яких припиняється (про що йтиметься далі), а передусім завдяки власним зусиллям та бажанні. „У своїй діяльності, – зазначає єпископ С. Широкоградюк, – ми спираємося на соціальне вчення Католицької Церкви, на авторитет Святішого Отця, який щоразу наголошує на потребі розвитку харитативної праці, сприянні солідарності багатих і бідних... Ми повинні бути Церквою, яка виходить на зустріч людині, її потребам” [Допомога „Карітасу” – для виховання людини, а не помноження жебраків.// http://www.public.ua.net/~kairos/pages/pg_inreviu/Karitas..htm].

Спектр діяльності „Карітас-Спес” в Україні є дуже широким. Зокрема, волонтерами та сестрами-монахинями РКЦ здійснюється ряд проектів, які допомагають державі у подоланні таких суспільних проблем, як ВІЛ та СНІД, дитяча безпритульність, дитяче сирітство, торгівля людьми, малозабезпеченість (бідність) та ін.

В період з 25 по 29 жовтня 2005 року в м. Бердянську, Запорізької області в Центрі „Quo Vadis” (харитативний центр „Карітас-Спес Бердянськ”) відбувся семінар для священників та сестер-монахинь Харківсько-Запорізької дієцезії на тему: ”Медико-психологічні та соціальні аспекти ВІЛ/СНІД”. Цей семінар провадився в рамках проекту „Просвіта та збільшення обізнаності про проблему ВІЛ/СНІД”

(„HIV/AIDS Education and Awareness”), що реалізується за підтримки „Карітас” Німеччини та є частиною всеукраїнської програми „Карітас-Спес” із запобігання поширенню ВІЛ/СНІД та допомоги людям, що живуть з цією проблемою. Семінар проводили представники Благодійного Фонду „Логос” (м.Миколаїв). Цей Фонд має багатолітній досвід роботи в галузі профілактики захворювання на цю невиліковну хворобу, а його співробітники є дипломованими спеціалістами у галузі психології, медицини тощо. Під час семінару розглядалися як загальні питання ВІЛ/СНІД (що собою являє інфекція імунodefіциту людини та подальша хвороба, та які є шляхи інфікування, якими шляхами ВІЛ не передається; методологія профілактики ВІЛ/СНІД тощо), так і особливості соціальної та психологічної реабілітації й ресоціалізації ВІЛ-інфікованих і хворих на СНІД. Потреба в такому семінарі була зумовлена, передусім, шаленим ростом кількості інфікованих серед молоді та дітей. За даними Українського центру профілактики та боротьби зі СНІДом, з 1987 по 2003 рік у країні офіційно зареєстровано 57,14 тис. носіїв ВІЛ, з яких 5 233 є діти. На СНІД за цей час занедужало 4,96 тис. дорослих і 170 дітей, а померло від цієї хвороби 2,8 тис. дорослих і 95 дітей. Причому найгіршим є те, що 80% уражених – люди віком до 30 років. Реалізація у подальшому цього проекту вимагала профілактичної просвіти, медичної та психологічної допомоги, соціальної підтримки. Тому мета даного проекту полягала в наступному: проведенні інформаційної роботи з дітьми та молоддю; поширення інформаційних матеріалів серед молодого покоління; організація проведення семінарів-тренінгів для священиків, співробітників „Карітас-Спес”; створення центрів по наданню інформації з ВІЛ/СНІДу з активним залученням до інформативної роботи волонтерів.

Зважаючи на те, що сфера діяльності „Карітас-Спес” постійно розширюється, постає проблема пошуку і залучення волонтерів та працівників Місії. Особлива увага при цьому надається волонтерству. Перебудовуючись на дещо новий формат допомоги (допомога порадою, співчуттям), „Карітас-Спес” прагне розширити свою діяльність саме завдяки молоді, виховуючи у неї безкорисливе служіння потребуючому. У папському листі „*Novo millennio sneunte*” зазначається: „Сьогодні потрібна нова „уява милосердя”, проявом якої буде не стільки і не лише результат допомоги, а вміння бути ближнім для страждаючої людини, бути солідарним з нею так, щоб жести допомоги не відчувалися як принижуюча милостиня, а як засвідчило свідectво братерської спільності благ” [Остерва-Чекай М. Милосердя зобов’язує // Воляння з Волині.- 2005.- №6 (67).- С. 20].

Паралельно із допомогою чернечих орденів, які залучаються до роботи, свій внесок в діяльність роюоти «Карітас–Спес» робить і Вищий Інститут Релігійних наук св. Т.Аквінського. На початку 1990-х років, коли цей заклад був ще коледжем, його декан наголошував: „Нам треба підготувати працівників для „Карітасу”, тобто, щоб ці люди мали богословську освіту і в той же час були підготовлені до діяльності милосердя” [Поки що коледж. А далі? (З деканом Київського Коледжу Католицької теології св. Т.Аквінського розмовляла Г..Барановська) // Колегія.- 1994.- №1.- С.109].

Певний час організація „Карітас–Спес” надавала інформацію з питань працевлаштування за кордоном та здійснювала консультації з цього питання або ж направляла до організацій, які займаються виняткові питаннями праці за кордоном та вирішують пов’язані з таким працевлаштуванням проблеми. Потреба у створенні такого органу була пов’язана із станом великої кількості молодих людей, що постраждали від нечесних роботодавців за кордоном, а також із проблемою торгівлі людьми. Але, на жаль, ця діяльність проводилася лише до 2005 року в м. Луцьку. На сьогоднішній день, у зв’язку із браком коштів, така практика припинена.

Залежно від регіонального розташування кожного окремого осередку „Карітас–Спес” реалізує специфічні види проектів (місцеві), зорієнтовані на вирішувати проблем саме цього регіону. Зокрема, в Дрогобичі проводиться соціальна та юридична допомога біженцями, в Мукачево – організовано Католицький Ліцей, де навчаються діти із Закарпаття (разом 65 осіб). У Києві функціонує гуртожиток для студентської молоді, який був відкритий у вересні 2004 року за допомогою німецької благодійної організації „Renovabis”. Такі гуртожитки діють також в Мукачево та Ужгороді. Для уточнення і кращого розуміння ролі організації „Renovabis” зазначимо, що це – акція німецьких мирян-католиків, що створена для обміну благами і дарами між ними та мирянами з країн Східної та Центральної Європи. Вона є своєрідною формою міжнародної солідарності. За словами працівника цієї організації, голови загального об’єднання мирян-католиків Австрії д-ра Георга Копецького, проекти, які фінансуються організацією, мають не лише харитативну спрямованість, а й направлені на освіту священників та мирян, котрі причетні до роботи в Україні [API-інтерв’ю //Агенція релігійної інформації.- 1996.- №4 (119).- С. 11-12].

„Карітас–Спес” активно проводить роботу й у напрямку допомоги бідним та самотнім людям похилого віку. Так, 14-16 вересня 2005 року в Одесі, у монастирі отців-паллотинів (Товариство

Католицького Апостольства), відбувся навчально-практичний семінар для працівників „Карітас-Спес”, які задіяні в проєкті „Опіка на дому”, що здійснювався за підтримки Німецького „Карітасу” (Deutscher Caritasverband). Проєкт реалізується в Києві, Одесі, Стрию, Запоріжжі, Бердянську, Кам'янці-Подільському. Кількість людей похилого віку, якими опікувались „карітасовці” у різних містах, була різною. За даними Інтернет-сайту Релігійної Місії „Карітас-Спес”, Соціально-Пасторський центр ім. Івана Павла II (Київ) під постійною опікою на дому має 50 осіб. За минулий рік ними було надано допомогу (одяг, взуття, ліки, послуги перукаря та юриста) приблизно трьом тисячам потребуючих. У Бердичеві згідно проєкту, задіяними було 2 співробітники „Карітас-Спес-Бердичів” та 4 волонтери. Відповідно допомогу в 2005 році отримувало 35 особи: 23 людини – одинокі, хворі люди похилого віку; 7 осіб – люди, що мають рідних, але перебувають у важкому стані; 5 осіб – важкохворі та прикуті до ліжка.

