

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



Українське релігієзнавство

№47

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)

Л.Виговський, доктор філософських наук

М.Закович, доктор філософських наук

В.Пашенко, доктор історичних наук

М.Пірен, доктор соціологічних наук

О.Саган, доктор філософських наук

Н.Стоколос, доктор історичних наук

О.Уткін, доктор історичних наук

Л.Филипович, доктор філософських наук

М.Чурилов, доктор соціологічних наук

В.Шевченко, доктор філософських 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 № 10 від 3 червня 2008 р.

© Українська Асоціація релігієзнавців, 2008

© Відділення релігієзнавства Інституту

філософії імені Г.С. Сковороди НАНУ, 2008

© Автори параграфів

ЗМІСТ

1. СВОБОДА БУТТЯ РЕЛІГІЇ

<i>Колодний А.</i> Проблеми толерантизації міжконфесійних відносин в Україні	5
<i>Юлдашева М.</i> Межкультурний и межрелигиозный диалог как проблема культурной глобализации	12

2. ФІЛОСОФІЯ РЕЛІГІЇ

<i>Мурашкін М.</i> Стан немри: контекст релігійного, нерелігійного і містичного мислення	19
<i>Панков Г.</i> Ідея Бога і проблема ціннісного вибору у вченні Г.С. Сковороди	28
<i>Москаленко Л.</i> Нахман Брацлавський та трактування ним цадикізму як духовного лідерства в контексті хасидського віровчення	37
<i>Козлов М.</i> Архаїчні уявлення давніх слов'ян про місце, роль і головні етапи існування людини в структурі родового всесвіту	45
<i>Базик Д.</i> Особливості трансформації первісних релігійних вірувань аборигенних суспільств Австралії в умовах сучасності	60

3. СОЦІОЛОГІЯ РЕЛІГІЇ

<i>Дурманенко О.</i> Онтологічна безпека особистості як предмет соціології релігії	69
--	----

4. ІСТОРІЯ ХРИСТІЯНСТВА

<i>Павленко П.</i> Елементи зелотизму в характері публічної діяльності Ісуса з Назарету	80
<i>Черенков М.</i> Особливості філософсько-богословського діалогу як чинники соціальної позиції українського євангельського протестантизму	91
<i>Сітарчук Р.</i> Політико-правовий аспект відносин самодержавства та адвентистів у контексті загального протестантського руху в другій половині ХІХ – перших роках ХХ століть	99
<i>Кравченко І.</i> Практика виборів та висвячення вищого кліру в середньовічній Ісландії	108
<i>Бучовський В.</i> Особливості становлення кельтського варіанту християнства в Ірландії в V – на початку VI ст.	119

5. ІСТОРІЯ РЕЛІГІЇ В УКРАЇНІ

<i>Стоцький Я.</i> Фіаско пошуків компромісу римо- і греко-католицьких церков із більшовицькою владою	128
<i>Лакно О.</i> Початки опозиційного руху в середовищі євангельських християн-баптистів упродовж 50-х років м.ст.	139

<i>Тушин О.</i> Молодіжна організація “пласт” в контексті проблем застосування християнських аспектів в процесі діяльності молодіжних товариств	147
<i>Саган Г.</i> Візити представників Сербської Православної Церкви в Україну у 50-80-ті роки ХХ століття	154
<i>Бойко Б.</i> Особливості освіти та виховання протестантів Волинської губернії в першій половині ХІХ ст.	164
<i>Шугаєва Л.</i> Замість рецензії (Харизматичне вчення Леонтія і Українська Православна Церква Московського Патріархату) ...	173
<i>Буравський О.</i> Проблема діяльності Римо-Католицької Церкви на Правобережній Україні (кінець ХVІІІ – початок ХХ ст.) в історіографії ХІХ - ХХ ст.	178

6. ІСТОРІЯ БОГОСЛОВСЬКОЇ ДУМКИ УКРАЇНИ

<i>Литвинов В., Множинська Р.</i> "Гендерні" погляди Станіслава Оріховського (українського мислителя 1-ї половини ХVІ -го ст.)	188
<i>Климов В.</i> До питання про філософсько-богословську інтерпретацію інституту чернецтва, практики подвижництва та аскетизму у творах вітчизняних ченців-мислителів	204
<i>Чорноморець Ю.</i> Зарубіжні дослідження антропології Максима Сповідника	213
<i>Ямчук П.</i> Оповідання Петра Могили «про дивного старця Григорія Межигірського»: репрезентація домінант релігійної філософії українського середньовіччя та бароко	221

7. НА ДОПОМОГУ ВИКЛАДА ЧУРЕЛІГІСЗНАВСТВА

<i>Якубович М.</i> Аль-Фарабі та його «Книга релігії». Переклад з арабської, передмова та коментарі	232
SUMMARY	253
ДО ВІДОМА АВТОРІВ	255

*А. Колодний** (м. Київ)

ПРОБЛЕМИ ТОЛЕРАНТИЗАЦІЇ МІЖКОНФЕСІЙНИХ ВІДНОСИН В УКРАЇНІ

Україна – релігійно плюральна країна з часу появи її на карті світу. Вже в першому її владному утворенні Києво-Руській державі співіснували вірування у своїх богів язичників різних племен, спробу поєднати яких в один пантеон прагнув здійснити (правда, безуспішно) князь Володимир у 982 році. По-своєму сприйняв наш народ у свій духовний світ і християнство після його охрещення князем Володимиром у 988 році. Він поєднав у своїх віруваннях цю релігію з язичництвом, а відтак став двовірним. Та інакше й не могло бути. Язичництво – це релігійна картина природи і діяльності людини в ній. Християнство – це релігійна картина людини у її відносинах з іншими людьми і Богом. Саме тому, прийшовши на наші терени, християнство, із-за відсутності в нього якогось свого специфічного природобачення, не могло замінити, а чи ж витіснити язичництво. Воно охристиянізувало його. Тому ми й маємо нині у віруваннях народу практично не чисте християнство, а християнізоване язичництво і водночас оязичнене християнство. Цей синкретизм є однією з підвалин тієї релігійної плюральності, яка характеризує духовний світ нашого народу.

Україна, як це відомо, є межовою країною. Вона розташована на пограниччі Сходу і Заходу, християнства та ісламу, двох основних течій християнства – православ'я і католицизму. Це зумовлювало те, що на її території здавна проживають поруч представники різних релігійних вірувань. Таке сусідство, постійне спілкування, навіть співжиття різних вірувань формувало переконання, що релігійність є чимось особистісним, що із-за відмінності у віруваннях не слід допускатися ворожнечі, якихось протистоянь, упереджень, що іншу релігійність слід сприймати з певною байдужістю і толерантністю.

Ще одне. Є два психологічні типи народів – екстраверти й інтроверти. Екстраверти, як відомо, прагнуть розширити свої впливи і володіння, території проживання. Типовий приклад – росіяни, які в своїх устремліннях

* Колодний А.М. – доктор філософських наук, професор, заступник директора – керівник Відділення релігієзнавства Інституту філософії імені Г.С.Сковороди НАН України.

прихопити чужі землі аж до Аляски дійшли, приросіянили Прибалтику, Кавказ і Причорномор'я. Вони діють за принципом відомої пісні: „Всё, что мною пройдено, всё вокруг моё”. Українці – інтроверти. Їм багато, а тим більше чужого, не треба. Вони байдужі і до вірувань іншого, не прагнуть його переіначити на лад своєї релігійної духовності, зробити „своїм”. А відтак - українці толерантні до носіїв інших вірувань.

Релігійність українського народу кордоцентрична. Це означає, що в світогляді українця основну роль – мотиваційну і рушійну – відіграють не розумово-раціональні сили, а світ емоцій, почуттів. Кордоцентрична релігійність є надто простою. Це – релігійність серця. Вона не потребує створення якихось затеоретизованих богословських систем, де, власне, частіше всього й виникає міжконфесійне протистояння. Притаманне українцям чуттєво-релігійне ставлення до життя не формує якусь ворожість до носіїв інших вірувань, бо ж емоційний світ віруючих різних конфесій майже співпадає. Відтак в іншому вони не вбачають якогось ворога. Серед українців часто можна почути, що католики, як і православні, “вірять в єдиного Бога і в Ісуса Христа, тільки в них по-іншому правиться” (тобто по-іншому виконуються обряди). До євреїв українець також ставиться з повагою, бо ж вони також “вірять в єдиного Бога” і мають “міцну віру”.

Своє ставлення до інших людей українець вимірює не їх конфесійністю, світоглядними орієнтаціями, а їх діяльністю. Тому він толерантний навіть до атеїста. Аргумент при цьому звучить приблизно такий: “Дарма, що він не молиться Богу, але він заслужив собі місце на тому світі справами своїми”.

Світоглядну плюральність і поліконфесійність на теренах України забезпечувало також завжди співчутливе й доброзичливе ставлення українця до знедолених, скривджених. Може тому він спокійно прийняв на свої землі вигнаних з Європи євреїв, соцініан та антитринітаріїв - з Польщі, старообрядців, молокан і духоборів - з Росії. Зрозуміло, що це також формувало поліконфесійну карту України.

Гляньмо на те, як цивілізовано Україна вирішує проблему кримськотатарського народу. Воно докорінно відрізняється від вирішення Росією чеченської проблеми. Обидва ці народи – чеченці і кримські татари - були виселені з їх етнічних територій. Але кримо-татари були більше скривджені, а тому вони мали більше мотивів для конфліктного вирішення своїх проблем. Але це не трапилося, бо Україна, шануючи їх людську гідність, пішла на прямі контакти своєї вищої влади з їх лідерами. Внаслідок цього кримо-татари постали у нас не як “особи мусульманського віросповідання”, а як повноправні і повноцінні учасники всіх державних і суспільних процесів. Відмінна конфесійність при цьому була вже їх особистою справою, особистим вибором. Її українська держава не виставляла як чинник якихось протистоянь. То ж пошанування людської гідності, піднесене на рівень національних стандартів, забезпечує в Україні толерантність міжконфесійних відносин. Дійшло до того, що муфті

кримських мусульман Е. Аблаєв навіть відмовився брати участь в роботі Міжконфесійної Ради Автономії із-за того, що Церква Московського Патріархату з підтримки кримської влади не допускала до роботи в цій Раді представників власне Українських Церков – Київського Патріархату і Греко-Католицької

Все вище сказане дає підставу для висновку, що релігійний плюралізм має в Україні свої історичні корені. Історія формувала Україну конфесійно плюральною. Вона ж водночас виховувала в українця свідомість релігійної толерантності.

Нині ми маємо в Україні офіційно зафіксованих понад 120 релігійних течій і церков. Якщо на перших етапах становлення нашої незалежної держави й виникали міжконфесійні чи міжцерковні конфлікти, то вони мали не релігійне, а матеріальне підґрунтя, зокрема проблему володіння храмами. Відомо, що в 1946 році комуністична влада заборонила діяльність в Західній Україні Греко-Католицької Церкви, а належні їй десь понад три тисячі храмів передала Православній Церкві Московського Патріархату. Після здобуття Україною незалежності греко-католики вийшли з підпілля і поставили питання про повернення їм храмів. Замість того, щоб це повернення провести цивілізовано, а для себе побудувати нові храми, Церква Московського Патріархату спровокувала в західному регіоні нашої країни міжконфесійні конфлікти, які зрештою закінчилися не на її користь. То ж коли зараз Московський Патріархат звинувачує опосередковано Ватикан за розгром трьох своїх єпархій в Галичині й із-за цього не йде на прямі контакти глав двох Церков, то ці звинувачення абсолютно безпідставні. Москві їх треба зорієнтовувати на свою адресу. Вважаємо, що міжконфесійна ворожнеча в Західній Україні була спровокована ззовні для того, щоб дестабілізувати зрештою у нас політичну ситуацію, подати нашу країну в очах світової громадськості як недемократичну, нетолерантну. Але українська влада змогла вирішити і цю проблему. В одному з конфліктних поселень було побудовано ще новий храм, в другому – організували почергові богослужіння, в третьому – громада Церкви Московського Патріархату сама по собі розпалася.

В 1991 році Верховна Рада України прийняла Закон “Про свободу совісті і релігійні організації”. Хоч цей Закон і був прийнятий ще в комуністичні часи, але він, як на сьогодні, є одним із найдемократичніших у світі. Закон врахував демократичні принципи міжнародних правових документів з свободи релігії. Плюралістичність українського суспільства він закріпив законодавчо:

1. Насамперед Закон утвердив свободу віросповідань. Він дає право будь-якій конфесії на офіційну реєстрацію, але водночас не робить це право обов’язковим. Відтак маємо зареєстрованими більше ста різних релігійних течій і спільнот.

2. Закон не обмежує права громадян перед Законом із-за якоїсь їх релігійної належності і водночас застерігає від використання релігії для

розпалювання пов'язаної з релігією ворожнечі й ненависті, ображення почуттів громадян.

3. Закон декларує рівність всіх релігій, віросповідань та релігійних організацій перед законом, недопущення встановлення будь-яких переваг або обмежень якоїсь релігії, віросповідання чи релігійної організації.

4. Закон забороняє будь-яку політичну діяльність релігійних організацій, причетність їх до політичного життя, а відтак і визнання в той чи інший спосіб якоїсь релігійної організації (Церкви) державною, підключення окремих релігійних організацій до виконання державних функцій чи одержання державного фінансування. Церква відокремлена у нас від держави.

5. Релігійний плюралізм в країні забезпечує також відокремлення школи від Церкви. Державна освіта у нас є світською. Вона через різні релігієзнавчі дисципліни, які читаються в статусі обов'язкових у всіх вузах, дає об'єктивні, конфесійно неупереджені знання про різні релігії, формує толерантні міжконфесійні відносини.

6. Закон не забороняє місіонерську діяльність будь-якої конфесії, в тому числі й зарубіжне релігійне місіонерство, хоч останнє подеколи надто вороже сприймається історичними церквами.

Якщо в комуністичні роки в Україні діяло всього 9 офіційно зареєстрованих Церков і релігійних течій, то в 1991 році їх було вже 42. Тут дала себе знати та Перебудова, яку проводив тодішній Генсек Компартії Союзу Михайло Горбачов, а також демократизм перших років суспільного життя незалежної України. Нині їх нараховується десь понад 120 різного віросповідного коріння - ... християнського, ... орієнталістського, ... рідновірського й іншого, зокрема етнічного і синтетичного. Думаю, що ще більше десятка різних релігійних спільнот у нас залишаються з тих чи інших причин незареєстрованими.

Чим же зумовлене таке велике конфесійне різноманіття в Україні? Вище ми частково наголосили на ролі особливостей нашого історичного середовища в цьому. Історія буття українців як етносу внесла помітні корективи у нашу конфесійну карту. Нинішньому конфесійному різноманіттю сприяли і сприяють ряд чинників. Перший – відзначене вище наше межове розташування між Сходом і Заходом, між двома світовими релігіями – християнством та ісламом, між двома основними течіями християнства – православ'ям і католицизмом. Друге – відсутність в Україні протягом століть національної держави, що не сприяло утвердженню на наших теренах своїх національних церков, а також особлива ментальність місцевих управлінців, для яких українсько-національне, в тому числі і національно-церковне, в переважній більшості регіонів не стало святинею. Третє – урбанізація, яка створила умови, коли на релігієвибір особистості, зокрема у великих містах, вже не впливає усталена громадська думка чи сімейна традиція. Четверте – відсутність відпорності, скажу образно - конфесійної екології, у наших історичних церков, їхня нездатність до

місіонерської роботи. П'яте – матеріальна скрута традиційних церков, які нездатні налагодити таку благодійницьку, освітню чи видавничу діяльність, як можуть це зробити привнесені в Україну в останнє десятиліття конфесії або протестантські спільноти, що одержують значну матеріальну допомогу від своїх зарубіжних одновірців.

Окремо слід сказати про роль міжнародного (точніше – закордонного) чинника в плюральності релігійної мережі України. Тут виокремимо наступне: 1. Ми не маємо спеціальних законів, які б обмежували втручання зарубіжних релігійних центрів у внутрішнє релігійне життя України, які б регулювали відносини певних наших релігійних інституцій з їх конфесійними центрами за кордоном. 2. Продовжує діяти та система інституційного підпорядкування в релігійній сфері зарубіжжю, що склалася в часи, коли у нас практично була відсутня свобода віросповідань, Україна не була незалежною країною. 3. Надто ми вже толерантні і міжнародно законопослушні при прийнятті на свої терени різних зарубіжних релігійстворів, легко йдемо на їх реєстрацію і офіційне визнання, дозволяємо вільне місіонерство представників зарубіжних релігійних центрів. 4. Ми також податливі і до зверхницьких зазіхань із-за кордону - або зарубіжних релігійних центрів, або й інших держав - на наші релігійні громади чи то під приводом плекання-захисту якоїсь єдності канонічної території, чи то під приводом забезпечення нормальної діяльності певної національно-меншинної спільноти, опікування інтересами наявних у нас національно-релігійних меншин. Я б сказав так: ми вже надто багато даємо свобод у діяльності релігійно-національних меншин, особливо російської, вірменської, єврейської, румунської і польської. За допомогою посольств своїх матірних держав вони творять у нас в Україні практично свої паралельні державні структури, діяльність яких інколи носить явно відцентровий характер. Згадаймо для прикладу, в якому антидержавному контексті щодо України російська спільнота і Православна Церква Московської юрисдикції обстоює у нас двомовність, ставлячи російську мову на рівень мови титульної нації, вимагаючи від Українського уряду діяти на міжнародній арені так, як то бажано державі колишньої її колонізації. У цьому Московській Церкві допомагають ті релігійні спільноти, які у своєму богослужбовому вжитку нехтують державною мовою народу, який прийняв їх на своїх теренах. Якщо на основі національної самоідентифікації і з'являються у нас національно-релігійні меншини (німецькі чи шведські лютерани, корейські чи чеські баптисти, болгарські чи грецькі православні, російські старообрядці чи щось подібне), вони все ж мають ідентифікувати себе насамперед громадянами України, а не Росії, Ізраїлю, Німеччини та ін., працювати на нашу державу, а не жити за біблійним приписом „у світі і не від світу”.