З метою допомоги зазначеній категорії людей було також організовано роботу двох будинків для людей похилого віку, в яких працівники „Карітас-Спес” опікуються та доглядають мешканців цих будинків. Крім осіб похилого віку, там також проживають люди з обмеженими можливостями. При центрі „Карітас-Спес Городок” існує та утримується Будинок Милосердя для самотніх, недієздатних, хворих людей, де кількісно переважають особи похилого віку. На сьогоднішній день в Будинку Милосердя проживає 43 особи. Всі підопічні мають постійну опіку, триразове харчування, щоденний медичний догляд. Збудовано будинок стараннями отця Владислава Ванагса. Пізніше добудовано ще один будинок за підтримки західних благодійних організацій „Карітас-Польща”, „Renovabis”, „Kirche in Not”. Незважаючи на те, що на сьогодні існує величезний попит на вказані Будинки Милосердя, туди передусім приймаються самотні особи, які позбавлені будь-якої опіки людей. Завдяки сучасно обладнаній кухні паралельно існує практика видачі безкоштовних гарячих обідів для пенсіонерів з смт. Городок, що не проживають у будинку. Безкоштовні обіди надаються також дітям-сиротам та дітям з малозабезпечених сімей.

Для людей, яким офіційна медицина недоступна (безпритульні, багатодітні, одинокі пенсіонери) надана медична допомога. Медичну допомогу та медикаменти отримують також парафіяни і будь-яка особа, за словами „карітасовців”, яка до них звертається. Допомога проводиться у формі фінансування операцій, лікування за кордоном (Польща, м.Ополе), надання безкоштовних ліків, створення реабілітаційних центрів

(лікарські кабінети), консультацій, наданні інвалідних візків, відвідування хворих у лікарні тощо.

Однак найбільше проектів „Карітас-Спес” в Україні направлено на допомогу дітям, які є найменш захищеними і слабкими перед існуючою реальністю. Серед них, зокрема, діти таких категорій: діти-інваліди, сироти, діти з багатодітних та малозабезпечених родин, а також „діти вулиці”. Допомога дітям вище названих категорій надається передусім у формі соціальної допомоги. Особливе місце при цьому відведене хворим дітям, які потребують не стільки матеріальної, як моральної підтримки. В своєму Посланні з нагоди II Всесвітнього дня хворих покійний Папа Іван Павло II наголошував: „... допомагайте і служіть хворим, а також всім, хто страждає, передусім шануючи їхню людську гідність, а очима віри визнаючи в них присутність Ісуса, що терпить. Стережіться байдужості, яка може стати наслідком звички. Щоденно пам’ятайте обов’язок бути братами і сестрами для всіх без винятку; до незамінного внеску вашого професіоналізму, об’єднаного з відповідними структурами, додайте „серце”, адже лише йому під силу зробити вашу працю гуманною (пор. Salvifici doloris, 29)” [Послання Папи Йоана Павла II З Нагоди II Всесвітнього дня хворих // Колегія.- 1994.- № 1.- С. 126]. Зокрема, в м. Бар діє проект „Допомога дітям інвалідам”. Він охоплює постійною опікою 50 осіб віком від 7 до 17 років. Проект діє від 2000 року. Регулярні зустрічі „У колі друзів”, шахові та шашкові турніри, перегляд відеофільмів, лялькові вистави, організація екскурсій, відвідування дітей обмежених у пересуванні, надання гуманітарної допомоги – ось основні напрямки роботи в рамках даного проекту. У реалізації проекту допомагають волонтери, методисти і гуртківці загону „Милосердя”, Центру позашкільної роботи з дітьми та підлітками районного відділу освіти, РКП св.Анни. Створено також у м.Виноградово знаходиться Будинок для дітей-інвалідів ім. Св. Терези. Тут забезпечуються умови для відновлення здоров’я, соціальної адаптації, професійної орієнтації дітей, що мають органічні та функціональні захворювання внутрішніх органів та систем, або вади психофізичного розвитку. Щорічно послугами Центру користується близько 80 дітей-інвалідів. Функціонування проходить за допомогою

Фонду Францисканської Місії на Закарпатті та Franziskaner fur Mittel und Osteuropa, Wien, а також частково з допомогою держави (придбання палива для перевезення дітей).

При розкритті проблеми професійної орієнтації дітей вище згаданої категорії варто зупинитися і на розгляді діяльності школи „Надія”. Ця школа створювалася як спеціальний навчальний заклад для

дітей інвалідів, хворих на церебральний параліч, котрі не мають можливості відвідувати інші навчальні заклади. Навчальний процес школи „Надія” здійснюється за двома формами – стаціонарною і гувернантською. При стаціонарній формі навчання батьки приводять дітей-інвалідів до школи, де вони перебувають повний робочий день і навіть у нічний час, якщо цього бажають батьки. Що стосується гувернантського підрозділу, а це більша частина дітей школи, то за такої форми вчителі молодших класів і спеціалісти-дефектологи відвідують дітей вдома і проводять заняття індивідуально в домашніх умовах. Серед основних напрямків діяльності школи варто назвати перш за все освітній — надання дітям можливості отримати освіту в рамках вимог державних стандартів. Другий важливий напрямок стосується соціальної реабілітації дітей, пристосування їх до життя в позашкільний період. І, нарешті, третій блок— медична реабілітація дітей. Торкаючись цієї проблеми, директор школи наголошує: „Як це не дивно, але діти-інваліди взагалі залишились без медичного обслуговування і тільки тому, що держава виявилась не в змозі надати нашій школі ставки медичних працівників” [Школа „Надія” // Колегія.- 1994.- №1.- С.129]. Варто визнати, що дуже часто неврегульованість питань захисту інвалідів у законодавстві нашої держави полишає таких людей осторонь, не надаючи їм жодних шансів „на виживання”. І саме тут доречно згадати слова Папи Івана Павла II: „Було б річчю вкрай негідною ані людини, ані людського суспільства, якби до громадського життя допускалися лише винятково здорові люди, адже в такий спосіб ми отримали б небезпечну форму дискримінації слабих і хворих сильними і здоровими... Важливе завдання стоїть в цьому аспекті перед державою, бо рівень її цивілізованості вимірюється повагою, якою вона оточує своїх найслабших громадян” [Єзеницький Войцех. Місце та роль інвалідів у суспільстві // Колегія.- 1994.- №1.- С.120].

Тривалий час робота з дітьми-інвалідами не мала спонсорської підтримки, їх фінансувала тільки держава, чого звичайно було замало. Але з часом допомога почала надходити від католицьких організацій. Так, через „Карітас-Сепс” надавалась гуманітарна допомога, час від часу влаштовувалися різні свята. Нині допомога з боку Римо-Католицької церкви стала розвиненою завдяки Фонду, організованому єпископом Яном Пурвінським.

Також Релігійна Місія „Карітас-Спес” Римо-Католицької церкви надала допомогу на суму 2980 грн. дитячим відділенням Волинської обласної психіатричної лікарні та туберкульозного об’єднання, територіальному центру з обслуговування інвалідів та людей похилого

віку в м. Староконстянтинів Хмельницької обл. [У Державному Комітеті у Справах Релігій // Людина і світ.- 2004.- №4.- С.38].

У зв'язку з тим, що держава не достатньо забезпечує потреби дитсадків, „карітасовці” надають свої кошти на підтримку роботи таких закладів, взявши над ними шефство. За даними Інтернет-сайту аналізованої Місії в Закарпатській області, „Карітас-Спес-Мукачево” взяло шефство та активно опікується цілим рядом дитсадків: с. Кобилецька Поляна (Рахівський р-н.)– 20 дітей; смт. Великий Бичків (Рахівський р-н.) – 28 дітей; смт. Солотвино (Тячівський р-н.) – 48 дітей; смт. Буштино (Тячівський р-н.) –45 дітей; с. Королево (Виноградівський р-н.) –25 дітей; с. Фанчикове (Виноградівський р-н.) – 25 дітей; м. Виноградово – 50 дітей; с. Клинове (Виноградівський р-н.)–20 дітей. Останній дитсадок відрізняється від інших тим, що є державним закладом, де держава фінансує зарплату та комунальні послуги, а на „Карітас-Спес” покладено лише забезпечення харчуванням. В усіх дитсадках такого типу виховання дітей проводиться, зрозуміло, в релігійному дусі. Підтримує „карітасовців” в організації роботи таких дитсадків Фонд Францисканської Місії на Закарпатті та Franziskaner fur Mittel und Osteuropa, Wien.

Поряд з цим „Карітас-Спес” займається організацією дитячих будинків сімейного типу, в яких постійно проживають діти-сироти та діти, позбавлені батьківської опіки. За словами голови „Карітас-Спес” єпископа Станіслава Ширококорядюка, „сьогоднішній пріоритет – це робота з дітьми-сиротами. І якщо за рік через „карітасівські” табори відпочинку проходить 2700 дітей, а 15 сиріт користуються нашою повною опікою, – це вже конкретні результати нашої праці” [Допомога „Карітасу” – для виховання людини, а не помноження жебраків.// http://www.public.ua.net/~kairos/pages/pg_inreviu/Karitas..htm].

Вихованням дітей займаються сестри-монахині та спеціально підготовлені вихователі. В будинках діти проживають постійно до повноліття, навчаються в загальноосвітніх школах, відвідують дитячі садки, отримують добре виховання, а найголовніше – отримують любов, якої не мали або були позбавлені, навіть маючи батьків [Дитячі будинки.// <http://www..caritas-spes.org.ua/proekts..htm#2>].

Одним із таких закладів є „Дім св.Йосипа” для дітей-сиріт в Києві, що був відкритий влітку (14 липня) 2001 року (розрахований на 12 дітей). Заснований він за підтримки релігійних громад і церковних установ Австрії та Німеччини, зокрема фірми „Хенкель”. Усвідомлюючи величезну користь будинків сімейного типу та радіючи відновленню в Україні такого благодійництва єпископ, С.Ширококорядюк, коли освячував

„Дім св. Йосипа” зазначив: „ Наші можливості розширюються, і прикладом цього є освячення будинку – сподіваємося, не останнього... Але, з іншого боку, нам не хочеться, щоб таких будинків було багато. Краще, щоб були здорові сім’ї” [Янушевська Я. „Карітас” + „Хенкель”= турбота про дітей // Парафіяльна газета.- 2001.– №20 (199).– С.8]. Зараз у ньому перебуває 8 дітей віком від 1,5 до 14 років з перспективою приймати ще дітей в майбутньому. Подібним закладом є також „Дім Марі”, який було відкрито в 2003 році у Житомирі, де виховується 8 дітей від 1,5 до 14 років. Діти знаходяться на опікунстві вихователів. А в 2004 році тут відкрився й „Дім св. Йосипа”, в якому перебуває 7 дітей-сиріт від 1,5 року до 15 років.

Вище названі будинки не є єдиними в Україні, що створювалися за сприянням „Карітас-Спес”. Такий будинок функціонує в смт. Ярмолинці Хмельницької обл. (створено в 2000 р.). В Мукачево є дитячий будинок „Сім’ї Бюргер” (перейменовано з „Філіпа Нері”), в якому перебуває 10 дітей під опікою молодої пари батьків-вихователів. За цей період останній заклад був фінансований за допомогою особистого пожертвування з Австралії, Фондом „Віри” на Закарпатті (Угорщина), Фондом Францисканської Місії на Закарпатті (Угорщина), надходить допомога і від кількох родин з Угорщини. В смт. Великий Березний діє дитячий будинок „Св. Гавріїла” (11 дітей) та дитячий будинок „Цариці Миру” (7 дітей). В першому директор „Карітасу” є паралельно матір’ю-вихователем, в другому вихователем дітей є сестра-монахиня зі Словаччини. Фінансування проходить від „ Карітас-Чехія”. Дитячий будинок в смт. Хуст імені „Св. Франциска” нараховує 13 дітей, який утримується за допомогою багатьох малих спонсорів, в тому числі однієї швейцарської парафії, французького благодійного фонду, Фондом Францисканської Місії на Закарпатті, родини з Угорщини. У Львівській області „Карітас-Спес” допомагає двом дитячим будинкам сімейного типу. Ці будинки розташовані в м. Бібрка, у якому постійно проживає 9 дітей та м. Самбір, де сестри Родини Марії доглядають за дітьми-сиротами (перебуває 4 дитини).

Здійснюється допомога та виховання молоді і через Будинки соціального захисту дітей з малозабезпечених сімей. Один із будинків такого типу знаходиться у м. Виноградово Закарпатської обл. Цей будинок (ім. Св. Гедвіга) наданий в оренду Виноградівському районному центру соціальних служб для сімей, дітей і молоді. В ньому проводиться програма з наступних питань: невідкладна та тривала соціально-психологічна, інформаційно-консультативна допомога з проблем конфліктів, узалежнень та насилля з денною формою перебування;

індивідуальні діагностичні бесіди з метою виявлення актуальних проблем клієнтів, ступеня психологічного стресу, всестороння допомога в їх вирішенні; кваліфіковане медичне обстеження, діагностика, медико-соціальна адаптація і реабілітація.

У м. Бар Вінницької обл. в рамках реалізації проекту „Молодіжний християнський центр”, який розпочав роботу у 2002 році – приділяється увагу християнському вихованню молоді через організацію альтернативних форм проведення вільного часу, відмінних від тих, що їх диктує сьогоднішнє суспільство. Це – організація реколекцій, оаз для дітей та молоді.

Впродовж останніх років в Україні особливо активно діє акція „Різдвяна допомога дітям”. Серед католицької спільноти вона стала навіть традицією. Суть акції в тому, що напередодні Різдва у католицьких храмах України волонтери і співробітники „Карітас-Спес” розповсюджують так звані вігільні свічки. У Святвечір (або, як це називають у традиції Католицької Церкви – на Вігілью Різдва) вірні запалюють ці свічки на своїх святкових столах, що символізує Христа, який надходить. Характерним є те, що свічка не має визначеної вартості й кожен дає за неї пожертву на власний розсуд та відповідно до власних можливостей. Усі кошти зібрані під час акції витрачаються на різдвяні та новорічні подарунки дітям-сиротам, дітям з проблемних родин, дітям з малозабезпечених та багатодітних сімей, дітям біженців тощо..

Однією з найбільш гострих проблем українського суспільства є й так зване соціальне сирітство та проблема „дітей вулиці”. На думку працівників „Карітас-Спес”, для подолання такого явища слід вдатися до створення центрів, де діти зможуть отримати любов та розуміння. Такими центрами стали Світлиці, „ в котрих діти отримують фізичну та духовну реабілітацію, відчують свою потрібність та значущість, оцінюють гідність кожного людського створіння, незалежно від соціального стану чи віку, [Світлиці. // <http://www.caritas-spes.org.ua/proekts.htm#4>]. Їх діти відвідують після занять у школі. В деяких центрах Світлиці поєднані з ідальнями для дітей. Перебування там дітей починається з обіду. Також у всіх світлицях дітям допомагають зробити шкільне домашнє завдання, після чого є час для занять за інтересами, забав, екскурсій, занять з катехізису. Серед основних завдань, які перед собою ставлять працівники світлиць, такі: допомога батькам у вихованні дітей в дусі моральності та християнських цінностей; підвищення відповідальності батьків за виховання власних дітей, популяризація у цьому руслі передового досвіду найкращих батьків; своєчасне виявлення дітей, які потребують

допомоги, проведення з ними виховної роботи, влаштування екскурсій, вечорів відпочинку тощо.