Україна є релігійно плюральна країна. Вважаємо, що її конфесійна мережа вже склалася. Якщо й появляться ще якісь нові релігійні рухи, то вони вже не матимуть свого успіху, лишатимуться на рівні одиничних громад. Віруючі люди у своїх конфесійних уподобаннях вже в основному

визначилися. Маємо навіть процес згортання діяльності деяких нових, як для України, течій.

Гарантом того, що Україна буде залишатися й надалі поліконфесійною країною без якихось гучних “релігійних війн” служить наша історична традиція, демократична законодавча база, відсутність державної Церкви, діяльність Міжцерковної Ради й інших міжконфесійних всеукраїнських об'єднань, цілого ряду громадських міжконфесійних утворень, зокрема такого як Міжнародна Асоціація релігійних свобод. У формуванні віротерпимості й утвердженні свободи віросповідань значну роботу проводять Відділення релігієзнавства Національної Академії наук України і Центр релігійної інформації і свободи Української Асоціації релігієзнавців. Щороку вони проводять до десятка наукових конференцій, в роботі яких беруть участь представники різних конфесій. Ці інституції видрукують з інформаціями про життя і діяльність різних конфесій України і світу щомісячний часопис “Релігійна панорама” (вже видруковано біля ста чисел), щорічник „Релігійна свобода”(наявні 13 чисел). Виходять книги десяти томної “Історії релігії в Україні”, де в толерантній і об'єктивній формі дається описання різних конфесій українського релігійного поля в їх історії і сьогоденні. Толерантизації відносин між конфесіями і церквами сприяють ті Дні релігійної свободи, які цими науковими інституціями разом з Державним Комітетом України у справах національностей і релігій проводяться в різних областях країни, щорічні літні Молодіжні школи релігійної толеранції. В Україні відроджено відзначення щороку в січні місяці Всесвітнього Дня релігій, встановленого ООН ще в 1952 році. Міжконфесійному примиренню сприяють Фестивалі художніх колективів конфесій України, Дні вдячності, Ярмарки релігійної літератури, Екуменічні дні молитв, Міжконфесійні зустрічі релігійних лідерів, Міжконфесійні науково-практичні конференції та ін. На гарантування релігійного плюралізму зорієнтована і та нова редакція Закону України про свободу совісті і релігійні організації, яка підготовлена робочою групою Мінюсту України.

Чи можна сказати, що в нашій країні все абсолютно добре із гарантуванням релігійного плюралізму, не існує ніяких обмежень свободи віросповідань з боку владних структур? Зрозуміло, що так сказати ще не можна, хоч це законодавчо якимось не визначено. Так, враховуючи законом зафіксоване відокремлення Церкви від держави, вищі державні посадовці, зокрема Президент України, не повинні відкрито демонструвати свою конфесійну належність на всю країну із широким залученням до цього засобів масової інформації. А так ми маємо явне вираження симпатій Президента і його Адміністрації до Київського, а тривалий час Прем'єра і Спікера до Церкви Московського Патріархату. Для державного службовця канонічною має бути будь-яка релігійна спільнота, що одержала державну реєстрацію, а не лише та, до якої він належить.

Маємо ще вияв симпатій можновладців до певних церков і при реституції майна, виділенні земельних ділянок під храмові забудови, в

запрошеннях на участь в різних урочистостях представників конфесій тощо. В календарі релігійних свят, які є вихідними днями, значаться лише свята Православ'я. Хоч ця релігія і є домінуючою в країні і до неї відносять себе десь 36-48%% опитаних під час різних соціологічних досліджень, але ж є й інші конфесії, для яких значимими є свої свята. Відзначення їх ними у формі вихідного дня також має бути передбачене законом. Над всіма цими питаннями ще треба працювати з тим, щоб Україна й надалі залишалася країною законодавчо закріпленого і громадською думкою прийнятого релігійного плюралізму, щоб ми мали повну свободу віросповідань.

Складається враження, що різноконфесійні спільноти України прагнуть діяти якось самоізолювано від інших, навіть від суспільства, загалом світу. Вони не шукають приводів для зустрічей, взаємоознайомлення, проведення спільних акцій, зокрема у сфері благодійності. У всякому разі від офіційно зареєстрованих релігійних спільнот (хібащо окрім п'ятидесятників і багаїв) ініціативи із організації та проведення якихось міжконфесійних заходів не надходило. У пресі різних конфесій, особливо православних церков, ми знаходимо багато спотворювальних, злостливих статей щодо інших. Читаючи їх і добре знаючи віровчення різних конфесій та їх обрядову практику, так і хочеться сказати їх авторам і редакторам словами української приказки: бреші, але знай міру. Зрозуміло, що такі публікації не сприяють міжконфесійній злагоді, формуванню тієї любові до іншого, якій вчив Ісус Христос. А він, між тим, радив йти до інших зі словами: „Мир Вам!”. Цей інший заслуговує на повагу до нього при всіх його відмінностях і особливостях. Він – насамперед людина, а будь-яка релігія – це засіб вияву людинолюбства.

Незважаючи на те, що кожна з конфесій прагне обґрунтувати свою єдино істинність, але якоїсь однієї істинної релігії не існує. Істинним є те, що об'єднує, як спільний корінь, всі релігії. Це, насамперед, є: віра в буття світу надприродного (і перш за все Бога); в спасіння завдяки вірі і слідуванню загальнолюдським нормам моралі, включеним різними релігіями у свій моральний канон, а також очікування блаженного життя в потойбіччі. Кожна релігія по-своєму вирішує ці істини. Одні напряду пов'язують людину з Богом, інші ж – між ними ставлять спасителя або ж якогось пророка. Одні вважають, що вирішити свою майбутню долю можна лише через дотримання величезної кількості пропонованих їхніми релігійними спільнотами обрядів і через посередництво служителя культу, інші ж, виходячи з того, що Бог – в тобі і він виявляється через твою душу, закликають до простого молитовного єднання з ним, до богомислія, а не тілорухання в обрядах.

Відтак форми релігійної віри, які переважно й визначають специфіку віросповідань, є людським витвором. Навіть в Біблії Бог засвідчує своє буття, якщо українською мовою, то двохбуквенним висловом: „Я є”. Відтак іновірець, який вірить в Бога, є нашим попутником, а не боговідступником чи якимсь єретиком. Він йде до того ж Бога, що й ти, але іншою дорогою.

Релігійна плюральність не має формувати якусь агресивність у відносинах між конфесіями. Бо ж тоді не за Боже вестиметься боротьба, а за людське, створене людською фантазією і виписане чи то у Священних книгах різних релігій, чи то втілене в організаційних принципах вибудови їх спільнот, а чи ж в конфесійних обрядових діях. Певно тому, враховуючи це, Ісус Христос закликав любити не лише ближнього одновірця, а навіть ворога свого. Звідси органічно випливає висновок необхідності толерантності міжконфесійних відносин в релігійно-плюральному суспільстві, сприйняття іншого в його світоглядних і релігійних виявах таким, яким він є, щоб потім не вибачатися перед цим іншими, як це зробила (і хвала їй за це!) Католицька Церква.

*М. Юлдашева** (Таджикістан)

МЕЖКУЛЬТУРНИЙ І МІЖРЕЛІГІОЗНИЙ ДІАЛОГ КАК ПРОБЛЕМА КУЛЬТУРНОЇ ГЛОБАЛІЗАЦІЇ

Сьогодні, аналізуючи майбутнє людства, ми все частіше дискутуємо на тему глобалізації. Все більше пристальне увагу приділяється її соціально-культурному і духовно-культурному виміру. У багатьох роботах, присвячених даному питанню, актуалізується проблема сутності культурної глобалізації, механізму співіснування різних по своїй спрямованості ідей, поглядів, ціннісних орієнтацій.

Наше майбутнє, як відзначають багато дослідників (О. Кант, П.А. Сорокін, В.П. Бронський, М. Вебер, С.Д. Лебедев, Л.Г. Іонін і др.) в значній мірі залежить від тих цінностей, які глобалізуюча цивілізація приймає за базові. У зв'язі з цим особливу увагу вимагає такий важливий аспект динаміки соціально-культурних процесів, як світсько-релігійне взаємодія. То, яким чином буде здійснюватися взаємодія культур, які саме ідеї і цінності будуть прийняті за основу і якими способами вони будуть втілюватися в реальному соціальному житті суспільства, народів і держав, в певній мірі буде залежати від співвідношення релігійного і світського «менталітету» їх носіїв. І тут важливим фактором є продовжується в духовно-культурному світі Заходу секуляризаційний процес.

Основними тезисами, що становлять фундамент наших подальших роздумів є наступні положення:

* Юлдашева М. – керівник факультету психологічних дисциплін та культурології Російсько-Таджикського Слав'янського університету, професор Міжнародної Академії соціологічних наук (Росія), Голова групи ЮНЕСКО «Міжкультурний діалог в сучасному світі», Таджикистан.

1. Глобализация, так или иначе, предполагает, прежде всего, распространение западной культурной матрицы на остальной мир и ее взаимодействие с «автохтонными» культурными паттернами. Однако сегодня это уже не столько модернизация, которую мы привыкли отождествлять с вестернизационными влияниями, сколько нечто иное. Теперь, в соответствии с изменениями, произошедшими за последние десятилетия в культуре «первого мира», культурная экспансия Запада принимает более скрытую и изощренную форму постмодерна.

2. Культурная ситуация постмодерна выступает последней и самой радикальной формой секуляризации «жизненного мира» человека и социума. Основными свойствами культурной ситуации постмодерна, по общему мнению ее исследователей, выступает множественность «жизненных миров». Этим она принципиально отличается как от культуры модерна, так и – в еще большей степени – от традиционной религиозной культуры. Соответственно «постмодернизация» культуры выражается, прежде всего, в диверсификации некогда единого и целостного поля этой последней на множество субкультурных образований.

В современной философской и политической публицистике относительно понятия Постмодерн сложился ряд негативных стереотипов. В одних случаях постмодерн мыслится и описывается по модели Модерна – как проект деконструкции, дестабилизации, глобализации и т.д. – как сознательная программа действий, направленная на разрушение истинных ценностей. По другим источникам постмодерн вообще принципиально непроективен (в отличие от модерна), и одна из распространенных сегодня иллюзий в том, что модерн и постмодерн – два противостоящих (или продолжающих друг друга) проекта. И если одни полагают, что это нужно интерпретировать как незавершенный проект (Хабермас), а другие – что постмодерн это кризис модерна, и модерн обязательно его преодолеет (Гидденс), – то третья точка зрения (Бражниковы Яна и Илья), которая на наш взгляд, наиболее адекватная, заключается в том, что постмодерн есть триумф – полное осуществление модерна. Согласно этой точки зрения, модерн завершен именно потому, что он совершился: постмодерн есть состояние реализованного, совершенного модерна – осуществленной революции, успешной эмансипации и либерализации во всех областях – политическое освобождение, сексуальное освобождение, освобождение производительных сил, освобождение женщины, а также ребенка и неосознанных побуждений, освобождение искусства (Бодрийяр). Постмодерн – это состояние реализованной утопии.

Постмодерн впервые за долгие века снимает казавшееся неустрашимым противоречие между традицией и современностью. Отрицание современности и утверждение чего-то «изначального», которое казалось неотъемлемым коренным свойством религиозной традиции, оказывается одним из множества конфликтов, привнесенных модерном. Постмодерн дает возможность практиковать религию, не копируя рабски прошлое, не

оглядываясь постоянно назад «как это делали предки» и, с другой стороны, не считаясь с мнением «просвещенного общества». Постмодерн позволяет принять традицию такой, какая она есть «здесь и сейчас» не отправляясь в модернистские «паломничества в страну Востока, не подбирая религию на свой вкус», не проектируя и не планируя внутреннюю жизнь, не стремясь переделать свою, и не заигрывая с чужой духовностью. Постмодерн не занят поисками «лучшего», «первичного», «подлинного», он не требует от традиции измениться «под себя».

В связи с вышеизложенным в социокультурной и политической сфере современного мира все весомее проявляется тенденция к глобализации международных проблем. Окончание холодной войны и уход в небытие конфронтации двух систем в принципе не решили проблему международной безопасности, ибо сегодня проблемы терроризма и экстремизма вследствие огромных масштабов незаконного оборота оружия, наркотиков и капиталов приобретают планетарный характер.

Международное сообщество находится на пути поиска адекватных форм и методов решения этих глобальных проблем. Головной болью человечества стали межрегиональные конфликты, которые угрожают всеобщей стабильности и безопасности.

И в этом плане многие глобальные политические проблемы могут найти свое решение благодаря правильной культурной политике того или иного государства.

Во всеобщей декларации ЮНЕСКО о культурном разнообразии подтверждается, что именно культура должна рассматриваться как совокупность присущих обществу или социальной группе отличительных признаков – духовных и материальных, интеллектуальных и эмоциональных – и что помимо искусства и литературы она охватывает образ жизни, т.е. «умение жить вместе», системы ценностей и верования.

Правильное понимание соотношения религиозного и национального самосознания требует, чтобы мы не противопоставляли национальные интересы религиозным ценностям, чтобы уделяли им достаточное внимание, не отвергая и не умаляя их значения. К сожалению, такие нездоровые проявления существуют, в нашем обществе еще есть люди, которые признают только исламские ценности, отвергая все другие национальные ценности. Они бы хотели забыть о Заратустре и Авесте и других доисламских памятниках, о борьбе наших предков против арабской экспансии, о шуубизме, о Фирдоуси и его поэме «Шахнаме», о признании и праздновании юбилея этого поэта и о возведенном ему памятнике. Также неправы те, кто во всем обвиняет Ислам, более того, считает его «религией арабов», «религией, инородной и привнесенной в таджикское общество», и что якобы ислам уничтожил нашу национальную гордость и стал преградой для дальнейшего развития. «Хизб-ут-Тахрировцы» в своих книгах считают признание ценностей доисламских религий и религиозных течений неблагочестивым (харом), руководитель же Партии Исламского Возрождения Таджикистана

(ПИВТ) напротив, видит духовное возрождение Таджикистана в возрождении национально-исламских традиций и ценностей. В этом споре правы те, кто признает приоритет национального самосознания над религиозным самосознанием. Радует тот факт, что в Таджикистане преобладает именно такое понимание, и оно достойно изучения и распространения.

Говоря об исламе в Республике Таджикистан, следует помнить о его специфичности. В Таджикистан ислам пришел через Суфийский таррикат (суфизм), который гибко адаптировал местные традиции в контексте требований ислама. Ислам в регионе Центральной Азии носит синкретический характер, позволяющий учитывать местные традиции. Исламский контекст отражает многообразие традиций и тем самым несет в себе зерно плюрализма. Ислам как религия и культурная традиция, как неоднократно подчеркивается в Коране, является религией для людей всего мира, то есть он создан не только для арабов, но и для всех других наций и народов. Как известно, в исламе доминирует принцип, что мусульманин мусульманину брат; и такого понятия как «нация» не «существует». Слово «миллат» - нация – в Священной книге мусульман, как свидетельствует известный иранский богослов Муртазо Мутаххари, использовано пятнадцать раз, и во всех случаях имеет значение направления, пути, способа, школы, течения и религии. По его же словам в исламе «не существует национального элемента», потому что «идея национализма противоречит принципам исламского учения». Поэтому «... эта религия всегда старалась искоренить все корни национализма и национальной гордости. Согласно Муртазо Мутаххари, понятие нации в его современном значении было введено «европейскими колонизаторами, нацистами и фашистами для того, чтобы, ассимилируя мусульманские народы со своими нациями, народностями и расами и действуя по принципу «разделяй и властвуй», завлекать их абстрактными ценностями.

Как подчеркивает Мутаххари, исламские критерии являются всеобщими и общечеловеческими. Ислам не только не выделяет национальных и родоплеменных предрассудков, но даже борется с ними.

Распространение ислама среди различных наций, народов, рас мира подтверждает, что в действительности «всеобщие и общечеловеческие критерии Ислама являются одним из его достоинств и придают этой религии силу и привлекательность».

К великому сожалению, спекулируя на этих положительных свойствах ислама, радикальные религиозные группы, например «Хизб-ут-Тахрир», пытаются осуществить неосуществимое – создание всемирного исламского халифата, во имя чего они призывают к всеобщему джихаду, не совсем точно, а часто коверкая само понимание джихада.

Такие религиозные тенденции как салафизм, фахабизм разрушают традиционные для Центральной Азии социокультурные институты, рассматривая их как неисламские. Это в свою очередь несет угрозу для

культурного пространства Центральной Азии, связанного с ограничением культурной интерпретации самого ислама.

Сегодня политическая ситуация в Таджикистане развивается относительно стабильно. Реформа политической системы Таджикистана выдвинула проблему нахождения модели отношений между государством и религией на первый план. Религиозные факторы в жизни новых Центрально-азиатских государств играют важную роль. Большинство населения этих стран мусульмане, соблюдающие исламские традиции в повседневной жизни и государство не может стоять в стороне.

Со времени обретения независимости в Таджикистане происходит возрождение ислама и исламских ценностей. Правительство страны много сделало в этом направлении: основные исламские праздники приобрели государственный статус, интенсивно развиваются институты исламской культуры, в государстве реально действует принцип свободы совести.

Учитывая специфику сегодняшнего развития, традиции и образ жизни, необходимо разработать четкую концепцию развития общественных отношений в XXI веке, касающуюся и вопроса регулирования отношений между политической системой и исламом в таджикском национальном государстве. Основные принципы в основу этой концепции уже заложены – это любовь к Родине, патриотизм, политический плюрализм, толерантность, социальная справедливость и демократизация политических и экономических отношений.

Сейчас по прошествию периода «закрытости» 90-х гг XX века, сознательной самоизоляции, необходимой для консолидации национальных сил для суверенного Таджикистана наступил период развития межкультурного диалога с народами ближнего и дальнего зарубежья. Основой межкультурного диалога является стремление к интеграции.

Многое в межкультурном диалоге государств зависит от способностей, вовлеченных в межкультурное общение людей, усваивать новое и понимать окружающих, правильно реагировать на другую культуру и ее представителей, воспринимать другие культуры как вполне самостоятельные и значимые.