Такі світлиці та притулки для дітей є у Харкові, Кам'янець–Подільському, Львові, Херсоні. Головною ділянкою роботи Кам'янець–Подільського осередку є опіка та виховання молоді. Вже 4 роки діє в місті благодійна „Світлиця” для дітей з проблемних, багатодітних сімей, напівсиріт та обездолених, домом яких довгий час була вулиця. На сьогоднішній день за даними „Карітасу” світлицю відвідують 25 дітей. Навесні 2004 року розпочато будівництво Благодійного Центру імені єп. Яна Ольшанського, в якому діятиме світлиця, їдальня та гуртожиток для бідної студентської молоді. Благодійний Центр розташований неподалік Кафедрального Собору у Кам'янець–Подільську.

З допомогою „Карітас-Спес” організовано також роботу благодійних їдалень для безпритульних дітей. Такі їдальні розташовані переважно у найбільших містах України (Львів, Бердичів, Харків, Запоріжжя, Бердянськ, Мукачеве, Ужгород та ін) та у містах, де активно функціонує мережа РКЦ, а відповідно – і розташовані центри „Карітасу”. Зокрема реалізується проект за участі Римо-Католицької парафії св.Анни, допомоги центрального бюро „Карітас-Спес”, місцевих підприємств, територіального центру соціальної допомоги.

Отже, на основі згаданих соціальних проектів можна стверджувати про неабиякий внесок Місії у розвиток харитативної діяльності в Україні. Спрямувавши чималі сили в русло допомоги, РКЦ дедалі більше зміцнює свої позиції в нашій державі, що на даному етапі є стимулюючим фактором, для більш активного залучення Православних церков до благодійницької справи.

*В.Бутрак** (м. Київ)

ТРАНСФОРМАЦІЯ ІДЕЙ ІКОНОГРАФІЧНОГО ОБРАЗУ В УКРАЇНІ

Після християнізації Київської Русі народні елементи починають проникати у церковний живопис. Культура, яка формувалася у народі віками, відповідно до закономірностей дії механізму етноконфесійного синкретизму,⁵⁸ не могла не вступити у взаємодію із новою для України

* Бутрак Володимир - аспірант Відділення релігієзнавства Інституту філософії імені Г.С.Сковороди НАН України.

⁵⁸ Дет. див.: Саган О.Н. Національні прояви православ'я: український аспект. - К., 2000.- С. 23-81.

християнською культурою. Християнство, хоча й використовувало іноді різні засоби для протидії цьому, все ж таки не змогло за всі століття свого існування викоренити із свідомості народу найбільш стійкі дохристиянські мотиви. Українська толерантність й творчі сили народу сприяли розвитку релігійного культу та мистецтва, що з плином часу набирали національних рис і особливостей.

Завдяки означеному етноконфесійному синкретизмові, український (чи Київський) Східний обряд почав ідентифікувати українство. Не випадково у час “здобуття” українством себе, своєї “самості” дослідження особливостей ідейних трансформацій у сфері українського іконопису стають популярними у наукових колах.⁵⁹ Незважаючи на це, подальші дослідження і пропагування ідей, які Українська ікона несла собою в світ, є нагально необхідними, особливо в сьогоденній час, коли гостро стоїть питання створення Української Помісної Православної Церкви. За час іноземного політичного і церковного гніту ми втратили багато зразків, навиків, ідей, відродити котрі тепер зможуть тільки глибокі наукові розробки.

Щоб простежити особливості трансформації ідей іконографічного образу в Україні, необхідного поглянути на першоджерело – візантійську ікону. Після 842 р. (кінець періоду іконоборства) у Візантії було вироблено іконографічний канон: правила, засоби й матеріали творення ікони.⁶⁰ В основу візантійської стилізації лягла деформація. Лики святих зовсім не схожі на їх портрети, вони видовжені, з великими нерухливими очима, без тіні й осяжності форм. Вельми свосередно підходили візантійські майстри до відображення в іконі простору. Він був двомірний. Часто використовували обернений простір. Намальовані на тлі гори далекі від пейзажного зображення з натури, вони швидше нагадують площини або східці. Передній та задні плани мають не перспективно-зображувальне, а ідейно-сміслову значення.

Були опрацьовані кілька характерних поз і жестів Христа, Марії, святих. Типовою стала поза непорушного стояння чи сидіння з обов'язковим прямим, фасним зображенням лику й зустрічним виразним поглядом очей прямо на людину. Допускався легкий поворот постаті вбік, але профільні зображення виключалися. Статика, непорушне стояння – основна форма змалювання людини на візантійській іконі. У Візантії довго велися суперечки про зовнішність Ісуса, Марії й усіх

⁵⁹ Див.: Помилка! Джерело посилання не знайдено.; Помилка! Джерело посилання не знайдено.; Помилка! Джерело посилання не знайдено.; Саган О.Н. Національні прояви православ'я: український аспект.- К., 2000 та ін.

⁶⁰ Помилка! Джерело посилання не знайдено.

святих, котрих належало змальовувати на іконах.⁶¹ Ієрархи визнали за доцільне рекомендувати майстрам ікон не малювати ні Христа, ні Марії, ні святих вродливими, щоб уберегти віруючих від спокуси полюбити фізичну вроду й не збудити будь-якої позадуховної, тілесної пристрасті. Іконні лики позбулися будь-якої фізичної краси.

Для найвизначніших персонажів християнського мистецтва – Христа і його матері Марії – було опрацьовано й затверджено кілька сюжетних і композиційних варіантів зображень, виходити за межі яких заборонялося. У IX-X ст. у Візантії було ретельно відібрано осіб, яких належало малювати на іконах. Формується особливий метод творчості – за зразками. Взірці всіх затверджених ікон зшивали в одну книгу – це були готові проекти композицій різних церковних сюжетів, окремих постатей, ликів святих, складок одягу тощо.

Разом з новою християнською релігією Київ дістав готові, завершені зразки християнського мистецтва з усіма його особливостями, аж до дрібних деталей способу й техніки виготовлення того чи іншого мистецького твору. Але християнство і його культура в Русі-Україні опинилося не у вакуумі, а посеред розвиненого культурного середовища, яке складалося віками.

Світ уявлявся слов'янам-язичникам як єдиний живий космос, що охоплював усі частини живої природи. Найвищі духовні цінності культури виразилися у символічній формі. Це з давніх-давен Сонце і Небо, вогонь і вода, колесо і хрест, віще дерево і віщий ворон, грім і блискавка, мороз і вітер, дерево з піднятими гілками, ялинка, колос та інші. Додамо також геометричні символи, зокрема, розкреслений ромб (щедра нива) і багато інших предметів ставали образами, чуттєвими уособленнями духовних сил, що так чи інакше входили в сферу культурної діяльності людини, її практично-духовного освоєння світу.

У певній символічній системі в наших предків були упорядковані й предмети побуту, образи живого і неживого світу, стихійні явища природи, певні жести, рухи. Таким багатством символів праукраїнці прагнули зобразити цілісну картину космосу, який був подібний до людини як єдиного, цілісного і живого організму. В той же час космос сприймався як абсолютне божество⁶².