Подлинное взаимопонимание в межкультурном общении – сложный и достаточно длительный процесс, требующий неординарных личных качеств, способности к самопознанию, к умелому и чуткому восприятию исторического наследия своей и иной культуры. С этой целью при кафедре культурологии Российско-Таджикского (Славянского) Университета организована кафедра ЮНЕСКО «Межкультурный диалог в современном мире». Основная цель кафедры – формирование культурной личности, способной осуществлять межкультурный диалог, т.е. личности как посредника между культурными системами.

И здесь мы, констатируя, что личность – это социально-активная индивидуальность, которая свободно выбирает себе нормы поведения, устанавливает свои внутренние нравственные максимы, придерживаемся

мнения о необходимости личностью (как представителя той или иной культуры) осознания ответственности за последствия своих действий.

Если эти признаки присутствуют, то мы имеем дело с личностью – посредником между культурами, способной к «взгляду изнутри», необходимому для понимания культурных ценностей, эмоциональному сопереживанию другой культуре. Посредник может играть роль связующего звена между культурными системами, сокращая разделяющую их дистанцию. Во многом это возможно благодаря тому, что каждая личность имеет в себе некую особую культуру.

Общеобразовательная культурологическая подготовка должна внедрить в сознание каждого образованного человека представления о некоторых общих, универсальных принципах социокультурной регуляции и вместе с тем о специфическом претворении этих принципов в каждой культуре.

Подготовка студентов в новой социокультурной обстановке диктует необходимость перестройки всей педагогической системы, внедрения в учебный процесс новых методологических и методических приемов, новой психологической установки, направленной на восприятие и усвоение общечеловеческих ценностей, принципов культурного плюрализма в международном плане.

И здесь необходимо помнить, что всемирная история представляет собой мозаичную картину, сложенную из разноцветных камушков жизнеописаний различных народов и таджики в этом плане не исключение. Таджики – потомки древнейшей ветви индоевропейской семьи народов, тысячелетиями обитавшие в земледельческих оазисах Центральной Азии, где исторически встречались и интеллектуально взаимодействовали культуры Востока и Запада, перекрещивали свое духовное оружие, зороастризм, ислам и христианство, мирно уживались индуизм и буддизм. Средняя Азия – продукт многих цивилизаций, включая древнюю иранскую, греческую, буддийскую, зороастрийскую, тюркскую, исламскую, русскую (славянскую) и другие культуры. Но для нас не столь важна и существенна модель цивилизации. Важно другое – плюрализм традиций во все времена наслаивался в культуре. Культурный плюрализм существует во всяком человеческом обществе, и культурный плюрализм существует внутри самой личности.

Только такой подход, на наш взгляд, позволит связать разнообразное наследие Центральной Азии, в частности таджиков, с современными проблемами выхода на общечеловеческие параметры.

Таким образом, поиск механизмов, при помощи которых возможен перевод традиционной системы воспитания и образования на новый качественный уровень, при котором богатый потенциал традиционной культуры во всей ее универсальной целостности мог бы стать органической частью современной системы воспитания и образования, диктует разработку научно-исследовательской проблемы: «Межкультурный диалог в

современном мире» с целью внедрения материалов в систему профессиональной подготовки студентов-культурологов по дисциплинам культурологического и психолого-педагогического циклов.

В заключении хотелось бы отметить, что культура человечества движется вперед не путем перемещения в «пространстве и времени», а путем накопления ценностей. Ценности не сменяют друг друга, новые не уничтожают старые, а, присоединяясь к старым, увеличивают их значимость для сегодняшнего дня.

Сегодня на кафедре культурологии силами студентов и преподавателей сформулирован девиз культурологов «Мир через культуру», ибо наша будущая цель состоит в следующем:

- исследовать проблемы возрождения и развития национальной культуры;
- создавать и интегрировать конкретные социально-культурные проекты по духовно-нравственному возрождению национальной культуры;
- стремиться поддерживать высокую социально-культурную температуру общества для развития и самореализации творческой личности;
- обеспечивать участие научного потенциала в становлении и формировании национальной школы культурологии;
- способствовать расширению культурного пространства на принципах культурного своеобразия и толерантности.

*М. Мурашкін** (м. Дніпропетровськ)

СТАН НЕМРИ: КОНТЕКСТ РЕЛІГІЙНОГО, НЕРЕЛІГІЙНОГО І МІСТИЧНОГО МИСЛЕННЯ

Постановка проблеми зводиться до того, що розуміння стану НЕМРИ, як особливого стану людини, де змінене сприйняття часу і простору, стосується світоглядних орієнтирів. Аналіз останніх досліджень з приводу цієї проблеми передбачає можливість розглядання стану НЕМРИ в контексті форм суспільної свідомості [Джеймс В. Многообразие религиозного опыта. – С. 306; Ламонт К. Иллюзия бессмертия. – С. 250]. Від того формується і ціль статті - розглянути стан НЕМРИ в контексті релігійного, нерелігійного і містичного мислення.

Є стан НЕМРИ (АМРИ) коли смерть здається людині неможливою [Джеймс В. Многообразие религиозного опыта. – СПб., 1993. – С. 306]. Цей стан неможливості смерті як екстатичний спалах, здається, лежить по інший бік часу, лежить вище часу. При цьому людину охоплює відчуття нескінченності [Ламонт К. Иллюзия бессмертия. – М., 1984. – С. 250]. Вона - безсмертна. Коли людина перебуває в цьому стані, то смерть здається до смішного неможливою [Бекк Р. М. Космическое сознание. – М., 1995. – С. 273]. Але вона ж реально є. Усі живі істоти вмирають. Людина, як жива істота, теж безповоротньо йде з життя. Звідки ж тоді виникає цей стан НЕМРИ? Яка його природа? Перша й головна особливість цього стану, особливість, яка наштовхує нас на розгадку сутності даного явища, полягає в тому, що стан НЕМРИ приходить до людини сам. Його неможливо викликати ніякими медитативними вправами й молитвами, неможливо стимулювати, підстьобувати до прояву. Він з'являється в людині без видимих причин. У цьому стані смерть уявляється як неможливе. І коли маєш цей стан, то є можливість надалі мати безсмертя. Тобто з'являється можливість для людини знайти безсмертя хоча б з огляду на те, що цей стан входить до ряду творчих станів, зокрема таких як осяяння, натхнення, перетворення, просвітління, прозріння, пробудження, одухотворюючи людину. Ці стани можуть супроводжуватися почуттям безсмертя [Бекк Р. М. Космическое сознание. – М., 1995. – С. 103]. Тому й філософські терміни, зокрема такі як

* Мурашкін М.Г. – доктор філософських наук, кандидат біологічних наук, професор кафедри філософії Дніпропетровської державної фінансової академії.

трансцендентне, трансгресивне, трансперсональне, божественне, самодостатнє, містичне, абсолют, що відбивають вищеперераховані стани людини, є фактично синонімами, якщо врахувати, що вони супроводжуються станом НЕМРИ.

НЕМРИ подібний зі станом споглядання, коли ви концентровано дивитесь й одержуєте чудове світло навколо себе, одержуєте стан, коли у вас і сміх на устах, і сльози на очах. Але цей стан лише подібний до стану НЕМРИ. Лише подібний. Стан НЕМРИ приходить до людини сам, і від неї це не залежить. Якщо людина коли-небудь у житті знаходила стан НЕМРИ, то в неї є можливість мати безсмертя, як про це було сказано вище. Але це тільки можливість. Реальний світ разом з людиною як об'єктивна реальність змінюється. Те, що народилося й жило, вмирає, розчиняється в безмірності Космосу. Ця безмірність космосу як об'єктивна реальність побутує з небуття, з ніщо, коли не було світу як світла [Українська народна обрядова поезія. – К., 2006. – С. 7].

Споконвічно існує ніщо як відсутність вічності, нескінченності й будь-чого. Потім випадково виникає щось як протилежність ніщо. Виникає буття. Буття, або щось, виникає у надщільній точці, як надвисока температура на протилежність наднизькій температурі, ніщо як відсутність будь-якої щільності. Надщільна й надвисока температурна точка являє собою вибух і рух (зміну) на протилежність ніщо як незмінності, як ентропійному спокою, нерухомості. Із цього вибуху, протилежного спокою, і починається буття, тобто існування чогось – спочатку надтемпературної плазми, потім виникнення й існування елементарних частинок, квантів, долі атомів і молекул, які починають розширюватися в напрямку до ніщо. Від цього розширення виникає всесвіт, космос, галактики, зірки, планети, живе на планетах, людина з її богами, сучасна цивілізація Землі.

Виниклий й існуючий світ сприймається людиною насамперед безпосередньо. При регулярності сприйняття знижується сприйнятливість і навколишній світ стає звичним, не чудовим, не дивним. Але деякі предмети навколишнього світу можуть підвищувати сприйнятливість [Бердсли М. Эстетическая точка зрения // Американская философия искусства: основные тенденции XX века – антиэссенциализм, перцептуализм, институционализм. – Екатеринбург, 1997. – С. 178]. Стосовно цього особливо необхідно відзначити природні ландшафти, що умироутворюють людину. Від зіткнення з незвичайністю цих ландшафтів у людині спалахують з надзвичайною інтенсивністю кольори й форми, компенсуючи неконтрастність тих чи інших явищ природи.

Контрастні явища в природі викликають компенсаторні процеси в людині. Компенсації можуть відбуватися в самій психіці людини як перетрансформації. Так, у її зоровій сфері контрастність породжується уже сприйнятими яскравістю й кольором, або в емоційній сфері при афектах. У людини незрозуміло звідки, безпричинно, після глибокого суму раптово виникає прекрасний настрій. Він з'являється за тими самими

компенсаторними механізмами [Ясперс К. Общая психопатология. – М., 1997. – С. 483]. Раптові контрастні зміни, що не мають видимих причин, змінюють у людини сприйняття навколишнього світу. Оточення здається людині дивним, що світиться своїми фарбами, іскриться поєднанням кольорів, ілюмінується своїми незвичайними формами. Це нагадує дивність світу, як Див у міфах праукраїнців.

Див означає дивний. Це постає тоді коли світ навколо людини стає дивним і людина переживає стан неможливості смерті. Смерть і творче вмирання – коли нічого дивного у світі немає. Дивність же світу навколо людини вказує на присутність у неї певного стану, коли світ здається новим, оновленим від застарілого, від застарілих традицій, застарілої культурної спадщини. Тому в праукраїнській культурі Див (або дивний) означає дикий [Иванов В. В., Топоров В. Н. Див // Мифы народов мира. – М., 1991. В 2 т. – Т. 1. – С. 377]. Див як ,дикий, означає, що людина перебуває в стані звільнення від усього наносного, застарілого, традиційно-культурного у стані новації, а не традиції. У цьому значенні дивний є божий [Там само]. Божий – це той, що має творчий стан, елементом якого є переживання неможливості смерті [Джеймс В. Многообразие религиозного опыта. – СПб., 1993. – С. 306]. Творчий стан, творча здатність як така є основним атрибутом Дива, або (Дьяуса), тобто Бога Ясного Неба [Элиаде М. Трактат по истории религии. – СПб., 2000. В 2 т. – Т. 1. – С. 145]. Однак цей божественний творчий стан являє собою певний вид творчих станів.

Див відрізняється своєю квазіпасивністю [Дюмезиль Ж. Верховне боги индоевропейцев. – М., 1986. – С. 155], тобто має властивість уявної пасивності, яка характерна для творчих станів певного виду. Саме в цих творчих станах людина має переживання неможливості смерті [Джеймс У. Многообразие религиозного опыта. – С. 306]. Уявна пасивність зовні така ж, як смерть, точніше, уявна смерть, тому що внутрішньо переживається стан, протилежний смерті за компенсаторними механізмами, стан неможливості смерті [Там само].

Про цей стан говорять всі священні писання. Біблія, Коран, Веди, Упанішади, Бхагавадгіта, Трипитака, Дао де цзин постають як одна єдина книга, книга священних писань. Моральні та інші розходження в цих книгах – це лише допоміжні засоби до збагнення Божественного стану неможливості смерті. Тому розходжень між цими книгами немає для тих, хто осяг Божественне. При цьому Бог постає як внутрішній стан людини. І Царство Боже всередині вас - вчить Біблія (Лк. 17:21). Воно має найменший стосунок до зовнішнього світу. Адже просвітління й перетворення душі відбувається тільки зсередини. Тоді, який сенс думати про Бога як про щось зовнішнє стосовно нас [Пахомов С. В. Рамана Махарши // Религиоведение: Энциклопедический словарь. – М., 2006. – С. 846]. Бог не має відношення до об'єктивної реальності. Це - суб'єктивна реальність людини, технологія, спосіб збагнення Божественного, самодостатнього стану, стану неможливості смерті. Тому Бог, як творець неба й землі, тобто творець свідомого й

несвідомого (свідоме – небо, несвідоме – земля) у людині і їх упорядкування, являє собою уклад життя, спосіб життя. На шостий день за біблійним описом, наприклад, необхідний відпочинок, що веде людину до певного стану, коли ендорфіни й енкефаліни в людському організмі в максимумі.

У всіх священних писаннях моральне лише допоміжне, а мова в них йде насамперед про способи просвітління, пробудження, перетворення душі. Тому в усіх цих книгах немає встановлених догматів. Це все письмо символічне, тобто багатозначне, і підлягає воно нескінченним тлумаченням [Ренан Э. Жизнь Иисуса. – М., 1991. – С. 286]. Багатозначність тут для того, щоб змістити установки людини, шокувати її, привести до стану Божественного, стану неможливості смерті. А моральне лише допоміжне, підмога. Підстав щоку, щоб тебе вдарили, віддай останній одяг, коли з тобою судяться, полюби свого ворога. Тобто применши себе до ніщо, щоб не було в тобі й сліду особистості, тобто людини від цього світу, щоб бути як Христос, який говорив, що я не від цього світу, тобто не від світу свідомого, вибираючого, оцінюючого, особистісного, який щось потребує для себе, а від самодостатньо нерухомого, відсутнього, божественного у момент присутності стану НЕМРИ.

Тут ми бачимо практику крайнього применшення себе. Навіщо? Щоб спочатку максимально відчувати тривогу, страх, уяву, а відтак, і співчуття, анулюючи в собі серцеву черствість [К. Ясперс. Общая психопатология.– С. 958], одержати в якійсь момент життя протилежність, компенсаторний стан свідомості, тобто стан Царства Божого, де немає тривоги, страху, а є стан божественного, самодостатнього. Тобто у людини, яка має максимально включену уяву, тривогу, страх, співчуття, милосердя, є шанс одержати стан компенсації, коли все це у високій мірі відсутнє, компенсуючи віддачу, зроблену при співчутті й милосерді, коли людина має стан НЕМРИ, стан Божественності, самодостатності, Царства Божого, позбавленого будь-якого уявного світу, коли людина позбавлена страху, тривоги, які так чи інакше пов'язані з уявою.

Уява – це добре, але уява й погано. Усі священні писання за своєю сутністю – це способи (технології) приборкання людської уяви. Для приборкання уяви необхідно не дозволяти їй малювати пережите [Шопенгауэр А. Афоризмы и максимы. – Ленинград, 1990. – С. 133]. Священні писання виробляють технології, які не дозволяють роздмухувати уяву. Але це лише один з способів наближення й осягнення Божественного, осягнення стану неможливості смерті. Зтикаючись зі смертю, розуміючи тимчасовість свого життя, людина бажає відчувати стан неможливості смерті, стан НЕМРИ, у сподіванні хоч якось мати життя після смерті, залишитися після того, як прийде її остання година. Людина хоче мати хоч якусь можливість щодо цього.

Хто має стан НЕМРИ, той знає безсмертя при житті, той живе заради життя. Без життя безсмертя не буде надалі, якщо навіть ми переживали стан

НЕМРИ. НЕМРИ – це, однак, лише можливість безсмертя. Проте бажання пережити цей стан, стан НЕМРИ, у людини завжди є.

Людина шукає НЕМРИ на шляхах релігійних, містичних, езотеричних, естетичних. Особливо важливий шлях естетичний, який надихає, одухотворює людину, дарує їй стан НЕМРИ. Тут і релігійне, і містичне, і езотеричне, і естетичне – одного порядку, синоніми. У філософії це виражено як трансцендентне, трансперсональне, трансгресивне, самодостатне, абсолютне. Таке багатство термінів спонукає нас спростити справу, повернутися до витоків, до першосутності людини, першосутності, від якої й іде надалі різноманіття та багатоликість, за яких можна бачити лише частковості.

Звертаючись до витоків, визначаючи сутність самої людини й основи її діяльності з перетворення навколишнього світу, діяльності, спрямованої на утвердження можливості її власного існування, ми завжди торкаємося станів самонедостатності людини, коли є потреба в навколишньому середовищі і в людях, і станів самодостатності, коли ці потреби занижені. Зосередимось на розумінні самодостатності. Стан НЕМРИ самодостатній. Самодостатність – це певний стан свідомості, коли людина відчуває в собі вищий ступінь свободи й незалежності через руйнування й розпад віджилих уявлень, помилкових та ілюзорних. Руйнування помилкового й ілюзорного в людині виставляє на передній план істинне. Самодостатність є результатом того, що в людині зруйновано неістинне шляхом потрясіння, протверезення, зруйновано все неособистісно-людське, неістинне в людині, все наносне. При цьому в людини наявний стан, коли вона не піддана зараженню нічим привабливим як зовні, так і зсередини, коли в людині припиняється й відсторонюється все уявне. У стані самодостатності в людини немає зайвих спонук, зникає односторонність тієї свідомої психіки, коли людина заціклюється на второваних доріжках.

У такому розумінні самодостатність являє собою компенсаторний процес у людині, коли для рівноваги в психіці проявляються якості особистості, які були приглушені. Однак у цьому стані в людині переважає споглядальне ставлення до життя, споглядальне, а не практичне. У результаті самодостатності як компенсаторного процесу аутентичне мислення й почуття відстороненості від зовнішнього світу змінюється синтонією як контактністю, гармонією з оточенням.

У творчому процесі особистості стан самодостатності як момент руйнування застарілих уявлень, які сковують людську волю й породжують залежність від помилкового й ілюзорного, передує стадії натхнення й осяяння як виникнення нових уявлень. Однак ці стадії не чітко розділені між собою. Тому в релігійно-містичній свідомості стан самодостатності поданий як перетворення й просвітління, як і одкровення.

Релігійний досвід необхідно розуміти як різку зміну стану самонедостатності на самодостатність. У релігійному досвіді віруючої людини можна виявити дві стадії осягнення Божественного. Перша являє

собою стан максимальної самонедостатності віруючого, коли він відчуває свою повну залежність від якоїсь зовнішньої надприродної сили. Друга стадія – це стан самодостатності, коли віруючий відчуває перетворення, просвітління й одкровення свого духу і свою незалежність від будь-чого, перетворюючись у саме божественне.

У релігійній культурі стан самодостатності яскраво описано в апофатичному богослов'ї, де Бог ніяк не визначний і не виражений, через те що в людини зруйновані будь-які уявлення про нього. У філософії релігії стан самодостатності – це трансцендентний, трансгресивний стан. Найвиразніше стан самодостатності людини описано в таких напрямках релігійного містицизму, як даосизм, суфізм, християнський та іудаїстський містицизм, брахманізм, буддизм. Зокрема, яскраво подана самодостатність у чань- і дзен-буддизмі, які шляхом парадоксів вражають своїх послідовників, а відтак вражають їх думки, погляди, уявлення, враження, очікування, руйнують їх, звільняючи стан самодостатності як незалежність від усього цього.

В українській релігійно-містичній культурі початок стану самодостатності виявляється насамперед там, де мова йде про праукраїнське божество Див. Саме слово «Див» означає те, чому треба дивуватися, те, що несподівано нове, незвичне, де задіяне дивне й виявляється помилка очікування, очікування, пов'язаного з уявним.

У праукраїнській, праарійській і взагалі в праіндоевропейській релігії й міфології самодостатність пов'язана з божеством ясного неба, тобто з божественністю світла. «Див», «Дев»- це коли навколишній світ стає дивним, а людина самодостатною, як цей навколишній світ, тобто незалежною від усього уявного.

Стан самодостатності як незалежності - природний для людини. Адже молоді роки людини пов'язані із залежністю від дорослих. І лише з часом, пройшовши через стан самодостатності, вона знаходить самотійність. І тут стан самодостатності поданий як суто спонтанний процес, пов'язаний з опіюдною системою організму (ендорфіни, енкефаліни, «медіатори щастя»). Тому не передбачається яке-небудь стимулювання ззовні – як хімічне, біологічне, так і психічне у вигляді медитації, молитви, мантри й т. ін. У протилежному випадку ми можемо мати лише стан, якимсь чином подібний із самодостатним.

Людина шукає той спосіб поведінки, через який є надія мати безсмертя, вічне життя. Ми всі в пошуках вічного життя й безсмертя для себе й для інших, в пошуках стану «неможливості смерті». Тому, хто відчув стан неможливості смерті, відкривається дорога до вічного життя, до безсмертя. Але відкривається лише можливість. Хто не відчув цей стан, тому замовлене знаходження безсмертя. Але й у того, хто відчув цей стан, немає ніяких гарантій знайти реальне безсмертя.

Шанс знайти безсмертя з'являється, якщо людина пережила стан Божественності, тому що він абсолютно неповторний. Ця неповторність також стосується інших людей через участь у їхньому житті, через творчість

особистості. Інші люди – це невід’ємна об’єктивність. Тобто в суб’єктивний світ людини обов’язково проникає об’єктивність. Отже, навіть після переживання стану безсмертя (амри) у людини з’являється можливість дійсно мати безсмертя.

Також це залежить від життя й смерті інших людей. Інші люди – це вже об’єктивність. Ця об’єктивність дає такий хід думок: «Я залишуся жити вічно, якщо будуть жити люди. Люди будуть жити вічно, якщо будуть справлятися з катастрофами». Це - об’єктивність.

Але водночас існує й суб’єктивна сторона цього питання. Суб’єктивне – це особливий стан людини при її другому народженні. Необхідно відзначити насамперед, що друге народження й знаходження стану божественності, стану Бога вказує на те, що в людини є шанс залишитися безсмертною. Але в людини є шанс на безсмертя, якщо в людства є шанс не зникнути. А це - вже об’єктивність. Тобто суб’єктивне знову повертається до об’єктивності. Максимальна об’єктивність у наукових знаннях. **Священні ж Писання – це не наукові знання, це технології одержання особливих станів людини, станів суб’єктивного характеру, таких як самодостатність, трансцендентність, трансперсональність, трансгресивність, містичність, божественність стан «неможливості смерті», які в даному випадку розуміються як синоніми, коли як обов’язковий компонент, присутній стан «неможливості смерті» й самодостатності.**

Наукові знання відбивають об’єктивну картину світу. Мета ж Священного Писання – одухотворювати людину. Приклад Священного Писання – Біблія. Біблію часто розуміють хибно. Її розуміють дослівно. Розуміють всі так, як там написано. Тобто не розуміють. І замість того, щоб осягати божественне, починається боротьба з науковими ідеями. При цьому виникає питання: чи тим займається людина? Замість того, щоб припускати, передбачати й щось робити, знаючи, що через п’ять мільярдів років Сонце потухне, але вже через мільярд років, а ймовірно, й раніше життя, на Землі стане неможливим а тому необхідна солідарність у вирішенні загальних проблем. Так ось, замість цього йде боротьба за утвердження ілюзій і відторгнення себе від осягання божественності, Бога, відторгнення шляхів осягнення стану неможливості смерті, стану безсмертя.

Стан безсмертності, безсмертя, божественності, самодостатності – це коли розумієш, що такий стан не може вмерти, зникнути назавжди, тому що він, цей стан, «все це і є». Цей стан як неповторність залишиться у твоїй поведінці, а відтак, і в людях, які переймуть риси цієї поведінки. Тобто, є стан, коли людина переконується, що все ж не вмирає, не може просто так зникнути назавжди. Це стан безсмертя. Інакше кажучи, є певний стан, коли смерть постає як неможливість. Там (у цьому стані) немає смерті. Там смерть уявляється як неможливе. Це звичайно досить страшно. Це - неймовірні переживання. Вони залишають слід на все життя. Але вони прекрасні.

Можна констатувати, що є стан «неможливості смерті». Якщо ми знайшли цей стан, то є можливість знайти безсмертя. У людини з'являється шанс. Але можна і не знайти вічне життя, безсмертя. Мова йде лише про шанс. Так. Є стани людини, при яких відчувається неможливість смерті, повна відсутність страху смерті. Але це компенсаторні реакції на смерть. Ця компенсація проходить на неусвідомленому рівні. Їй не навчаються. Ісуса Христа дорікають, що він ніде не вчився. На те Ісус Христос відповідає, що навчання його не від нього. Моцарт теж говорить, що музика його не від нього. У стані натхнення музика приходила до Моцарта «нізвідки», зі сфери несвідомого. Натхненню не навчаються, але самій музиці вчать. Ісус Христос говорить, що «навчання моє не від мене», «Я не від цього світу». Тобто не від світу свідомої сфери, а відтак, від несвідомої.

Людина, яка ніколи не читала священних писань, може переживати у своєму житті стани, при яких смерть здається неможливою. Вона навіть не знає, що зміст цих священних писань – саме ці стани. Але, ніколи не читаючи священних писань, людина може ходити в церкву, купувати й ставити свічки, виконувати обряди, тому що це робили її батьки й говорили, що так заведено. Традиція передається. Людина може окремо від церкви переживати стани, коли «смерть неможлива». Але вона може цей стан «неможливості смерті» побачити й зрозуміти як божественний стан, пов'язавши його із церквою. Щоб достовірно переконатися у зв'язку цього стану й літургії, необхідно познайомитися зі Священним писанням.

Як секс призначений для дорослих, так і такі книги, як Священні писання призначені для дорослих, тому що стан, де відчувається смерть як неможливе, тобто божественний стан, повинен бути пережитий людиною окремо від книг, у яких описується цей стан. Священні книги лише натяк. Вони – плід культури. Але стан «неможливості смерті» – це відторгнення несправжнього, у тому числі несправжнього в культурі, у моралі. Священне писання не говорить про мораль. Мораль допоміжна. У християнстві мораль підспудна. Мораль – це коли є певне розуміння світу. У християнстві ж без будь якого розуміння присутнє применшення себе в ніщо, щоб знайти стан божественності. Мораль вимагає регулювання крайностей. Християнство ж йде в крайність до кінця: ударили по щоці, підстав іншу, судяться з тобою за щось, віддай останнє, полюби ворога. Тобто - применши себе в ніщо. Це - технологія містичного осягнення божественного, стану божественного, але не мораль. У моралі є вибір конкретних життєвих ситуацій, а тут крайність, що применшує людину в ніщо. Це - технологія знаходження божественного, де є відчуття відсутності смерті. Релігія – це страшно, але це й прекрасно. Релігія й містика – це справа дорослих, а дітям в них робити нічого.

Милосердя, доброта, поступливість, готовність останній одяг зняти для іншого – це не мораль. Це - містична практика християнства з метою стоншити й зробити чутливими свої почуття, щоб одержати ефект компенсації у вигляді переживання стану Божественності. Адже мораль – це вибір. Це - милосердя в одних життєвих ситуаціях і не такий порив до цього в

інших, залежно від позиції. Якщо ж одне суцільне милосердя, то це певна практика без вибору з метою одержати певний ефект.

У релігії мораль – це лише допоміжний засіб, це лише підспудне. Таких засобів у релігії багато. Це - й ідеологічна спрямованість, і естетичне. Хоча естетичне, якщо це стосується вищих, особливих станів свідомості, які важко виразити, можна розуміти як містичне. Але в релігії головне й основне – це збагнення божественного, знаходження стану, у якому переживається «неможливість смерті».

«Люби ворогів своїх», «якщо вдарили тебе по одній щоці, то підстав іншу», «якщо з тобою судяться, щось від тебе вимагають, то віддай і останній одяг». Це - фрази, що шокують, вибивання ґрунту з-під ніг, технологія просвітління, перетворення, знаходження стану неможливості смерті, тобто безсмертя. Такі фрази, що применшують людину в ніщо, подібні з коанами дзен-буддизму. Дослівне прийняття за керівництво в житті таких фраз неможливе. Наприклад, якщо ти любиш ворога, то він уже тобі не ворог, а друг. Правда, такий друг, який, приміром, відрубує тобі руки, виколує очі, отрує тебе. Християнство – це техніка применшення. Ефект применшення й страх, що його супроводжує, страх смерті, щоб не применшити себе дійсно до самої смерті, є ефект компенсації, коли людина знаходить Божественне, тобто стан неможливості смерті, безсмертя.

Будучи переконаним у правильності подібного ходу думок, уже можна мати своїх прихильників, а відтак і секту. Секта може виникати й без гіпнотичного впливу лідера, без технології зомбування. Лідерові досить бути в чомусь абсолютно переконаним. Ти в чомусь переконаний і своєю переконаністю збираєш людей навколо себе, людей, які розділяють твої переконання. Ти відчув стан НЕМРИ. У цьому випадку переконаність починається з того достовірно-документального факту, що є певний стан, коли смерть з'являється як неможливе.

Отже стан НЕМРИ – це компенсація на появу страху смерті, який приходить до людини з виникненням в неї самосвідомості. Самосвідомість у людини починає формуватися з 15 років і супроводжується усвідомленням смерті. В зв'язку з тим, що стан НЕМРИ пов'язаний з самосвідомістю людини, актуальним стає розгляд цього стану з точки зору наукового і ненаукового світоглядів.

ІДЕЯ БОГА І ПРОБЛЕМА ЦІННІСНОГО ВИБОРУ У ВЧЕННІ Г.С. СКОВОРОДИ

«Неусыпный червь», про якого писав Г.С. Сковорода, міцно укорінився в людській природі, викликавши глибоку антропологічну кризу, яку переживає сучасна техногенна цивілізація. Для усиплення «неусыпного червя» культуравиробила гуманістичний інструментарій у вигляді філософії, релігії, моралі, мистецтва, художньої літератури, покликаних до ствердження істинно-людського, святого, добродійного, прекрасного і піднесеного. З цією метою закономірним є звернення сучасної суспільної думки до історичного досвіду своїх попередників, що містить у своєму просторі цінний гуманістичний потенціал. Його осмислення залишає найсуттєвіше завдання, що стоїть перед філософськими дослідженнями. У даному зв'язку вивчення творчої спадщини Г.С. Сковороди розглядається як актуальне не лише у власне філософському, але також у більш широкому – загальногуманістичному значенні.

Першоджерелом даної статті послужили переважно три твори видатного українського мислителя, а саме: “Вступні двері до християнської добронравності”, “Прокинувшись, побачили славу його” і “Хай цілує мене поцілунками уст своїх!”. Перший твір узятий за основу розкриття заявленої теми. Написаний у 1766 р. і допрацьований у 1780 р., названий твір є конспективним викладом лекцій з катехізису, які Сковорода читав у додаткових класах при Харківському колегіумі. Автор пропонованої статті виразно усвідомлює обмежений обсяг використовуваного матеріалу про творчість українського філософа і не претендує на повноту реконструкції його поглядів з усіх зазначених питань теми.

У філософській творчості Г.С. Сковороди вчення про Бога не було самоціллю, але виступало істотним аспектом його антропологічних та етичних переконань. Твір філософа “Вступні двері до християнської добронравності” безпосередньо розпочинався із славослів'я Богові, що вказує на позицію релігійного мислителя, згідно з якою істинна мораль неможлива поза релігією.

Людина покликана до пошуку щастя. Що ж є справжнім щастям, де і в чому (або в кому) людина в змозі його знайти? На поставлені питання Г.С. Сковорода дає таку відповідь: “Царство Боже в середині нас. Щастя в серці, серце в любові, любов же – в законі вічного” [Сковорода Г.С. Вступні двері до християнської добронравності // Григорій Сковорода. Твори: В 2 т. – Т.1. – К., 1994.- С. 140].

Г.С. Сковорода пропонує своєрідну концепцію «географії щастя». Згідно з його глибоким переконанням, не слід шукати щастя в жодній точці

* Панков Г.Д. – доктор філософських наук, професор кафедри культурології Харківської державної академії культури.

земного простору: ні в Америці, ні в Єрусалимі, ні в пустелі, ні за морем. Також не слід шукати щастя в багатстві, чині, в науках і різних видах соціальної та культурної діяльності. “Географія щастя” українського філософа звертає людину на її внутрішній світ – до серця, що є джерелом любові, яка пов'язує людську особистість з вічним законом. Таким чином, вчення про щастя Г.С. Сковороди обумовлюється філософським кардіоцентризмом, який складає найважливіший аспект світогляду українського мислителя. У даному відношенні «етика щастя» має вигляд кардіоцентричної етики.

Щастя людини розглядається в досягненні блага. Людині властива інтенція на досягнення блага на землі. Однак Г.С. Сковорода дає негативну оцінку будь-якому різновиду земного блага, як ефемерного, скороминущого і плотського. Ним визнається один єдиний об'єкт людського щастя. Це – Бог, любов якого перебуває в серці кожної людини. Мислитель тісно пов'язує воедино Бога, щастя і серце людини. Відтак, підкреслює він, щастя людини дуже близько, і його не слід шукати десь вдалині, оскільки воно – у серці кожної особистості, у Богові. Таким чином, «етика щастя» українського філософа набуває форми тео-кардіоцентричної етики, що поєднує в собі філософський кардіоцентризм з теїстичним світоглядом.

Оскільки, згідно з поглядами Г.С. Сковороди, єдиним предметом щастя виступає Бог, мислитель у першому розділі даного твору викладає власне вчення про Бога.

В основу названого вчення покладений дуалізм двох натур – видимої, яку складає творіння, і невидимої, якою є Бог. Г.С. Сковорода розмежовує символіку Бога в традиціях давніх народів і в християнстві. У першому випадку він виокремлює такі символи в позначенні Бога: натура, буття речей, вічність, час, доля, необхідність, фортуна. У християнстві символами Бога служать: дух, Господь, цар, батько, розум, істина. Мислитель вважав розум разом з істиною найважливішими атрибутами християнської ідеї Бога, оскільки вони вказують на істотну межу між Богом і річчю: розум означає неізреченість, а істина вічним своїм існуванням протистоїть умовності будь-якої речі.

Якщо зіставити ідею Бога, дану в характеристиці українського філософа, з церковно-православним вченням про Бога, такі відмінності виявляються між ними. По-перше, ідея Бога в давніх культурних традиціях характеризується Сковородою тільки метафізичними символами, що властиво античній філософській думці. Тим часом, для православного богослов'я властиво поділяти символіку виразу ідеї Бога на метафізичні і антропоморфічні символи, які в сукупності покликані стверджувати персоналістичну парадигму Бога. Сутність цієї парадигми складає тезу: Бог є абсолютний особистісний дух. Виходячи з даної позиції, православна теодицея піддає критиці спіритуалістичну парадигму Бога, зміст якої обмежується лише метафізичними предикатами, внаслідок чого Бог постає абстракцією, але не особистістю. При зіставленні християнської ідеї Бога з

античною думкою про Бога Сковорода виразно не висловив персоналістичну константу християнської богословської ідеї.