У міфології древніх слов'ян одним з найстійкіших був символ світового дерева, а хрест, як його графічний варіант, одночасно був символом людини. Людина бачилась як цілісна довершена система, точна

⁶¹ Помилка! Джерело посилання не знайдено.- С. 84.

⁶² Див.: Помилка! Джерело посилання не знайдено.- С. 103-105.

копія Всесвіту. Ця ідея людини-хреста має місце в різних міфологічних сюжетах, в усній народній творчості, а також у ритуальних процесах.

Бачення деяких ідей та символів у язичницькому світогляді праукраїнців і світорозумінні християнства іноді збігається і, внаслідок цього, накладається, утворюючи своєрідний синтез, формуючи національні особливості культового світогляду.

Під покровом нових релігійних образів та обрядів довгий час жила язичницька практика різного роду гадань, “закликів” померлих предків, постригів, причитань, позацерковної вінчальної обрядовості. До XII ст. кількість ритуальних предметів, що несли в собі язичницьку символіку або поєднували символи обох релігій, залишалася досить великою. Серед них значне розповсюдження здобули так звані амулети-змійовики, які, з одного боку, мали канонічне зображення Христа, а з другого – нехристиянський мотив, котрий представляв собою людську голову з волоссям у вигляді змій.⁶³ Для давньоукраїнських митців створення сакральних творів було своєрідним дійством, свого роду “таїнством”, наслідком якого було відтворення через символ первісних зв’язків. І навіть Оранта Київська має ту ж поставу з піднятими догори руками і несе охоронний зміст “непорушної стіни”, цебто виконує функцію язичницького оберегу.⁶⁴

Дуже скоро, вже при кінці XI ст., київський обряд мав право звати себе унікальним. Київ виплекав всього за два століття свого християнства оригінальну ідею свого священного мистецтва. І хоча іноземний вплив на розвиток живопису в культурі Київської Русі був стійким і довготривалим, незважаючи на це, в XI-XII ст. у староруському живописі складаються дві традиції оздоблення храмів розписами. Одна, більш суворая й урочиста, знаходить свої джерела в монументальних розписах Візантії. Друга, більш вільна і живописна, склалася вже на вітчизняному ґрунті. Класичною пам’яткою, що втілила першу і другу традиції, був Софійський собор, в розписах якого повністю витриманий візантійський іконографічний канон. Мозаїки і фрески киеворуської святині втілили в собі специфіку і психологізм розуміння основних біблійних сюжетів і євангельських подій в контексті киеворуської ментальності і київського сприйняття християнських цінностей. Їх обличчя суворі і одухотворені, але без візантійського аскетизму і фанатичної релігійної екзальтації.

У XII ст. в Києві були створені прекрасні мозаїки і фрески Михайлівського монастиря (1108 р.), автором яких деякі дослідники

⁶³ Див.: Помилка! Джерело посилання не знайдено.- С. 34.

⁶⁴ Див.: Помилка! Джерело посилання не знайдено.- С. 29.

вважають київського живописця Алімпія.⁶⁵ На відміну від статичного, формального розташування фігур в розписах візантійського канону, зображення апостолів у Михайлівському соборі повні динаміки. Вони розташовані у вільних позах, звернені один до одного, вони начебто ведуть якусь розмову. В їх вигляді багато почуттів, експресії, одяг спускається пишними асиметричними складками. Ми майже ніде не побачимо в реальності такого багатого творива складок при спокійному й непорушному сидінні чи стоянні. Ця суперечність хоч і впадає в око, але не сприймається як недолік, як порушення канону, але водночас суттєво збагачує декоративну насиченість.

Велике значення займав символ кольору. Золото свідчило, що зображена особа є святою і перебуває на небі. Наші майстри любили тон червоного, а не блідого золота. Найдавніша українська ікона “тепла” за своїм колоритом. Коричневі, темнуваті візантійські фарби “ожили й заграли в Києві червоним золотом”⁶⁶. Орнаментоване золотисте тло символізувало сутність раю. Геометрія, як мотив іконних орнаментів, натякала на вічність часу та простору. Виважено і продумано підбиралися рослинні мотиви в тиснених тлах, котрі в символах підкреслили зміст ікони: виноград – євхаристична жертва Христа; дуб – непереможність та сила християнських переконань; цвітіння рослин – вияв любові Господа до людей і взаємна любов людей до Бога; пальма – символ слави небесної; різні плоди – добрі діла, “овочі віри”, благодворна діяльність дітей Божих. Пишні обрамування становили своєрідні символічні “оповідання”, які доповнювали зміст того, що було змальовано на дошці або полотні.

У Біблії, святоотцівських писаннях і в життях святих ми часто зустрічаємо свідчення про світло, яким сяють лики святих у момент їхнього вищого прославлення (Вих. 34:30; 2 Кор. 3:7-8). Оскільки це світло, мабуть, буквально зобразити було неможливо, то єдиним способом передати його є зображення кола, немов розрізу цього сферичного світла. Саме це світло ікона передає німбом чи вінчиком, що є наочною вказівкою на певне явище духовного світу.

Для ікон Східного обряду характерним є зображення німбу як плоского круга. Та все ж, візантійські майстри відчували недостатність цього символу для вираження природи “нествореного світла” і компенсували її білими штрихами на лику святого, які з першого погляду, здається, мають за мету підкреслити форму обличчя святого.

⁶⁵ Помилка! Джерело посилання не знайдено.- С. 114.

⁶⁶ Помилка! Джерело посилання не знайдено.- С. 32.

Українські іконописці глибоко розуміли явище фаворського світла й будучи представниками етносу, котрий вирізняється величезним потенціалом продуктивної творчості, вони не зупинилися на отриманих візантійських зразках і продовжили розвиток цього символу, довівши його до досконалості. Цієї вершини було досягнуто шляхом декоративного оздоблення наявного образу (німбу) додатковими символами: хрестиками, розетками та ін., котрі символізували перемогу над смертю, вічне життя тощо.

В іконах Київської Русі можна простежити ще одну рису, а саме, що наш народ ніколи не розглядав свою мову як неповноцінну. Київ з перших днів підносив до Бога молитви рідною слов'янсько-українською мовою, читаючи богослужбові книги з вимовою на український лад. Таке ставлення до батьківської мови як до святої проявило себе в іконографічних символах: поступово грецькі літери, що вказували на особу святого, поступилися своїм місцем кириличним.

Плавний розвиток київського образотворчого мистецтва порушився, коли Андрій Боголюбський 1169 р. захопив і пограбував Київ, спалив тут кращі будинки й навічно забрав безліч святинь. У першій половині й середині XIII ст. з глибини Азії в Європу прикочували великі полчища монголів. Страшними були їхні знуцання у завойованих князівствах. Багатостраждальна історія народу символічно відобразилася в іконах того періоду. Ікона, як один із найголовніших атрибутів храмового мистецтва, допомагала християнам зберегти надію, вистояти в часи лихоліть і не відступитися від віри батьків. В цей період вона спрямовується на пропаганду всього того в євангельському врівненні, що підтримує людину, виховує у неї силу волі й готовність до боротьби за християнські й національні ідеали. Кожний край у роки того лихоліття витворив руками своїх найкращих малярів власну чудотворну ікону Богородиці, яка в часи Середньовіччя ніколи не була зображена веселою чи усміхненою.

Українські малярі ікон у ці століття розширюють список сюжетів, які вводяться в ікони. Теми Миколи Чудотворця, Юрія Переможця, Архистратига Михаїла набувають широкого поширення, вони навіювали думки про доблесть, вояцьку всесильність і неминучість перемоги над азійськими деспотами.

Після розпаду Золотої Орди народ ожив для свідомого національного життя, а Українська Церква (Київська митрополія) плекала свою ідентичність. Для післямонгольської доби характерне оформлення іконографії святих слов'янського пантеону як свідчення внеску українського народу в розвиток християнства. Підноситься ідея

мучеництва з різних періодів історії Церкви, включаючи найновіший.