На адресу вищевикладеної критики доречним є заперечення про те, що політеїстична культура давніх народів не знала ідеї єдиного Бога, яка була можливою тільки у філософській думці. Саме останню і мав на увазі Сковорода, коли уявлення про Бога давніх народів він висловив метафізичними символами. Проте православно-академічне богослов'я, що сформувалося вже після смерті українського філософа, розмежовувало ідею Бога і уявлень про Бога. Якщо ідея Бога визнавалася безумовною і природженою людському духу, то уявлення про Бога вважалися умовними і породженими свідомістю народів відповідно до особливостей їхнього суспільно-культурного життя. Ідею Бога церковно-православна філософська думка виражала лише персоналістичною парадигмою, вважаючи, що остання здатна спотворюватися («помрачатися») у свідомості різних народів, які виробила свої власні уявлення про Бога. Так, наприклад, політеїстичні релігії пояснюються роздробленням єдиного Бога і його локалізацією в різних природних стихіях, унаслідок чого ідея Бога виявилася «помраченою» уявленнями про безліч божеств. Філософська думка античності зробила спробу очистити ідею Бога від політеїстичних спотворень, проте остання відхилилася у крайність спіритуалістичного виразу Бога за допомогою метафізичних символів. Тому, на відміну від Сковороди, церковно-православна думка звертала увагу на політеїстичні уявлення давніх народів і давала їм критичну оцінку, разом з критичною оцінкою філософського теїзму.

По-друге, серед переліку різних найменувань Бога в християнській традиції Г.С. Сковорода відкрито не згадує ім'я творця. Мислитель розмежовує весь світ на дві натури – видиму (творіння) і невидиму (Бог), проте зовсім не ставить питання про те, у який спосіб з'явилося творіння. Роль Бога щодо «видимої натури» у першому розділі “Вступних дверей” зводиться до того, що Бог все творіння проникає і утримує, проте не творить. Може скластися враження, згідно з яким автор даного твору мав на увазі Бога-творця: якщо видимий світ називається творінням, тоді, само собою зрозуміло, передбачається її творець в особі Бога. Сковорода, будучи християнським мислителем, не відкидав ідею божественного творця, про що свідчить його твір “Наркіс” [Див.: Сковорода Г.С. Наркіс. Розмова про те: пізнай себе // Григорій Сковорода. Твори: В 2 т. – Т.1. – К., 1994.- С. 167]. Проте для християнського мислителя властиво прямо опозиціонувати між Богом-творцем і світом-творінням, а цього у Сковороди у “Вступних дверях” не можна виявити.

На жаль, тезовий характер викладу Сковородою власного розуміння Бога ускладнює реконструкцію його богословських поглядів. Наприклад, мислитель не пояснює те, яким чином співвідносяться дві однопорядкові функції Бога відносно світу – проникання творіння та її зміст. Розуміння Бога, що проникає творіння, є подібним до присутності “невидимої” натури у

“видимій”, наводить на думку про ухил Сковороди у бік пантеїзму, для якого Бог не трансцендентний світові, але іманентний йому. У тому випадку, якщо мислитель виразно підкреслив би, як це виявляється в християнському богослов'ї, що Бог трансцендентний за своїм єством і походженням, але іманентний за своїми проявами у світі, тоді ідея “невидимої натури” набула б чіткого релігійно-теїстичного характеру. Було б цілком зрозуміло, що пронизування Богом світу належить не до його єства та походження, але до маніфестацій щодо творіння.

Також філософ не пояснює: що конкретно означає “Бог містить світ”? Судячи зі змісту третього та четвертого розділів, присвячених божественному промислу, утримання Богом світу у Сковороди означає турботу про нього і управління в спрямованості на благо. У такому разі стверджується християнська теїстична ідея Бога-вседержителя (Пантократора). Таким чином, характеристика Бога в першому розділі “Вступних дверей” містить у собі елементи пантеїзму і християнського теїзму. Пантеїстичний ухил Сковороди виявляється також в інших його творах, що відзначають деякі дослідники його творчості [Див.: Зеньковский В.В. История русской философии: В 2 т., 4 кн. – Т. 1. – Кн. 1. - Л., 1991.- С. 75].

По-третє, у християнському уявленні про Бога Г.С. Сковорода не згадує ідею Трійці, без якої християнський теїзм позбавляється своєї повноти і специфічності. Натомість, головний акцент християнської парадигми Бога робиться мислителем на метафізичних символах вічності та істини, що може розцінюватися як ухил у розумінні Бога у бік філософського спиритуалізму. Проте зміст четвертого розділу “Вступних дверей”, а також інші твори філософа, у яких йдеться про Ісуса Христа як про Сина Божого, яскраво свідчить, що спиритуалістичне розуміння Бога не було притаманне Сковороді. Тим часом, християнська ортодоксія вимагає чіткої вказівки на трійчастість Бога, коли йдеться про визначення віровчення, на що претендує даний твір філософа в цілому і перший його розділ “Про Бога” зокрема.

Вчення про Бога передбачає не тільки вирішення питання про його єство, природу, але також про характер взаємовідношення Бога і світу. Цьому питанню Г.С. Сковорода присвятив два розділи, зміст яких складає осмислення загального Промислу для світу (третьій розділ), а також спеціального Промислу для людини (четвертий розділ).

Загальний Промисел осмислювався Сковородою за допомогою таких двох символів. В одному випадку Бог постає в ролі машиніста, який завів на башті годинникову машину, забезпечивши гармонійний характер її роботи. Очевидно, що в даному випадку вплив на мислителя мали філософські уявлення про механістичну картину світу. В іншому випадку Бог постає в ролі батька, що піклувався про своє творіння. Така турбота вбачалася в збереженні Богом світу, управлінні Богом світом, в орієнтації на благо всього живого. У даному випадку розуміння Промислу ґрунтувалося на християнській богословській думці.

Промисел Бога, спеціально призначений для людини, розглядався Г.С. Сковородою через символ божественної премудрості, що розумно та гармонійно організувала соціальне життя, а також життя кожної окремої людини. Сковорода привласнив божественній премудрості герб голуба з маслиною гілочкою в дзьобі. Мабуть, даний символ був запозичений філософом з біблійного міфу про Всесвітній потоп, коли Ной випустив зі свого ковчега голуба, що повернувся зі звісткою про близькість землі. У даному випадку премудрість осмислюється найважливішою ланкою, яка є посередником між Богом і людьми, людиною та її порятунком, а відтак найважливішим сотеріологічним чинником. Сковорода позначив божественну премудрість двома головними символами – лева та ягняти. Перший символ указує на царствену владу божественної премудрості, другий – на її жертвність. У цьому неважко здогадатися, що філософ мав на увазі Ісуса Христа з його потрійною місією – Царя, якого символізує лев, Пророка, якого символізує голуб з гілочкою в дзьобі, і Первосвященника, якого символізує ягня.

Зі всього вищевикладеного стає зрозумілим, що мав на увазі Сковорода, коли зазначав, що премудрість приховалася під виглядом священних обрядів (пасхи, обрізання) або в історії старозавітних патріархів і давніх іудейських царів. Священна жертва складала ідейний фундамент старовірських обрядів і, разом з цим, склала ідейний фундамент християнської культури. Влада біблійних патріархів і царів, що базувалася на безумовній слухняності волі Бога, склала ідейний фундамент теократичної влади, яка в християнській традиції виглядає образом Царства Бога, очолюваного Ісусом Христом – Боголюдиною і Небесним Царем. Священна жертва і священна царська влада, виражені символами ягняти та лева, тісно пов'язуються символом голуба з гілочкою в дзьобі – гербом божественної премудрості, що просочує всю повноту істинного людського життя та є її фундаментальною основою.

Коли Г.С. Сковорода відзначав, що божественна премудрість, яка раніше приховувалась у старозавітній історії, надалі з'явилася в людському образі і стала Боголюдиною, цим самим мислитель розділяв погляд на божественний промисел, що утвердився в християнстві. Дана обставина означає проходження християнської теїстичної позиції в поглядах на Бога. Однак вчення Сковороди про дві натури ускладнює з'ясування питання: звідки з'явився Ісус Христос? Християнський Символ віри дає на нього відповідь висловом “зійшов з небес”, що означає: Ісус Христос як божественна особистість залишає трансцендентну сферу буття і переходить в іманентний світ, втілюється й олюднюється. Але пантеїстичний ухил ідеї, згідно з якою Сковорода не називає Бога творцем, а іменує його “невидимою натурою”, що проникає собою світ, підриває ідею надприродного Богоявлення.

Вчення про Промисел передбачає діалектику божественної волі з людською свободою. Остання здатна вибирати подвійний орієнтир у

ставленні до божественної волі – дотримуватися її або ж ухилятися від неї. Діалектика божественної волі та людської свободи пов'язується Сковородою з темою щастя, досягнення якого людиною в першу чергу залежить від її безумовного вибору на користь виконання волі Бога. Підкреслювалося, що не слід прагнути розгадувати таємниці божественної премудрості, зокрема про те, яким чином вона походить від Отця або в який спосіб здійснюється воскресіння мертвих. Пошуки відповідей на подібні питання приховані завісою від простодушних, схильних до цікавості сердець. Сковорода писав: “Не той вірний государю, хто намагається вникнути в його таємниці, але хто волю його дбало виконує” [Сковорода Г.С. Вступні двері до християнської добронравності // Григорій Сковорода. Твори: В 2 т. – Т.1.- С. 145].

Воля Бога виражена в божественному Законі, виконання якого повинне привести людей до щастя. Цей закон був даний людям через Мойсея в десяти заповідях, коментарям до яких Сковорода присвятив п'ятий розділ своїх “Вступних дверей”. Інтерпретація першої заповіді Декалога “Я є Господь Бог твій, хай не буде в тебе богів інших!..” мислителем дається в контексті “етики щастя”, коли Сковорода пояснює: “Ясніше сказати так: Я голова твого щастя і світло твого розуму. Бережись, щоб ти не заснував життя свого на інших радах, мистецтвах та вимислах, хоч бо вони із ангельських розумів народилися” [Там само.- С. 146].

Друга заповідь Декалога “Не створи собі кумира!” коментується Сковородою такими двома реченнями: “Так як на поганому камінні, ще більше не велю тобі будуватися на видимостях. Будь-яка видимість є плоть, а всяка плоть є пісок, хоч би вона в піднебесній народилася; все те ідол, що видиме” [Там само.- С. 146].

Третій заповіді не “вимовляй імені Господа, Бога твого, марно” даний такий коментар: “Дивися ж, по-перше, не впади в рів безум'я, начебто в світі нічого нема, окрім видимостей, і начебто ім'я це (Бог) порожнє. В цій-бо прірві живуть псевдоклятви, лицемірства, обмани, лукавства, зради і всі страшилища таємних і явних мерзотностей” [Там само.- С. 146].

Тепер стає зрозуміло, яке істотне світоглядне значення посідає вчення Г.С. Сковороди про дві натури – видиму, яка іменується творінням, і невидиму, що іменується Богом. У площині вчення про людину онтологія Сковороди переростає в екзистенціальну антропологію – філософію вибору людиною справжньої смисло-життєвої стратегії. Разом з цим, онтологія двох натур у вченні філософа стає фундаментом його “етики щастя”, що стверджує безумовний пріоритет божественних цінностей над цінностями мирськими.

Г.С. Сковорода не просто ставить людину перед проблемою ціннісного вибору між двома протилежними натурами, але рішуче та категорично наполягає на виборі на користь божественної (невидимої) природи. У творі під назвою “Прокинувшись, побачили славу його” мислитель риторично звертається до християн з “поганським” серцем: “Чи будеш ти коли-небудь людиною? Не будеш – чому? Тому, що на плотську завісу задивився, а на

лице істинного Божого чоловіка дивитись ніяк твоєму окові не випадає. Не перетворишся ти із земного на небесного доти, поки не побачиш Христа, доти, поки не пізнаєш, що таке істинна людина” [Сковорода Г.С. Прокинувшись, побачили славу його // Григорій Сковорода. Твори: В 2 т. – Т.1. – К., 1994.- С. 132]. Що ж перешкоджає пізнанню “істинної людини”? Виявляється, прихильність людини до власної плоті, яка являє собою «видиму натуру». У такому разі Сковорода особливо підкреслював думку, згідно з якою “плоть ніколи не бувала істинною: плоть і брехня – все одне, і хто любить цього ідола, сам такий же; а коли брехня і порожнеча, той не людина” [Там само.- С. 132]. Тому неможливо досягнути сутності істинної людини доти, поки не настане визнання, що “твоя плоть і кров є ніщо” [Там само.- С. 132].

Таким чином, розуміння істинної людини потребує подвійної інтенції свідомості: з одного боку, - огида від плотської натури, а з іншого боку, - звернення до Христа як до ідеальної людської особистості. І одне й інше осмислюються Сковородою в дусі аксіологічного радикалізму “або-або”. Такий радикалізм властивий євангельським повчанням Христа, а також вченню апостола Павла (з його радикальною опозицією між духом і плоттю), до яких український мислитель неодноразово звертався як до безумовних авторитетів.

Тема “славної істинної людини” також складає твір Г.С. Сковороди під назвою “Хай цілує мене поцілунками уст своїх!” Автор цього твору закликає не забувати слова “просвіщеного ангела”: “Немає тут! Воскрес!”. “Ці слова, - пояснює Сковорода, - прямісінько доведуть вас до славної істинної людини. Вона є воскресіння й життя ваше” [Сковорода Г.С. Хай цілує поцілунками уст своїх // Григорій Сковорода. Твори: В 2 т. – Т.1. – К., 1994.- С. 134]. Де шукати таку людину? З метою відповіді на поставлене питання філософ концептуалізує простір пошуку воскреслого Христа, який об'єднує в собі географічний, історичний та культурний простіри.

У плані історичного пошуку Христа неможливо знайти ні за часів імператора Августа, ні за часів Тиберія. У географічному плані Христос не виявляється ні в Єрусалимі, ні у Віфлеємі, ні в Йордані, ні на Фаворі. Чим же можна пояснити таку позицію, якщо, як відомо, життя та діяльність Ісуса Христа вкладається в дані історичні й географічні рамки? Виявляється, що “географія пошуку Христа”, за Сковородою, повинна бути звернута не в просторову горизонталь «видимої натури», а в просторову вертикаль, яка веде в напрямку «натури невидимої». Для цього людині необхідно звернути свій погляд не в площину географічного простору та історичного часу, а піднятися над ними, спрямувавши його ввись.

Аналогічно Г.С. Сковорода закликає піднятися також над культурним простором пошуку “славної та істинної людини”. Христа неможливо знайти ні серед високих світських почестей, ні в багатстві, ні в тривалих моліннях, постах і обрядах, ні у красномовних проповідях та численних культурних досягненнях людей. З контексту даного твору очевидно, що у вигук

“просвіщенного ангела”: “Немає тут! Воскрес!” автор вкладає значення поєднання апофатичного шляху з катафатичним шляхом вирішення питання про пошук “славної та істинної людини”. Апофатичне “Немає тут!” покликане вказати на марність даного пошуку в площині земного буття, його історії та культурі Катафатичне “Воскрес!” орієнтує маршрут пошуку на “горній” світ, що підноситься над “світом дольним”.

Найважливішою сполучною ланкою між Богом і людиною Г.С. Сковородою проголошується любов. Мислитель називає любов “вогнем невидимим, яким серце розпалюється до Божого слова чи волі” [Сковорода Г.С. Вступні двері до християнської добронравності // Григорій Сковорода. Твори: В 2 т. – Т.1.- С. 149] і вважає, що вся сила біблійного Декалогу вміщується в одному тільки імені – любов. Проте на шляху здійснення любові зустрічається серйозна перешкода у вигляді грубих роздумів, а відтак у такому разі необхідна віра й надія. Обидві вони “сліпо й насильно” підтримують людське серце, не допускаючи “хвилюватися простацькими вітрами сторонніх гадок” [Там само.- С. 148].

Г.С. Сковорода розмежовував благочестя і церемонії, що базувалися на любові. Церемонії складають тільки зовнішню оболонку для благочестя, будучи лише його образом, але не самим благочестям. В даному відношенні мислитель виражав свій протест проти гіпертрофії зовнішнього ритуалізму, коли в релігійній практиці багатьох християн спостерігається розрив між формальним виконанням ритуалу та духовною стороною релігії. Сковорода підкреслював, що “церемонія біля благочестя є те, що біля плодів лист, що на зерні луска” [Там само.- С. 149]. Якщо ж ритуал позбавлений благочестя, то залишається одна лицемірна брехливість, а людина стає “гробом розфарбованим” [Там само.- С. 149]. У зробленому мислителем коментарі на четверту заповідь біблійного Декалога про день суботній настирливо наголошується необхідність поклонятися Богу не тільки порожніми церемоніями, а й самими справами. Сутність людської справи повинна полягати в наслідуванні божественної справи – щохвилини думати про все живе і надавати щиросердого милосердя у ставленні до ближніх. Милосердя, як “милость серця”, ґрунтується на любові, й повинне бути покладене в основу будь-якої справи, у тому числі й ритуалу.

Питання про співвідношення благочестя та ритуалу є важливою складовою у вирішенні проблеми: що значить бути благочестивою людиною, а стосовно християнської культури – що значить бути християнином у справжньому значенні. Для християнства благочестя, як надання “благої честі” Богові, немислимо поза ритуалом. Останній розглядається як специфічна (ритуальна) форма релігійного благочестя, що співіснує з етичним благочестям. Водночас мораль здатна проникати в систему ритуалу, унаслідок чого в ній утворюється етично-мотиваційна ланка. Тому критика християнською думкою ритуалізму виходить не з опозиції між благочестям і ритуалом, а з опозиції між духовно-етичною стороною і зовнішньо-формальним виконанням ритуалу. У творі “Вступні двері до християнської

добронравності” Г.С.Сковорода не роз'яснює характеру вирішення християнською думкою питання про співвідношення благочестя і ритуалу, тому справляється враження, що мислитель звів розуміння благочестя до духовної сторони релігії, відмежувавши його від ритуалу. Але, незважаючи на характер термінології, що використовується, головний зміст вирішення Сковородою питання про співвідношення благочестя і ритуалу полягає в тому, що християнин – це не та людина, яка формально виконує розпорядження ритуалу, а та, яка обумовлює свою участь в ритуалі етичним імперативом любові, зверненої до Бога та інших людей.

Проведений аналіз зазначених вище творів Г.С. Сковороди дає можливість переконатися в тому, що в них теологія не є самодостатнім вченням, а служить інструментом при вирішенні найважливіших питань життєвого існування людини, які становлять центральну ланку творчої спадщини українського філософа. У його світогляді ідея Бога становить фінальну цінність, яка тільки й розуміється в ролі абсолютного блага, на досягнення якого орієнтувалася особистість. У трактуванні ідеї Бога Сковородою християнсько-теїстична позиція поєднувалася з пантеїзмом. У першому випадку це простежується в провіденціоналізмі та христоцентризмі. У другому випадку – у вченні про “невидиму натуру”, включену в тканину природи “видимої”. Цим самим піднесення Бога здійснюється з акцентом на метафізичну глибину в поєднанні з метафізичною висотою.

Можна припустити, що пантеїстичний ухил Г.С. Сковороди продиктований переважно не теологічними міркуваннями, а його філософсько-антропологічними та етичними поглядами. У низці своїх творів мислитель неухильно закликає людину звернути свій погляд на внутрішню природу, до серця як осереддя любові, яка покликана служити центральним мотивом життєвої орієнтації людини. Бог служить взірцем безмірної любові, а тому обов'язок християнина полягає в наслідуванні йому в такій любові, поширюваній на Бога та його творіння. Мислитель прагне підкреслити, що божественна любов зосереджена не в зовнішній дистанції щодо його творіння (у тому числі й до людей), а пронизує собою світ та людину. У відношенні до людини вона виявляється в її внутрішній природі, у серці, подібно до того, як Бог пронизує собою зовнішню природу.

Поза сумнівом, що Г.С. Сковорода був християнським мислителем-гуманістом. Згідно з оцінкою В.В. Зеньковського Сковорода був вільним церковним мислителем, який відчуває себе членом Церкви, але твердо зберігає свободу думки [Зеньковский В.В. История русской философии: В 2 т., 4 кн. – Т. 1. – Кн. 1.- С. 69]. Тим часом, лекції, які ним читалися з катехізису в додаткових класах при Харківському колегіумі, були визнані такими, що не відповідають вченню церкви: Сковороду із-за цього усунули від викладання. Якщо вважати критерієм церковності того або іншого релігійного вчення неухильне дотримання церковно-догматичної дисципліни, то навряд чи можна вважати українського філософа церковним мислителем в повному розумінні слова.

НАХМАН БРАЦЛАВСЬКИЙ ТА ТРАКТУВАННЯНИМ ЦАДИКІЗМУ ЯК ДУХОВНОГО ЛІДЕРСТВА В КОНТЕКСТІ ХАСИДСЬКОГО ВІРОВЧЕННЯ

Від кінця 1990-х років хасидизм в Україні дедалі більшою мірою стає засобом прилучення здебільшого секулярного українського єврейства (104 тис. за даними останнього Всеукраїнського перепису населення) до релігійних і національних цінностей.

Щороку Україна стає центром паломництва релігійних євреїв з усього світу. Близько 20 тисяч брацлавських хасидів з'їжджаються в Умань на могилу свого духовного лідера Нахмана Брацлавського. Паломництво привертає увагу медій, громадськості, ЗМІ. Говорячи про брацлавських хасидів, звертають увагу на зовнішні атрибути цієї духовної течії, на скандали, пов'язані із похованням і майже нічого – про релігійно-філософський зміст вчення Нахмана Брацлавського, його соціально-психологічний і соціокультурний феномен. Елементи цього вчення досі не стали предметом спеціальних досліджень українських релігієзнавців. Між тим, на Заході і в Ізраїлі духовна спадщина рабі Нахмана викликає незмінну зацікавленість філософів, істориків й антропологів, а його твори – інтенсивно видаються і перевидаються.

Одним із центральних елементів брацлавського напрямку іудаїзму є вчення про цадика. Цадикізм, як напрямок хасидського віровчення, впродовж історії свого існування зазнав істотних трансформацій. Основна ідея раннього хасидизму – можливість досягнення кожним хасидом єднання з Богом як за допомогою цадика, так і без нього, через молитву.

Надалі, уже на етапі оформлення хасидського віровчення, роль цадика, як духовного лідера, істотно змінюється. Цадик стає особою, через виняткове посередництво якої можна було досягти єднання зі Всевишнім. Духовне лідерство в хасидських громадах мало особливе, домінуюче значення на українських землях. Єдиної концепції щодо тлумачення ролі і місця цадика не існувало. Кожен з релігійних авторитетів, як правило, втілював свою теорію цадикізму, де втілювалися індивідуальні особливості і власне витлумачення теоретичних основ хасидського віровчення. У зв'язку із цим навколо інституту цадика як харизматичного стрижня і центральної постаті хасидизму виникає багато суперечок, дискусій та теологічних спорів.

Зокрема, сучасні цадикам критики і пізніші дослідники вказували на очевидні вияви меркантилізму з боку цілої низки цадиків. Деякі керівники хасидського руху навіть не приховували своєї матеріальної зацікавленості. Так, головною умовою успішного функціонування засновника “практичного

* Москаленко Л.М. – старший викладач кафедри суспільних дисциплін Київського славістичного університету.

цадикізму” Елімелеха з Лижанська поставала щедра підтримка його людьми і задоволення ними всіх його матеріальних потреб”¹.

Ще більш актуальним було питання про загальну роль і місце цадика в житті хасидських громад. Чи повинен цадик піклуватися тільки про духовність своєї пастви, чи все ж поєднувати духовне життя з рутинними життєвими викликами, які тривожили хасидів? Розмірковуючи над цим, відомий лідер хасидського руху Леві-Іцхок Бердичівський виділив серед цадиків дві основні групи. Перша – це цадики, які усамітнювалися від світу, жили в постійних молитвах і єднанні з Богом, а завдяки постійному спогляданню Божественного мали велику особисту праведність. Друга група – це ті, які готові перервати своє спілкування з Богом і піклуватися про потреби людей. Себе Бердичівський цадик відносив до другої групи.

Не було однозначної відповіді в хасидському середовищі і на питання про релігійно-духовний континуїтет і наступність духовного лідера. Чи має вона успадковуватися сином від батька або учнем від учителя? У духовних лідерів не було єдиного бачення цієї проблеми. Рабі Барух, онук Бешта, виходячи зі свого родоводу, претендував на право бути єдиним лідером хасидизму: “Я онук Бешта й мене слід поважати”². Послідовники Дов Бера дотримувалися іншого погляду. Розмірковуючи над питанням духовної спадщини, Елімелех з Лижанська виокремлював дві групи в цадикізмі. До першої він відносив цадиків, “наділених святістю їхніми батьками, святими, бездоганними й богобоязливими”, а другої - цадиків, які постали самостійно і виділилися зі свого середовища завдяки особистим якостям. Сам Елімелех з Лижанська був прихильником тяглості духовної спадщини від учителя до учня. Таким чином, ми бачимо, що керівники хасидського руху по-різному сприймали вчення про цадика, його роль і функції в суспільному та духовному житті єврейського народу.

Неоднозначні в оцінці ролі цадика, як духовного лідера, і дослідники проблеми хасидського руху. М. Бубер у роботі “Хасидські передання” аналізує діяльність і вчення цадиків крізь призму усних і письмових матеріалів, які знайшли відображення в характерних для хасидського вчення формах – легендах, притчах, розповідях. Учений звертає увагу на багатогранність хасидського духовного лідера. Цадик – “помічник душі і тілу, як у небесних, так і в земних справах. Він здатний зцілити як хворе тіло, так і хвору душу”³. Крім цілительства, цадик може також виступати в ролі порадики у буденних питаннях.

Автор статті “Тлумачення хасидизмом „ідеального” типу людини” З.В.Швед, аналізуючи суть хасидського віровчення, звертає увагу на цадикізм як його специфічний і невідокремний елемент. Дослідник вказує на розбіжності, що існували серед хасидських лідерів у тлумаченні ролі цадика.

¹ Эттинберг Ш. Социальная жизнь и социальные ценности еврейского народа. – Израиль, 1977. – С.391.

² Там само.- С. 390.

³ Бубер М. Хасидские предания. – М., 1997. – С. 28.

Якщо засновник хасидського руху Бешт учив, що можливий зв'язок між Богом і хасидом, то Яків Йосиф з Полонного таке спілкування вважав прерогативою обраних, тобто цадиків. Бешт говорив про єднання з Богом, якого може досягти кожний хасид завдяки глибокій вірі й щирій молитві, а його послідовники розвинули вчення про цадика, згідно з яким віруючий може досягти єднання з Богом тільки за допомогою посередництва духовного лідера.

Дослідник раннього хасидизму І. Туров вважає, що саме інститут цадикизму надав хасидизму те унікальне, неповторне обличчя, яке радикально відрізняє його від інших єврейських релігійних течій⁴. Порівнюючи цадикизм з православним старцтвом, І. Туров припускає, що певні елементи духовного лідерства іудаїзмом, можливо були запозичені з православ'я.

Цікаву класифікацію цадикизму пропонує дослідник містичних напрямків у єврействі Г. Шолем. Розглядаючи цадикизм, він поділяє цадиків на дві групи. До першої групи він відносить цадика-“пневманіка”, тобто “людину, яка відчуває себе натхненною у кожній дії трансцендентної сили”⁵. Для цієї групи духовних наставників характерна спроба донести світ кабали в доступній і зрозумілій формі для мас. Керівники хасидизму стають “адвокатами” для простого народу в трактуванні містицизму, а сама простота ініціюється ними як вища релігійна цінність. До таких лідерів автор відносить Бешта, Леві-Іцхока, Нахмана Брацлавського тощо. До другої групи дослідник відносить цадиків, котрі “комерціалізувались”. Тут вже відбувається підміна хасидської доктрини на культ релігійного авторитету, чий релігійні погляди були не так істотні, як його характер. Особливою рисою для цієї групи релігійних авторитетів є прагнення до влади й уміння підпорядкувати собі маси. Яскравим представником цієї групи Г. Шолем називає Ізраеля з Ружина.

Більш категоричний в оцінці цадика, його впливу на єврейське середовище І. Галант. У праці „До історії боротьби з цадикизмом” автор пише, що саме цадики виступають тією силою, яка гальмує просвітницький рух серед єврейського населення. Дослідник звертає увагу, що цадикам було вигідно зберігати маси у неосвіченому стані, що сприяло розповсюдженню вчення про чудотворців-цадиків. У популяризації просвітницького руху цадики вбачали небезпеку для свого добробуту.⁶

На нашу думку, для цадикизму була притаманною вся палітра рушійних мотивацій і поведінкових моделей. Відтак ставлення до цадикизму як до феномену з необхідністю передбачає диференційований підхід до його конкретних репрезентантів.

⁴ Туров.І. Ранний хасидизм: История, Вероучение, Контакты со словянским окружением. – К., 2003.– С. 118.

⁵ Шолем Г. Основные течения в еврейской мистике.- Израиль, 1993.- Ч.2.- С. 188.

⁶ Галант І. До історії боротьби з цадикизмом // Зб. праць єврейської історично-археологічної комісії. – К., 1929. – С.130.

Нахман Брацлавський у своєму напрямку хасидського віровчення не оминає питання цадикізму, присвячуючи йому достатньо уваги. Отже, розглянемо через життєопис та релігійне вчення Брацлавського цадика, його концепцію духовного лідерства й визначимо, яку роль і місце в хасидизмі Нахман Брацлавський відводив цадику як релігійному авторитету хасидської громади.

Нахман Брацлавський народився в 1772 р. в містечку Меджибіж й по материнській лінії був правнуком основоположника хасидизму Ізраеля Бешта. Вже в дитинстві Нахман виявляв глибоку релігійність і наполегливість в освоєнні хасидського віровчення. Він ретельно вивчав талмудичну й кабалістичну літературу, часто й подовгу постував. У 14 років Нахмана одружили з дочкою багатого орендаря поміщицьких земель рабі Ефроїма з Гусятина. Після смерті тестя Нахман з родиною переїхав до містечка Медведівка, де й прийняв звання цадика. Саме в цей період у Нахмана Брацлавського оформилися перші ідеї, які він проповідував серед своїх послідовників. Життєвий шлях Нахмана Брацлавського переконує, що це була яскрава, енергійна й харизматична особистість. Нахман не боявся залишати звичні місця й відправлятися в нові краї. Повторень у своєму житті він боявся більше гріха. Нахман учив: “Ангели, які співають хвалу Господу, ніколи не залишаються тими самими. Господь змінює їх щодня. Хто повторюється, повторює себе, віддаляється від Бога й не бажаний Йому”.⁷ У 1798 р. Нахман Брацлавський відвідав Палестину, що привело до кардинальної зміни його світогляду. Він дійшов висновку, що всі його знання до цієї подорожі не мали жодного сенсу й заборонив своїм послідовникам посилатися на них.

Останні вісім років свого життя рабі Нахман провів у Брацлаві, де остаточно сформувалося його вчення й коло послідовників. Нетрадиційним, як для хасидського середовища, є трактування Нахманом Брацлавським поєднання колективних і індивідуальних форм сприйняття хасидського віровчення. Елі Везер, один з дослідників хасидського руху, стверджував, що традиційний хасидизм базується на постулаті: „Я” індивідуума знаходить своє втілення, розчиняючись у „Ми” колективу. Для хасида було характерне життя в громаді й спільній молитві. Нахман Брацлавський наполягав на необхідності усамітнення від громади. Вчитель вважав, що, насамперед, треба зосередитись на своєму „Я”. Він вчив: „Самотність – вищий ступінь, що веде до Бога”.⁸

Нахман Брацлавський любив розповідати своїм учням, як сам усамітнювався в лісі або в полі, а після повернення відчував, як весь світ навколо нього оновлювався. Він вважав, що в оточенні дарів природи людина краще може відчувати гармонію єднання з Божественними сферами. Нахман вчив: „Краще служити Всевишньому серед рослин, усамітнюючись. І нехай навіть це служіння не захоплює серце, але згодом людина удостоїться

⁷ Цит. за: Визель Е. Рассыпанные искры.- Иерусалим – Москва, 2000. - С. 168.

⁸ Хасидская мудрость. Составитель В.В. Лавский.- М., 1999. - С. 156.

завдяки цьому молитися серед великих землі і дійсно наповнить все своє серце Всевишнім”.⁹ Рабі Нахмана більше турбувала людина, ніж людство, його цікавило не загальне, а індивідуальне.

Останні роки життя Нахман Брацлавський провів в Умані, де й заповів себе поховати. Більшість дослідників основною причиною вибору цього міста називають близькість “душ померлих тут за віру”, жертв Коліївщини. Однак, можна припустити, що цей вибір визначався й іншими причинами духовно-релігійного характеру. Звернімо увагу на те, що Нахман Брацлавський, розглядаючи поєднання знання й віри, віддавав перевагу другому, а саме – вірі. Він повчав: «Там, де закінчується розум, починається віра».¹⁰ Рабі наголошував, що віра – це найголовніше в житті хасида. Можливо тому Міцухару Акао однією з причин вибору саме Умані вважає активний вплив і поширення у місті просвітницького руху “Гаскала”. Дослідник вважає, що Нахман Брацлавський вбачав свою місію у веденні духовної боротьби проти прихильників Просвітництва, у поверненні євреїв до віри¹¹.

Радикальне новаторство Нахмана Брацлавського позначилося в трактуванні поглядів на роль духовного лідера. Він класифікує цадиків як “знаменитостей”, “світил”, тобто псевдоцадиків, до яких відносив усіх своїх сучасників, та на праведників, істинних цадиків. Відповідно до Брацлавського вчення, п’ять разів в історії оновлювався шлях істини через Учителів: Моше, рабі Шимона Бар Йохая, рабі Іцхака Лурія-Арі, рабі Ізраеля Баал шем Това та рабі Нахмана.¹²

Щодо першої групи цадиків, то Нахман Брацлавський вважав, що їхні діяння йдуть від сатани. Він говорив: “Відтоді, як сатана змучився й не здатний самотужки управлятися зі всім світом, він поклався на послуги знаменитостей”¹³. Нахман Брацлавський критикує їхні звички й уклад життя. Особливо відверто Нахман висміює розповіді про чудодійну силу й пророцтва сучасних йому цадиків.

Стає зрозумілим, чому більшість сучасників Нахмана ставилися або скептично, або з неприхованою ворожнечею до брацлавського лідера. Варто звернути увагу, що в оцінці релігійних авторитетів брацлавському цадикі була властива крайність: нещадно критикуючи цадиків-сучасників, він ідеалізував “істинних” праведників. “Істинний” цадик або “цадик покоління”, відповідно до брацлавського вчення, це той, хто відкриває нові брами у вищих сферах, відкриває нове небо і нову землю, залучає благодать з далеких світів, відкриває велич святості, приховану протягом багатьох поколінь.

⁹ Цит. за: Визель Е. Рассыпанные искры.- Иерусалим – Москва, 2000. - С. 168.

¹⁰ Учение раби Нахмана из Братслага. Составитель А.Стриковский.- Иерусалим, 1991. - С. 193.

¹¹ Мицухару Акао Из истории хасидского паломничества.- www.judaica.kiev.ua/Conference/Conf2003/02.htm

¹² Семь столпов веры.- С. 26.

¹³ Цит. за: Визель Е. Рассыпанные искры. - С. 167.

Зрозуміти роль праведника дозволяє притча Нахмана „Господар поля”. Тут йдеться про поле надзвичайної краси. На ньому та за його межами ростуть дерева й трава – це душі. Ті рослини, які на полі ростуть, доглянуті; ті, що за межами поля, перебувають у стані очікування виправлення. Всі вони чекають на хазяїна, здатного зробити все для їхнього очищення. Господар повинен бути великою людиною й мати надзвичайні якості: „Від нього вимагається стійкість, рішучість, відвага, мудрість. Він повинен бути найбільшим цадиком”¹⁴. Нахман із Брацлава вчить, що віра в учення цадика може привести до духовного відродження навіть того, хто застряв в омані. Однак для того, щоб витягти людину з бруду, праведник повинен сам вступити в нього. Нахман вірив: ”У кожній людині є щось від Месі”. Він навіть вважав, що цадик „своїм ученням учить Господа, як поводитися з нами”¹⁵. До того ж, цадик сам духовно звеличується, коли має успіх у духовному поновленні рослин-душ, сила його молитви стає сильніше, духовна зрілість – вище.