Найскладніші догмати християнства і багатий світ переживань середньовічної людини були виражені давньоукраїнськими митцями “у кольорі і формі не менш глибоко і тонко, ніж це вдалося візантійським мислителям”⁶⁷. Вони сприймали релігію не стільки через систему богословських викладок, скільки через змістовно оформлену систему образів символів. Храм, іконопис і літургія утворювали одну цілісну єдність, яка у свідомості віруючих поставала не просто як символ, а як особливий різновид надреальності, своєрідне релігійне буття, і виступала як матеріально-просторове існування Божого світу.

Наслідком такої ментальності було, скажімо, особливе поширення ікон із зображенням Пресвятої Трійці. В православних храмах Єрусалимського, Антиохійського і Константинопольського патріархатів практично немає зображень новозавітної Трійці. Для православного сходу це зображення нетипове. Московське православ'я також перейняло цю візантійську ортодоксію. О.Саган доводить, що створення і вшанування ікон Бога Саваофа і “Новозавітної Трійці” порівняно пізні явище, яке сформувалося під впливом Українського православ'я.⁶⁸

Україна прийняла християнство тоді, коли тринітарні суперечки вже давно затихли, а Вселенські собори визначили в своїх канонах принципи поєднання Осіб Пресвятої Трійці в єдиній Божественній природі. Тому вітчизняні ієрархи взяли участь у вдосконаленні догматичних формулювань вже не у вербальній, а в символічній формі. Вони заохочували створення ікон Пресвятої Трійці й шукали способи якнайточнішої передачі символами онтологічних властивостей Триєдиного Бога. Символи, які б підкреслили Триєдиність Божества, ненароджуваність Бога-Отця, предвічне народження від Бога-Отця Бога-Сина, предвічне сходження від Бога-Отця Бога-Духа Святого, одноістотність нероздільність та незлитність Божества та деякі інші властивості Божої природи. Шукали і знаходили досконалі образи.

Розглядаючи ці ікони, бачиш, що їх творці глибоко знали догматичні істини християнства, володіли вільним продуктивним мисленням і в символах та образах доступно зобразили те, що важко піддається словесному змалюванню. Маючи перед очима таку ікону, можна наглядно читати половину курсу догматичного богослов'я. Творчістю українських іконописців незрозумілі до кінця тринітарні догмати стали близькими і доступними не тільки для богослова, а й для

⁶⁷ Помилка! Джерело посилання не знайдено.- С. 7.

⁶⁸ Помилка! Джерело посилання не знайдено.С. 159.

пересічного віруючого.

З падінням Константинополя у травні 1453 р. в іконописі Українського Православ'я знайшло своє яскраве вираження домінування змісту над формою. Саме з цього часу спостерігаємо новий підхід до іконографічних сюжетів, обраних для оздоблення храмів. Це було також пов'язано із заснуванням Запорізької Січі, яка сприяла піднесенню духу та національної свідомості, налагодженню господарського життя й розвитку культури, розковувало творчі сили народу. Ікона позбулася похмурих апокаліптичних відтінків, здобула нові крила в нових поколіннях нашої людності. Бог став уявлятися ближчим, ріднішим для людей.

З настанням епохи власне української ікони у першоджерельну візантійську ікону проникає безліч малих і великих змін. Саме тоді відкрилися ширші можливості для українізації образів. Це проявилось, наприклад, в наділенні деяких ікон Богородиці світлим кольором шкіри, бачення її як людини білої раси. Святителя Миколу митці почали змальовувати у вигляді етнічного українця. Процес еволюції зовнішності святих на українських іконах торкнувся також інших святих, які зображалися в системі іконостасів: апостолів, пророків, персонажів святкових ікон. Дослідники зазначають, що доба формування національного “обличчя” ікони є ознакою зародження і піднесення національної свідомості українців.⁶⁹

Особливістю українських ікон був також і “прорив” золотого тла. Середовище, в якому жили Господь, Діва Марія й апостоли стало подібними до українського краю. Пейзажне тло на іконах житійного характеру дедалі більше нагадувало природу, а будівлі – архітектуру міст України. Уже на іконах XVI ст., як фон, подаються карпатські краєвиди – пасма гір із смереками й синіми схилами. Одяг Діви Марії прикрашається різними візерунками, гідними цариці небесної. Грубі рубища мучеників, в яких вони приймали смерть, замінюються коштовними ризами. Інакше кажучи, національна ікона стилю ренесансу підкреслює в мучениках не їхній земний одяг, а райські строї. У трактуванні й самої постаті з'являються додаткові деталі: атрибути мучеництва в руках мучеників, гілки пальми або лавра, інші предмети. Постаті набули легкості й піднесеності.

Побутовість українського християнства зумовила збагачення ікон безліччю деталей, узятих просто з українського життя і пристосованих до ікономалярського стилю. Наприклад, в сюжеті різдва Богородиці

⁶⁹ Напр. див.: Помилка! Джерело посилання не знайдено.- С. 42.

змальовуються ночви з водою для купання дитини. В окремі ікони проникає ще одна деталь, яка своїм корінням сягає ще дохристиянської доби – це благословення не пучками пальців, а піднятими долонями, наче знаком здобутої перемоги.⁷⁰

Якщо в західноєвропейській культурі бароко XVII ст. трагічна тема смерті та пов'язані з нею образи скелетів, черепів, ешафотів тощо стає для багатьох творів наскрізною (як на гравюрах Калло чи картинах Караваджо), то для українського бароко типовішими виявляються сюжети військової слави, подвигу, лицарських чеснот, святої жертви, високих звершень духу, перемоги життя над смертю. Так, скажімо, алегоричні постаті геніїв, одягнені у козацькі жупани, відзначають декоративну композицію першого ярусу дзвіниці Софійського собору в Києві.

Життя – це визначальна тема всього річного літургійного циклу української церкви, всіх її богослужінь, майже всіх мистецьких творів. В Софії навіть немає такої обов'язкової для храмового розпису теми, як сцена “страшного суду”, не вживається пряме безпосереднє подання фундаментальної для християнства ідеї смерті (наприклад, у вигляді сцен “оплакування”, “покладання у труну”, “Успіння”).

Розглядаючи феномен української ікони, А. Колодний констатує, що в Україні змінилося також ставлення до подій із життя Христа. Сцени із Його життя відтепер відтворювалися не хронологічно, а з врахуванням їх значимості в системі християнського віровчення.⁷¹ Українські ікони, наскільки це було можливо, відходять від надмірного символізму, вбирають в себе головні мистецькі стилі – від ренесансу і бароко до класицизму і модернізму. Жодна з іконописних шкіл у Східних Церквах не знала такої динаміки стильового розвитку, як українська.

У багатих на деревину твердих порід регіонах України – на Поліссі, в лісостеповій зоні, в підгірській і гірській смугах – у XIX столітті розвинулася унікальна традиція різьблених ікон. Це приклад впливу народного мистецтва на церковне, приклад прихильності людей і кліру до народної іконотворчості. Українська іконографічна традиція дала світові також такий принципово новий варіант виготовлення ікони, як ікона на склі, яка хоч і не ввійшла у церковний богослужбовий вжиток, але стала головним декоративним елементом української хати.

Ще один варіант Східної ікони в Україні – ікона вишита, яку особливо часто використовували в оформленні хоругв. Народна вишивка,

⁷⁰ Помилка! Джерело посилання не знайдено.- С. 48.

⁷¹ Див.: Помилка! Джерело посилання не знайдено.- С. 21.