Одне з головних завдань цадика рабі Нахман вбачав у тому, щоб вказати кожній людині її призначення та її шлях на землі. За переказами, перед тим, як людина з’являється на світ, її вчать та їй показують все те, що вона може досягнути в цьому світі. Однак, як тільки вона народжується, то відразу ж все забуває. Істинний цадик повинен кожному допомогти знайти своє призначення для того, щоб зреалізувати всі плани, покладені на людину Небесами. Водночас, учив Нахман, характерними якостями праведника повинно бути безмежне смирення, душевна сила, здатність встановити зв’язок з душами, які зібралися слухати його.

Брацлавський лідер вважав, що саме праведник створює слово Боже, тобто форму, в якій передає своє вчення. Історія розповідає, що в 1806 р. рабі Нахман заявив своїм послідовникам: „Я бачу, що мої ідеї не справляють на вас жодного враження. Тому я буду розповідати вам історії, причому на ідиш, щоб виключити будь-яке непорозуміння”¹⁶.

Деякі свої історії Нахман викладав у жанрі казок. Насичені Торою й талмудичними алюзіями, ці твори, з одного боку, носили релігійно-пізнавальний характер, а з іншого – оприлюднені ними історії мали поетичний, художній образ, що дозволяло легко й доступно доносити мудрість Тори до слухачів. Однією з улюблених розповідей Нахмана Брацлавського, яка розкриває теорію цадикізму, є казка про Баала Тфіла. У головному герої Баалі Тфілі ми впізнаємо І.Бешта, якого Нахман вважав зразком духовного авторитету. У продовж всієї розповіді він у різній формі доносить до людей сенс життя: заради чого існує світ, що не повинно бути для людей іншої мети, ніж служіння Всевишньому всіма праведними шляхами. Золото, влада, сила – все це помилковий шлях, омана. Поступово навколо праведника збираються послідовники, яким вчення стає близьким й

¹⁴ Учение раби Нахмана из Братслага.- С. 124.

¹⁵ Цит. за: Визель Е. Рассыпанные искры.- С. 165.

¹⁶ Цит. за: Еврейская энциклопедия.- М., 1991.- Т.4.- С. 295.

зрозумілим. Духовно зміцнівшись, вони стають релігійними наставниками інших. Нахман Брацлавський, зображуючи ідеального цадика, у першу чергу бачив праведника, який здатний вказати єврейському народові правильний шлях єднання з Богом. Істинний цадик повинен молитися і спрямовувати віруючих до Всевишнього. Крім того, праведник допомагає прочанам знайти власний шлях досконалості. Також він збирає навколо себе учнів, які, духовно вдосконалюючись, зможуть продовжувати його навчання.

Нерозривним, на думку брацлавського лідера, повинен бути духовний зв'язок між цади́ком і хасидом. Хасид "повинен приліпитися до цадика", жадібно прислухатися до всіх його слів, бо ж це - "це основа благочестя".¹⁷ У свою чергу, цадик так само має потребу в хасидах, тому що його досягнення божественного відбувається через народ.

Нахман не вважав себе чудотворцем. Рабі ображало, коли його просили помолитися за успіх якоїсь торгівельної справи. Нахман вчив своїх послідовників бути чесними, відкритими людьми, не ганятися за багатствами. "Той, хто заробляє хліб своєю працею, – говорив він, - знає про велич Всевишнього більше, ніж знають ангели".¹⁸ Рабі Нахман це пропонував всім послідовникам вчення й сам дотримувався його.

Рабі Нахман помер 16 жовтня 1810 року. Він заповів поховати себе на міському єврейському цвинтарі, щоб він міг рятувати загублені душі. Нахман заповів своїм послідовникам під час Рош-а-Шана приїжджати до нього на могилу. "Коли приходиш на мою могилу, даєш милостиню і читаєш десять глав Псалмів..., то я обов'язково врятую твою душу"¹⁹. Дослідник хасидизму В. Шварцман відзначав: "Віра у владу й велич цадика Нахмана стала однією з найсильніших ідей хасидизму"²⁰.

Постать Нахмана Брацлавського була настільки пасіонарною, що й після його смерті громада не вибрала нового цадика. Це не означає, що не було гідних учнів, вони були і займалися інтерпретаціями вчення Нахмана. Але брацлавська течія так і лишилася рухом "мертвого рабі". Роль сучасного Вчителя брацлавських хасидів полягає у „впровадженні істини, внесенні зерна в ґрунт, що, відчувши їх, дасть негайний ріст. Талант Учителя – підготуватитакій ґрунт”²¹.

Однією з місій цадика Нахман уважав поширення хасидизму в усьому світі. Улюблений учень Нахмана і його особистий секретар Натан присвятив життя поширенню вчення й налагодженню щорічного Кіббуца. І вже в 1811 році брацлавські хасиди зібралися в Умані. З кожним роком чисельність їх істотно збільшувалася. Учні Нахмана, роз'їжджаючись у різні кінці світу,

¹⁷ Кандель Ф. Очерки времен и событий.- Иерусалим, 1990.- Часть 2.- С.129.

¹⁸ Цит. за: Мицухару Акао. Из истории хасидского паломничества.-

www.judaica.kiev.ua/Conference/Conf2003/02.htm

¹⁹ Шварцман В. Раби Нахман //Еврейский обозреватель. – 2006. – № 9/ 124. – С.7.

²⁰ http://www.uman.narod.ru/russian/Ru_f.htm- офіційний сайт брацлавських хасидів України

²¹ <http://www.mychabad.kiev.ua/russian/HUMAN>

поширювали вчення Брацлавського цадика. Брацлавський напрямок хасидизму став відомий в Ізраїлі, Польщі. Були в історії часи, коли зібратися в Умані, у зв'язку з політичною ситуацією в країні й світі, було фактично неможливо. Польські хасиди в 1929 р. ініціювали свій Кіббуц у Любліні. Авраам Штернхарц, тодішній духовний лідер Брацлавських хасидів в Умані зазначив: „Це – чудово, коли наші люди збираються в Польщі. Але відносно відзначення Рош-а-Шана, то ми повинні з нетерпінням очікувати збору тільки в Умані. Відтоді, як рабі Нахман один раз проголосив, Рош-а-Шана має бути тільки там і в жодному іншому місці”.²²

Нахман Брацлавський, на відміну від цадиків-сучасників, хотів бути для своїх послідовників Учителем і духовним керівником совісті, а не чудотворцем. Він піклувався про духовність своєї пастви. Рабі Нахман жадав духовного злиття з хасидами. Своїм заданням, як релігійного авторитету, він вбачав у релігійному вдосконаленні своїх послідовників, збагаченні духовного, а не матеріального світу своїх прочан. Мета праведника – повернення єврейського народу до Всевишнього. Духовна велич пастви і молитва – істинний шлях праведника. Нахман виступає проти гонитви за багатством та комфортом. Рабі Нахман із Брацлава, запропонував власне бачення цадикизму, яке виявилось альтернативним щодо інших релігійних авторитетів.

Нині світова релігійна спільнота брацлавських хасидів нараховує десятки тисяч послідовників. Інтерес до історії хасидизму, хасидських віровчень продовжує залишатися в центрі уваги вчених, а також представників хасидських релігійних громад. Ці проблеми розглядаються як на державному рівні, так і єврейськими міжнародними центрами.

Опікувався зазначеними питаннями свого часу й Президент України Л.Кравчук. 7 червня 1994 року був ухвалений Указ про створення історико-культурного центру на місці поховання духовного лідера брацлавських хасидів. Активну участь у житті брацлавських хасидів України бере Всесвітня Рада Брацлавських Хасидів (ВРБХ). З ініціативи ВРБХ в Умані розроблений генеральний план побудови комплексу історико-культурного центру брацлавських хасидів, затверджено й розпочато будівництво однієї з найбільших синагог у світі. у 1998 році був побудований храм рабі Нахмана, а поруч із ним споруджені готелі й миква.

Видатним для брацлавських хасидів став 2007 рік. Нахман залишив таємне пророцтво про прийдешнього Месію. Це пророцтво він передав найвірнішому учневі у зашифрованому вигляді. Навіть сам факт існування сувою з пророцтвом зберігався в таємниці. Брацлавські хасиди запевняли, що ключ до кода невідомий, а сувій давно загублений. Однак, переживши не одне випробування, у минулому році текст було розшифровано і оприлюднено видавництвом ізраїльського університету Бар Ілан. Одна з найбільших таємниць, пов'язана з брацлавським напрямком хасидизму

²² Шварцман В. Раби Нахман //Еврейский обозреватель. – 2006. - № 9/ 124. – С.5.

розшифрована.²³ Таким чином, перед дослідниками брацлавського вчення відкриваються принципово нові наукові обрії.

М.Козлов * (м. Миколаїв)

АРХАЇЧНІ УЯВЛЕННЯ ДАВНІХ СЛОВ'ЯН ПРО МІСЦЕ, РОЛЬ І ГОЛОВНІ ЕТАПИ ІСНУВАННЯ ЛЮДИНИ В СТРУКТУРІ РОДОВОГО ВСЕСВІТУ

Зрозуміти повною мірою духовність українського народу, його ментальні особливості без детального дослідження язичницького підґрунтя свідомості наших предків, зокрема архаїчних уявлень про безкінечне існування в сакральній родовій громаді, практично неможливо. Віра у вічність, нескінченність людського буття, у сакральний зв'язок між мертвими пращурами і живими нащадками існувала у наших предків протягом тисячоліть і виникла ще задовго до «народження» язичницьких богів. Не випадково вже через кілька століть після впровадження християнства вітчизняні книжники плуталися в іменах кількох колишніх східнослов'янських язичницьких божеств. Язичницькі ж вірування та обряди, пов'язані з вшануванням померлих пращурів :– Рода та рожаниць, берегинь та упирів – зберігалися в народному середовищі майже до XVI століття.

Найбільш ранні язичницькі уявлення про місце й роль людини в структурі Всесвіту в свідомості наших предків були певною мірою похідними від вірувань, пов'язаних з первинною соціальною структурою - родом. Рід для первісної людини символізував увесь навколишній «свій», доброзичливий їй світ, на відміну від «чужого» світу, що починався одразу ж огорожею родового поселення. Не випадково герой слов'янських казок, перейшовши кордон свого рідного поселення, відразу ж опиняється в потойбічному «тридесятому» царстві. Цілий ряд писемних джерел свідчить про те, що людина в ранньослов'янському суспільстві відчувала себе особистістю лише всередині своєї родової громади. У свідомості наших предків вигнанці зі свого роду переставали існувати, поки їх не приймали до іншого роду.

У родовій громаді існувала нерівність, але вона, імовірно, носила не майновий, а віковий характер. Кожна людина усередині свого родового колективу повинна була проходити крізь певні етапи існування, і, в

²³ Михаель Дорфман. «Тайный свиток» теперь можно прочитать.-

<http://booknick.ru/news/chronicles/?id=23616>

* Козлов М.М. – кандидат історичних наук, доцент кафедри історичних дисциплін Миколаївського навчально –наукового інституту Одеського національного університету ім. І.І. Мечнікова.

залежності від цього проходження, визначався її статус в родовій громаді. Виявити ідейну сутність та головні етапи існування людини всередині родової громади – головна мета даної статті.

Уявлення давніх слов'ян про місце, роль і головні етапи існування людини в структурі сакральної родової громади майже не досліджені в вітчизняних наукових працях. Об'єктом уваги дослідників стали лише деякі аспекти цих вірувань. Так, В.Я. Пропп в окремих своїх працях підкреслив генетичний зв'язок між деякими сюжетами східнослов'янських казок та билин з язичницькими обрядами ініціації дітей та підлітків [Пропп В.Я. Исторические корни волшебной сказки. - Ленинград.-1986; Пропп В.Я. Русский героический эпос. - Ленинград.-1955].

М.В. Попович висунув гіпотезу про одночасну подвійність (світ своїх та світ чужих) та троїчність (реальний, небесний та підземний світи) структури Всесвіту в архаїчній свідомості давніх слов'ян, множинність душ померлих в язичницьких уявленнях наших предків, розглянув такі категорії язичницької Світоуяви як «Порядок та хаос», «Світ людей та світ богів», «Тіло та дух». С.О. Токарев розглянув такі важливі форми первісних релігій, як ранньоплеменні та аграрні культу, тотемістичні форми вірувань [Токарев С.А. Ранние формы религии.- М., - 1990].

Деякі аспекти поховальної та шлюбної язичницької східнослов'янської обрядовості були розглянуті у працях радянських та українських дослідників Б.О. Рибокова, Т.А. Бернштама, В.В. Седова, В.М. Рички, О.П.Моці [Рыбаков Б.А. Язычество древней Руси. - М. – 1987.; Бернштам Т. А. Обряд «расставания с красотой». К семантике некоторых элементов материальной культуры в восточнославянском свадебном обряде.// Памятники культуры народов Европы и Европейской части СССР. – Л.; 1982. - С.43-66; Седов В.В. Восточные славяне в VI-XIII вв.- М.; -1982; Ричка В.М. Шлюб і подружнє життя у Київській Русі // Історія України.-1997.- №44. - С.1-3; Моця А. П. Погребальные памятники южнорусских земель IX-XIII веков.- К., 1990].

Проте, незважаючи на той факт, що деякі аспекти теми, поставленій в цій статті, стали об'єктом уваги вітчизняних дослідників, єдиного, комплексного дослідження архаїчних уявлень давніх слов'ян про існування людини в структурі родового Всесвіту на даний час не існує.

Першою ініціацією, крізь яку повинна була пройти людина, було посвячення немовлят, що, ймовірно, символізувало перехід особистості з світу мертвих у світ живих. Під час даного обряду немовлята отримували ім'я якогось свого пращура і його заступництво. До нашого часу не дійшло ніяких описів цих звичаїв. Якись нечіткі натяки знаходимо лише в Кормчій книзі XIII століття, в якій згадується язичницьке посвячення немовлят вже в ранньохристиянську епоху: «После крещения чарованием некоим идолам служат и призывающее бесы в помощь себе и в оставления страдания, иже бо искони идолослужителями крещаемы... мечут детище своя на распути да крещение обретает» [Славянская Кормчая книга XIII стол.

//Качановский В.В. Славянская Кормчая книга.- ИОРЯС. - Т.2, - кн. 4. - С. 1105-1106].

Особливий інтерес викликає в нас повідомлення про те, що немовлята в наших предків «искони идолослужителями крещаемы». Але так важко сказати, що означає фраза невідомого східнослов'янського книжника про те, що під час посвячення ідолослужителі «мечут детище своя на распути». Ймовірно, що тут мова йде про якісь пережитки язичницьких традицій дохристиянської доби.

Можливо, що навіть після прийняття християнства представники давньоруської військової еліти також практикували якісь подібні обряди. Не випадково, давньоруські князі довгий час мали кілька імен: християнське, дане при хрещенні, і язичницьке. Арабські автори, зокрема Аль-Бекри, повідомляють про те, що східнослов'янські князі у випадку, якщо в родині у когось з їхніх дружинників народиться немовля, проводять над немовлям якісь язичницькі обряди й дають йому ім'я [Известия Аль-Бекри и других авторов о Руси и славянах. - Ч.1.- СПб., - 1876. - С 50].

На жаль, всі інші стадії ініціації дітей у східних слов'ян становлять для нас абсолютну загадку. Разом з тим, факт існування подібних звичаїв у східних слов'ян дохристиянської доби не викликає жодного сумніву. Вікові ініціації були лише завершальною стадією певних етапів навчання в спеціальних громадських школах, у яких старійшини й літні воїни навчали дітей і підлітків виживати в навколишньому світі: полювати, ловити рибу, володіти зброєю й т.п.

Не були щодо цього винятком і давні слов'яни. Візантійські, германські й арабські автори відзначають той факт, що слов'янські юнаки чудово володіли зброєю, добре орієнтувалися як у лісі, так і степової місцевості. Візантійський автор «Стратегікона» з цього приводу повідомляє наступне: «Воювати в лісових хащах зі слов'янами немає ніякої можливості. Їхні юнаки майстерно володіють зброєю і при слушному випадку підкрадаються й раптово нападають на ворога. Вони хоробрі, особливо у своїй землі, мужні - легко переносять холод і жару, здатні швидко переправлятися крізь річки [Маврикий. Тактика и Стратегия. – СПб., - 1903. - Кн.11. - С .96].

Процес навчання у давніх слов'ян починався у віці п'яти років і відзначався спеціальним язичеським святом - «постригом», що символізував посвячення хлопчика божеству – предкові. На честь цієї події громада організовувала бенкети. Згадки про ритуальні бенкети – постриги на честь хлопчиків зі знатних польських родин містяться у декількох язичницьких легендах з «Хроніки Мартіна Галла». Відповідно до першої з легенд, якийсь польський князь на ім'я Попіл мав двох синів і, за язичеським звичаєм, підготував до їхнього постригу великий бенкет, на який запросив багатьох родичів і друзів. На бенкет прийшли два чужинця, яких не тільки не запросили на бенкет, але навіть брутально виштовхали з

палацу. Вони ж згодом жорстоко помстилися кривдникам [Галл Аноним. Хроника и деяния князей или правителей польських.- М., - 1961. - С.5].

Імовірно, у чужинців польські хроністи перетворили старійшин - жерців, які повинні були забрати дітей після бенкету до лісу і почати там їхнє навчання. Відповідно до звичаю, майбутні вихователі повинні були бути присутніми на ритуальному бенкеті, але були ображені й вигнані з міста. Скривджені «іноземці», відповідно до джерела, прийшли на бенкет до простої людини, що також зі своїми родичами відзначала постриг свого сина. Тут їх зустріли з пошаною й «гості» благословили хазяїна і його потомство, а князя, який вигнав їх, прокляли. Далі в «Хроніці» розповідається про загибель Попела і його родини й піднесення простої людини, що добре поставилася до «іноземців» [Галл Аноним. Згадана праця. - С.5].

Можливо, легенда потрапила до Хроніки з язичницьких літописів, в яких вона повинна була служити повчанням для тих, хто насмілиться образити служителів їхнього культу. Великий інтерес викликає той факт, що родичі дітей княжичів й сина простого селянина відзначали постриг одночасно. Навчання всіх дітей, таким чином, повинні були проводити ті ж самі люди. Можливо, що всі діти з даної легенди повинні були пройти навчання одночасно в одній віковій групі.