як одвічний елемент ідентифікації української нації, глибоко проникла в її релігійне мистецтво. Вишиті рушники, скатертини, хоругви, фелони й саккоси були і є неодмінним доповненням до малярства та різьби в церквах України. З глибокої давнини в українських храмах зберігається традиція гаптувати й вишивати, а не малювати плащаницю. Небагато у світі Церков Східного обряду, де б вишивка й гаптування в храмі займали таке поважне місце, як в Українській Церкві.

Підсумовуючи весь матеріал, можна зробити наступні висновки. Іконописна школа Київської митрополії поступово відмовляється від візантійської середньовічної традиції. Адже зростаюча з часом соборність і демократизм як української православної Церкви, так і українського суспільства в цілому, вплив іконописних шкіл Західних церков не могли не позначитися на розвитку українського мистецтва, в тому числі й іконопису.

Ні східні, ані західні зразки не переносилися в Україну прямо, без переосмислення і суттєвих змін. У своєму підході українські майстри взяли з візантійської традиції ікони її теологію, учення про Боговтілення й первообраз, а також ті форми, що підходили їм та їхньому народові. Решту винайшли й утвердили самі, не прислухаючись до численних візантійсько-балкансько-московських нарікань. Так само повелися наші майстри ікони й із західним матеріалом.

Якщо в інших східних церквах обряд виглядає практичнішим, то в українській церкві він став виявом високих естетичних смаків народу, своєрідно витлумаченим містичним змістом Святого Письма. Наповнивши східну ікону новим змістом, відмовившись від повної площинності, зворотної перспективи, українська ікона поряд з побожністю, мала своїм завданням також і виховання національного ідеалу досконалої і прекрасної людини.

Український іконопис дав унікальний варіант поєднання традиційної східної ікони з новою гармонізацією форм, кольорів, простору та часу. Розвиток української ікони в свою чергу впливав на розвиток Українського православ'я, поглиблюючи його евангелізм і толерантність.



ЗАХИЩЕНІ ДИСЕРТАЦІЇ У 2006 РОЦІ

Протягом 2006 року відбулося 7 засідань Спеціалізованої вченої ради, на яких проведено захист 2 докторських (зі спеціальності 09.00.11 – релігієзнавство (філософські науки), 4 кандидатських дисертацій (зі спеціальності 09.00.11 – релігієзнавство (філософські науки)) та 1 кандидатська дисертація (зі спеціальності 09.00.11 – релігієзнавство (історичні науки)).

Докторські дисертації

спеціальність 09.00.11 – релігієзнавство (філософські науки):

1. **Панков Георгій Дмитрійович. Православно-академічна філософія релігії в Росії (XIX – поч. XX ст.).** У дисертації вперше в релігієзнавстві подано цілісну картину православно-академічної філософії релігії в період її становлення і розквіту протягом XIX – поч. XX ст. у Російській імперії. В роботі детально висвітлені питання, що належать до компетенції філософії релігії. Серед них – питання про філософію в її ставленні до релігії, про філософію релігії в її співвіднесенні з богословською апологетикою, про сутність релігії, закономірності її виникнення та еволюції, про співвідношення релігії та моралі, віри та розуму, віри та знання. Ретельно проаналізовано проблематику православно-філософського обґрунтування ідеї Бога, доказів його буття.
2. **Бодак Валентина Анатоліївна. Релігія як феномен універсуму культури: християнський контекст.** Дисертація є цілісним релігієзнавчим дослідженням релігії і культури як надособистісних явищ й теоретичним вирішенням проблем їх співвідношення та взаємодії. В роботі конституїрована культурологія релігії як нова галузь релігієзнавчого знання.

Кандидатські дисертації

спеціальність 09.00.11 – релігієзнавство (філософські науки):

1. **Множинська Руслана Володимирівна. Релігійно-філософські погляди Станіслава Оріховського в контексті віросповідного розмаїття в Україні (XVI ст.).** Дисертацію присвячено дослідженню

особливостей релігійно-філософських поглядів Станіслава Оріховського в контексті віросповідного розмаїття в Україні. При цьому авторка виокремлює і розкриває три етапи формування конфесійної визначеності Оріховського. Проблему динаміки релігійних поглядів та уявлень мислителя розв'язано на підставі докладного аналізу найважливіших здобутків його творчої спадщини. Отож, у дисертації проаналізовано головні його полемічні твори, промови та листи, в яких мислитель найвиразніше засвідчує свої релігійно-філософські погляди. Знаковим з цього погляду є твір „Про закон celibату”.

2. **Кадикало Андрій Миронович “Проблема свідомості у контексті взаємодоповнення релігійного та наукового дискурсів”.** У дисертації здійснюється філософський аналіз поняття свідомості через призму релігійного та наукового дискурсів, у процесі їх взаємодії та надається огляд існуючих в історії релігійної і наукової думки основних підходів до вивчення взаємозалежності процесу пізнання і синкретичного та секулярного типів світогляду, з акцентуванням уваги на постнекласичній парадигмі. З'ясовуються основне поняття та особливості методологічних засобів постмодерного дискурсу, який залучається автором. Виокремлюється зріз специфічних труднощів пов'язаних із дослідженням вибраної теми.
3. **Гаврилук Тетяна Вікторівна. Філософсько-релігієзнавчий аналіз еволюції уявлень про надприродне в конфесійних виявах релігії.** Дисертація є комплексним філософсько-релігієзнавчим дослідженням еволюції уявлень про надприродне в різних релігійних виявах та філософських вченнях. Розроблена термінологічна база дисертаційного дослідження, проаналізовані інтерпретації ідеї надприродного, з'ясовано місце даної ідеї в дихотомії таких форм людського буття як природне, соціалізоване та сакральне. В контексті аналітичних можливостей філософського підходу, його принципів та критеріїв осмислення досліджується феномен надприродного в його сутнісних рисах та історичних формах. Виявлено закономірності змін у філософському та релігієзнавчому тлумаченні ідеї надприродного від розуміння останньої як мінімуму вияву релігійності до отождолення її з ідеєю Бога авраамістичної традиції. Аналіз сутнісних рис ідеї надприродного дав можливість визначити, що дана ідея є онтологічною основою релігійного світосприйняття, яка в своїх історичних трансформаціях – від первісних релігійних вірувань до сучасних неорелігій, набуває все більш абстрактного вияву, що виключає можливість будь-якої її емпіричної інтерпретації. Доведено, що ідея надприродного, як основа концептуальної структури релігії, не отримує остаточного визначення в її конфесійних витлумаченнях. Це зумовлює відкритість та трансформаційну здатність різних віровчень.

4. **Бубенщиков Василь Васильович. Роль Греко-Католицької Церкви в етнічному розвитку українського та білоруського народів: порівняльний аналіз.** У дисертації дається історіософський аналіз розвитку Греко-Католицької Церкви на території українських і білоруських земель, починаючи з часів Берестейської церковної унії і закінчуючи першою половиною ХХ ст., коли відбулося остаточне оформлення новочасних української та білоруської націй. Велика увага приділена осмисленню етнічного аспекту Берестейської церковної унії в полемічній літературі кінця ХVІ - початку ХVІІ ст. зазначено, що існували помітні регіональні відмінності в діяльності Греко-Католицької Церкви на території українських та білоруських земель. На початковому етапі вона, в силу конфесійних та культурних причин, знайшла поширення в білоруських регіонах і могла перетворитися у національну релігію білорусів, важливий чинник формування білоруської національної свідомості.

спеціальність 09.00.11 – релігієзнавство (історичні науки):

5. **Шеретюк Руслана Миколаївна. Релігійний фактор у контексті геополітичних трансформацій на галицько-волинських землях (друга половина ХІІІ – перша половина ХV ст.).** У дисертації досліджується сутність і спрямованість Східної політики Папського престолу в контексті геополітичних трансформацій на землях Русі після золотоординської навали. Визначається дискурс Східної політики Папського престолу з урахуванням монголо-татарського фактора і спроби встановлення церковної унії в Галицько-Волинському князівстві як інструмента Східної політики папства. Під цим кутом досліджується католицька експансія на галицько-волинських землях після втрати незалежності Галицько-Волинського князівства, а також роль католицизму в геополітичних трансформаціях на українських землях після Кревської (1385 р.) і Городельської (1413 р.) уній. Існування Галицької митрополії в ХІV столітті розглядається як вияв прагнення Південно-Західної Русі до церковної самостійності, а її ліквідація - як наслідок геополітичних змагань Великого князівства Литовського і політично-церковних сил, що створювали централізовану Московську державу, які згодом почали міждержавну (московсько-литовську) боротьбу за митрополічу Київську кафедру.

НАУКОВІ КОНФЕРЕНЦІЇ 2007 РОКУ

Лютий	<i>Академічному релігієзнавству України – 15: стан і перспективи фаху</i>	<i>Київ, Відділення релігієзнавства Інституту філософії НАНУ, Українська Асоціація релігієзнавців (Г Кулагіна)</i>	ВР ІФ, УАР (044) 279-04-18, 279-48-12, 278-51-49, cerif@ukrlink.ua
Лютий	<i>Сучасна релігійність: стан і тенденції</i>	<i>Луцьк, Волинський університет (А.Колодний)</i>	(03322) 4-84-48 Леонід Йосипович Кондратик
Лютий-березень	<i>Проблема помісності Православ'я України</i>	<i>Полтавська обласна організація "Просвіта", Полтавський педуніверситет, Інститут філософії НАНУ, Українська Асоціація релігієзнавців (О.Саган)</i>	Полтава, Остроградського Педуніверситет 053-22-72012, 7-33-28 Пашенко В.О.
Березень, 2-3	<i>Міжнародна конференція, присвячена 100-річчю з дня народження М.Еліаде</i>	<i>Київ, Інститут філософії НАНУ, Інститут сходознавства НАНУ, Київський національний університет, Українська Асоціація релігієзнавців, Молодіжна Асоціація релігієзнавців (Л.Филипович, О.Проляка)</i>	ВР ІФ, УАР 044-279-04-18, 279-48-12, 278-51-49 cerif@ukrlink.ua
Квітень, третя декада	<i>Конфесійне багатоманіття України в контексті духовного і національного відродження</i>	<i>Тернопільський державний технічний університет ім. Пулюя, Кафедра гуманітарних дисциплін Інституту економіки і підприємництва (П.Яроцький, С.Здіорук)</i>	46024, м. Тернопіль, вул. Б. Лепкого, буд. 6, кв. 196, Гудимі А.М. Тел. 26-80-10; 8 (067) 2750330 А.Гудима 25-12-68; 8(097) 4846498 Стоцький Ярослав Васильович Бокало Ірина Іванівна 43-35-64

Травень, 14-17	Історія релігій в Україні	Львів, Музей історії релігій, Інституту релігієзнавства (Недавня О.В.)	пл.Музейна 1 8-032-293-93-03, 72-91-00
Травень, Третя декада	Релігія і Церква в постсоціалістичних країнах: стан, проблеми, перспективи	Київ, Інститут філософії НАНУ, Українська Асоціація релігієзнавців (Л.Филипович, М.Бабій)	ВР ІФ, УАР 044-279-04-18, 279-48-12, 278-51-49, cerif@ukrlink.ua
Червень	Релігія в житті особи і суспільства	Херсонський державний університет Інститут філософії НАНУ, Українська Асоціація релігієзнавців (Ю.Недзельська)	055-2-437-265 Недзельські К.К. і Н.І.
Жовтень	Толерантність міжконфесійних відносин	Запоріжжя, Запорізька Державна Інженерна Академія, ЦеРІС УАР (Л.Филипович)	(0612) 60-13-56 Факс: (0612) 12-38-87 E-mail: filos@zgia.zp.ua Віктор Степанович Калюжний
Грудень	Колоквіум з планової теми „Прогнози релігійних процесів України”	Київ, Інститут філософії НАНУ, Українська Асоціація релігієзнавців (керівники тем)	ВР ІФ, УАР (044) 279-04-18, 279-48-12, 278-51-49, cerif@ukrlink.ua





SUMMARY

The 41st issue of the Bulletin “Ukrainian Religious Studies” consists such thematic blocks: “Philosophy of Religion”, “Christianity and Bible Studies”, “History of Religion and Religious Studies Idea of Ukraine”.

In the rubric “Philosophy of Religion” there are in particular the following papers: M.Murashkin “The Absolute: transition question pre-modern and modern to post-modern in understanding of self-sufficiency as the Absolute”, M.Cherenkov “Protestant «Sola» as principle of social relations”, O.Sarapin “About ritual in buddhistic context”, G.Pankov “M.Boholyubov Philosophy of Religion”, I.Tkach “Definitions of “traditional” and “non-traditional” of Christian religious systems: Philosophical and Religious Studies analysis”.

In the rubric “Christianity and Bible Studies” there are in particular the following paper: V.Dokash “Pentecostal eschatology: becoming stages, essence descriptions”, P.Pavlenko “Intonations of Pharisees studies in the Doctrine of Apostle Paul”.

In the rubric “History of Religion and Religious Studies Idea of Ukraine” there are in particular the following papers: V.Klymov “Activity of domestic monasteries, monkhood and national handwritten spiritual inheritance”, L.Shuhayeva “Consisting and tendencies of transformation of Orthodox Sects is of Independent Ukraine”, O.Spys “Social and Economical Development and Evolution of the Late Protestant Communities in Ukrainian (Toward the Defining of the Essence of Correlation)”, N.Juhla “Ukrainian Eastern rite as a condition of religious oecumenism”, O.Voron “Formation and main activities of the religious Mission of Roman Catholic Church «Caritas-Spes» in Ukraine”, V.Buhrak “Transformation of ideas of iconography appearance in Ukraine”.

In the block «Information» given the annotations of the defended dissertations in 2006 and table of scientific conferences in 2007.



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**-файлу⁷² у форматі текстового редактора Microsoft Word на дискеті 3,5" обсягом 0,5 друк. арк. (прибл. 20 тис. знаків із пропусками).⁷³ 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 розміщені короткі (3-4 речення) анотації українською та англійською мовами. Анотації повинні обов'язково містити ім'я та прізвище автора статті (1), її назву (2) та стисло інформацію про основні ідеї та висновки статті (3). Україномовна і англійськомовна анотації мають бути ідентичними за змістом.

* * *

⁷² Через свою текстову структуру формат RTF (*Rich Text Format*) набагато безпечніший із погляду поширення комп'ютерних вірусів, у той час як файли формату DOC є одним з інструментів передачі вірусів між комп'ютерами. Таким чином, створений і збережений Вами у редакторі MS Word текст у форматі doc, Ви мусите зберегти у форматі rtf (*Rich Text Format*). Для цього у MS Word виберіть «Зберегти як ...»; тип файлу вкажіть «Текст у форматі RTF (*.rtf)».

⁷³ Точну кількість символів із пропусками у статті визначає опція Microsoft Word „Статистика” (див. закладку меню „Сервіс”).

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 – ДАЛЮ).- Ф. 3, Оп. 1, Спр. 71, Арк. 17].

- ✓ Посилання на тексти Біблії подавати прямо в тексті в овальних дужках згідно з прийнятим міжнародним стандартом⁷⁴ (скорочена назва книги Біблії, розділ, двокрапка, 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).

⁷⁴ Це стосується і посилань на тексти інших священних книг, наприклад, Корану, Книги Мормона та ін.

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).

* * *

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.

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



Зверніть увагу! У нас нова
електронна поштова скринька.
Її адреса тепер така: uar-press@online.ua