Далі у «Хроніці» подаються дані про постриг іншого високопоставленого хлопчика - сина князя Земомисла – Мешка: «І от, коли наближалася сьома річниця його народження, батько хлопчика зібрав, згідно з загальноприйнятим звичаєм, комитів й інших князів і влаштував на його честь пишне частування; під час частування він, пам'ятаючи, однак, про своє велике горе (сліпоту хлопчика), важко зітхав. А інші в цей час раділи й, за звичаєм, ляскали у долоні, і особливо зросла радість тоді, коли стало відомо, що сліпий хлопчик прозрів» [Галл Аноним. Згадана праця. - С.8].

У цю легенду був внесений християнський мотив про «чудесне прозріння» майбутнього хрестителя Польщі, але основа легенди, безумовно, язичницька. Особливу цікавість викликає той факт, що в джерелі зазначено вік постригу хлопчика - сім років.

Зрозуміло, звичаї військової польської еліти відрізнялися від простонародних східнослов'янських обрядів, але загальна язичницька основа цих сюжетів, пов'язана з обрядами ініціації, не викликає жодного сумніву. У східних слов'ян всі язичницькі свята й ритуали також супроводжувалися веселощами й бенкетами. Можна припустити, що в наших предків початок навчання дітей у громадській школі також відзначався ритуальним бенкетом - постригом.

Відгомони східнослов'янських язичницьких традицій навчання дітей у громадських школах простежуються у декількох східнослов'янських билинах. Зокрема, у билині «Волхв Всеславич» розповідається про те, як головного героя в сім років відправили вчитися «премудростям»:

А да будет Вольх семи годов,
 Отдавала ево матушка грамоте учится
 Втапоры поучился Вольх премудростям:
 А и первой мудрости учился —
 Обвертоватца ясным соколом,
 Ко другои-та мудрости учился он, Вольх,—
 Обвертоватца серым волком,
 Ко третеи-та мудрости учился Волх —
 Обвертоватца гнедым туром — золотыя рога
 [Былины. М.,-1986. - С.57 - 58].

Подібний сюжет міститься в іншій давньоруській билині - «Вольга». У даному джерелі також розповідається про те, як головного героя в п'ять років відправили «шукати мудрості»:

И рос Вольга Буславлевич до пяти годков...
 И пошол Вольга сударь Буславлевич
 Обучаться всяких хитростей-мудростей,
 Всяких языков звериных разных [Былины. - С.91].

Перетворення головних героїв названих билин у звірів є відгомонам язичницьких обрядів прийняття хлопчиків до складу роду, сакральним головою якого часто вважався тотемний звір - тур, ведмідь, вовк, хижий птах чи щось інше. Обряд посвячення проводили старійшини - жерці, одягнені в шкіри тотемного звіра. При цьому, і самих дітей одягали у звірині шкіри. В такий спосіб, вони й «перетворювалися» у звірів.

Навчання, швидше за все, проводилося всередині вікових груп, що складаються з дітей одного віку. Не випадково, у билинах головний герой - підліток часто здійснює свої «подвиги» разом з «дружиною», що складається з його ровесників. У билині «Волхв Всеславич», наприклад, знаходимо наступне:

А и будет Вольх во двенадцать лет,
 Стал себе Вольх он дружину прибиратьь,
 Дружину прибирал в три годы;
 Он набрал дружину себе семь тысячей;
 Сам он, Вольх, в пятнадцать лет,
 И вся его дружина по пятнадцати лет [Былины. – С.58].

Процес навчання дітей закінчувався спеціальним випробуванням, в разі проходження якого хлопчик одержував статус підлітка й переходив у наступну вікову групу. Можливо, що випробування проходило в язичницьких святилищах. У цілому ряді східнослов'янських чарівних казок міститься цікавий сюжет, відповідно до якого маленький герой потрапляє до казкового зачарованого лісу і там зустрічається з надприродними

істотами (Бабою Ягою, відьмою, Морозко й т.п.). Якщо герой поводитьсь належним чином, то казкова істота обдаровує дитину; щоправда деяких дітей чудовиська з'їдають. Опис «чарівного будинку» у цих казках дуже нагадує давньослов'янські язичницькі святилища. Так, житло Баби – Яги або казкової відьми звичайно оточене огорожею з тичин, на які вдіті черепи людей і тварин.

Згідно з даними археології, східнослов'янські храми були звичайно оточені ритуальною огорожею (найчастіше дерев'яною), по периметру огорожі дослідники часто фіксують черепи тварин і людей, а також їхні фрагменти [Русанова И.П. Культурные места и языческие святилища славян VI -XIII веков // Р.А. - 1992. - №4. - С.51].

Дані археологічних розкопок підтверджують й повідомлення іноземних авторів. Так, в «Історії Лева Диякона» розповідається про те, як воїни князя Святослава, порубавши мечами й сокирами одного зі знатних візантійських воїнів, насадили його голову на спис і, прийнявши його за імператора, вихвалялися, що вбили володаря Візантії подібно до жертвовної тварини [Лев Диякон. История.- Ч.2. - Кн. 9.-М.; 1988.- С.28].

Згідно із «Записками мандрівника» Ібн-Фадлана східнослов'янське святилище в Булгаре становили собою площадку з ідолами в центрі, обгороджену тичинами із просунутими на них черепами жертвовних тварин. Східнослов'янські купці, після приношення жертви ідолам, надягали череп жертвовної тварини на одну з тичин навколо огорожі [Ібн-Фадлан. Записки. // Сказания мусульманских писателей о славянах и русских с половины VII до конца X в./ Собрание, перевод и объяснения Гаркави А.Я. - СПб.; 1870. – С.95].

Інша важлива деталь східнослов'янських казок, у яких описується випробування дітей, - це спроба казкової істоти «спекти» їх у печі. Можливо, що дітей дійсно кілька секунд на спеціальній лопаті тримали в гарячій печі. У чарівних казках казкова істота, звичайно намагається засунути дитину до печі та засмажити там. Герой казки, як правило, «обманує» казкову істоту й залишається живим.

Довгий час вважалося, що такий сюжет є плодом народної фантазії, але фольклорні дані зненацька одержали підтвердження з боку даних археології. Так, в результаті розкопок східнослов'янських городищ-святилищ на території нинішньої Західної України були знайдені ритуальні печі всередині так званих «довгих будинків», у яких наші предки організовували громадські бенкети. У даних печах випікали хліб для жертвоприносин, а також їх, імовірно, використовували для обрядів, пов'язаних з випробуванням дітей під час їхнього навчання в громадських школах, оскільки всередині печей і навколо них зафіксували кістки дітей 5-10 років. Швидше за все, що це залишки тих, хто не пройшов випробування [Русанова И.Л., Тимощук Б.Л. Во времена Збручского идола.-В.И. - 1990. - №8. - С.155].

Таким чином, можна дійти висновку, що в давніх слов'ян, так само як і в багатьох інших індоєвропейських народів, існував обряд навчання дітей, після завершення якого діти проходили випробування й одержували статус підлітків. Обряди виконувалися в спеціальних місцях - язичницьких святилищах служителями язичницького культу. Початок навчання дітей відзначалося ритуальним бенкетом - постригом, що влаштовувався громадою (згодом родичами немовляти). Дітей, які не пройшли випробування наприкінці навчання, жерці приносили в жертву своїм богам.

Абсолютно не містять писемні джерела жодної інформації про обряди, пов'язані з переходом підлітка у статус дорослого члена громади. Разом з тим, язичницький сюжет, відповідно до якого герой повинен пройти крізь певні випробування, перш ніж одружитися й стати повноправним членом громади (одержати спадщину або зайняти престол батька-царя) становить основу всіх східнослов'янських чарівних казок. У всіх цих казках міститься одна загальна схема - головний герой потрапляє до зачарованого будинку (хатинки на курячих ніжках баби Яги, житло чаклуна й т.д.), де одержує кілька мудрих порад або чарівних помічників, потім спускається до «іншого» світу, перемагає казкове чудовисько, повертається до реального світу з дівчиною з «чужого світу» й укладає з нею шлюб.

Опис «чарівного будинку», куди потрапляє підліток, в цілому подібен до опису «житла відьми» з казок про випробування дітей. Імовірно, обряди ініціації підлітків проходили в тих же священних місцях, що й навчання дітей. Крім того, викликає інтерес той факт, що коли в чарівних казках підліток, «проданий своїм батьком» якому нібудь чарівникові, потрапляючи до свого «хазяїна», вітає його як «хрещеного». Можливо, що обряди посвячення підлітка проводять ті ж жерці, які проводили й попередні ініціації.

Першим випробуванням підлітка, відповідно до казкових сюжетів, є спілкування з Бабою Ягою - казковою істотою, що зазвичай охороняє вхід до світу мертвих. Саме ім'я істоти вказує на те, що воно являє собою демонізований образ померлого пращура. Баба Яга, насамперед «баба», тобто пращур. Саме тому вона найчастіше обдаровує свого нащадка, полегшує його подальшу подорож. Випробування, швидше за все, починалося у святилищах, в яких шанувалися померлі предки - Род і рожаниці.

Згідно з археологічними даними, ранньослов'янські святилища звичайно були присвячені померлим пращурам. У центрі таких святилищ, невеликих за розміром, археологи іноді фіксують ідоли з обличчями літніх людей (як чоловіків, так і жінок) [Козак Д.Н., Боровский Я.Е. Святилища восточных славян // Обряды и верования древнего населения Украины. - К., 1990. - С. 85 - 87].

Даний факт знаходить підтвердження у слов'янському глосі до «Слова Григорія Богослова про ідолів». Невідомий давньоруський книжник відзначив у своєму творі, що наші предки в додержавницьку епоху «клали треби Роду й рожаницам прежде Перуна, бога их» [Слово Григорія Богослова о том, как поганые суще языцы кланялися идолам. // Аничков Е.В. Язычество и Древняя Русь. - СПб. - 1914.- С. 385]. Саме в таких святилищах, швидше за все, й проходили обряди ініціації підлітків.

В.Я. Пропп звернув увагу на той факт, що вся поведінка головного героя казок у житлі Баби-Яги строго регламентована. Герої відповідають однаково на однакові питання господарки «хатинки на курячих ніжках» і, зрештою, остання добре й допомагає своєму гостеві. На думку дослідника, підліток, вирушаючи на випробування, вивчав певні язичницькі молитви, які оберігали його від негативного впливу «іншого світу» і допомагали спілкуватися з померлими пращурами [Пропп. В.Я. Исторические корни волшебной сказки. - С.79].

Незважаючи на той факт, що Баба-Яга у цілому доброзичливий персонаж, вона спочатку намагається зжертити героя й тільки ключові фрази рятують його від загибелі. Даний факт означає, що випробування вважалося у наших предків небезпечним, і не всі підлітки його проходили. Тих, хто не зміг пройти випробування, імовірно приносилися в жертву мертвим пращурам (вони пожирали героя). Підтвердженням даної гіпотези служать залишки людей на території ранньослов'янських язичницьких храмів, більшу частину яких становлять кістки молодих людей [Козак Д.Н., Боровский Я.Е. – Вказана праця. - С. 85-89].

Певні відгомони давнього язичницького звичаю ініціації підлітків містяться в давньоруських билинах. Так, в одній з них - «Волхв Всеславич» - розповідається про те, про те, як по досягненню п'ятнадцятирічного віку головний герой «зібрав дружину хоробру» й вирушив з нею воювати з «індійським царем» [Былины. - С. 58-59].

Подальше випробування підлітків повинне було символізувати подорож героя в потойбічний світ і повернення його назад уже в статусі дорослого члена громади. Випробуваний нібито вмирав як підліток і народжувався вже в статусі дорослої людини. Шлях у потойбічний світ проходив крізь двері язичницького храму, присвяченого померлому предкові. У язичницькій свідомості наших предків язичницький храм був нібито будинком божества: він одночасно існував у реальному й сакральному світі. Символічним кордоном слугувала огорожа святилища.

На жаль, встановити в наш час, як саме випробували підлітків, не видається можливим. Випробування повинні були символізувати подорож героя в потойбічний світ, його смерть усередині підліткової вікової групи й народження в статусі повноправного члена родової громади. Не випадково, герой чарівної казки звичайно гине (розрубується ворогом на частини або пожирається), а потім після спеціальних обрядів (кроплення мертвою й живою водою) оживає й перемагає казкове чудовисько.

Таким чином, можна, дійти висновку, що, перш ніж отримати статус повноправного члена громади, людина повинна була пройти крізь цілий ряд вікових ініціацій: посвячення у немовляти, навчання в громадській школі й проходження після її закінченню спеціальних випробувань, посвячення в повноправні члени громади вже в підлітковому віці. Тільки після цього він міг почати новий етап свого існування всередині родової громади - одружитися.

Комплекс шлюбних звичаїв і обрядів у наших предків був досить багатоплановим та складним і в писемних джерелах майже не відбився. Давньоруські літописці лише мимохіть згадують про «скотячі» шлюбні язичницькі звичаї, абсолютно не описуючи їх.

Так, автор «Повісті врем'яних літ» описав шлюбні звичаї давніх слов'ян у такий спосіб: «Поляни мають звичай батьків своїх лагідний і тихий, соромливі перед невістками своїми й сестрами, матерями й батьками; перед свекрухами й діверами велику соромливість мають; мають і шлюбний звичай: не йде зять за нареченою, але приводять її напередодні, а наступного дня приносять за неї - хто що дасть. А древліани жили звірячим звичаєм, неначе тварини, вбивали один одного, їли все нечисте, і шлюбів в них не буває, але умикали дівчат у води. А радимичі, в'ятичі й сіверяни мали загальний звичай: жили в лісі, як звірі, їли все нечисте й лаялися при батьках і при невістках. І шлюбів у них не було, але влаштовувалися ігрища між селами, і сходилися на ці ігрища, на танці й на всякі бесівські пісні й тут умикали собі жінок, по змові з ними; мали ж по дві і по три дружини» [Повесть временных лет. / Под ред. и с пред. В.П. Адриановой-Перетц. – М. - Л. - Стб. 7-8].

Як видно з цього уривка, шлюб у східних слов'ян дохристиянської доби здійснювався у двох формах: у формі купівлі - продажу (по змові) і у формі викрадення нареченої (умикання у води). Наречених вибирали собі на ігрищах «між селами», а потім родичі домовлялися про викуп. У наш час складно встановити, під час яких саме язичницьких свят молоді люди вибирали собі наречених. Відповідно до народної традиції, весілля звичайно влаштовували в першій половині жовтня (з першого по чотирнадцяте число), тобто під час свята Явища Покрова Пресвятої Богородиці. Давньоруські книжники звинувачували наших предків у тому, що саме в цей період (після збору врожаю) вони влаштовували ритуальні бенкети й ігрища на честь Рода й рожаниц (плутаючи поклоніння Богородиці із шануванням рожаниц). Таким чином, і свята, на яких юнаки, що пройшли всі вікові ініціації, вибирали собі наречених, могли бути пов'язані із шануванням Роду й рожаниц.

Цікаво, що в повчаннях проти язичництва засудженню шлюбних звичаїв наших предків зазвичай передують звинувачення в шануванні Рода й рожаниць. Очевидно, що автори даних джерел вбачали певний зв'язок між цими двома ритуальними комплексами. На користь даної гіпотези

свідчить і той факт, що ідоли Роду (зокрема, Збруцький ідол) звичайно зображувалися у вигляді фалоса - головного символу шлюбних відносин.

Під час шлюбних розваг, за свідченням автора «Слова якогось Христолюбца», наші предки виготовляли макет фалоса, клали його у відра, а потім пили з цих відер воду й хмільні напої [Слово некоего Христолюбца ревнителя истинной веры // Аничков Е.В. Язычество и Древняя Русь. - СПб., - 1914. - С. 374-375]. Можливо, що дані обряди повинні були сприяти підсиленню родючості нареченого й нареченої. Невідомий давньоруський книжник, автор східнослов'янського глоса до «Слова Григорія Богослова про ідолів», підтверджує дані попереднього автора, доповнюючи його повідомлення деякими подробицями. Так, відповідно до даного джерела, крім макета фалоса, у відра клали також часник [Слово Григорія Богослова о том, как поганые суще языцы кланялися идолам. - С.385].

На користь гіпотези про зв'язок язичницьких божеств Рода й рожаниць зі шлюбом свідчать й дані етимології. Так, у давньоруській мові існує безліч слів, похідних від слова «рід», що означають спорідненість: «рідня, родич, рідний, батьківщина» і т.д. [Даль В.И. Згадана праця. - С.566].

Таким чином, можна, припустити, що «ігрища», про які повідомляє автор «Повісті врем'яних літ», описуючи шлюбні звичаї наших предків, влаштовувалися на честь Рода й рожаниць. На цих ігрищах збиралися молоді люди з різних родових громад (ті, хто пройшов всі необхідні випробування) і вибирали собі майбутню дружину.

Наступним етапом у шлюбному ритуальному комплексі була процедура викупу нареченої (у сучасних народних традиціях вона одержала назву сватання). Автор «Повісті врем'яних літ» звинувачує деякі східнослов'янські племена в тому, що, відповідно до їхніх звичаїв, наречений сам купує собі наречену без посередників, ставлячи їм у приклад полян, у яких було прийнято, щоб родичі викупали нареченого, а потім приводили вже викуплену дівчину до будинку до майбутнього чоловіка.

Аль - Бекрі повідомляє, що в давніх слов'ян прийнято, щоб наречений платив батькові нареченої. Весільний подарунок, за словами даного автора, досить значний [Аль-Бекри. – Згадана праця. - С. 50-51]. Інший арабський автор – Аль-Масуді у своєму творі «Літописи часу» стверджує, що давні слов'яни платили викуп за наречених вівцями й короваями хліба [Котляревский А.А. Собрание сочинений в 3-х т.: - Т.1.: Скандинавский корабль на Руси. – СПб., – 1893. –С.79].

Можливо, що арабський мандрівник став свідком декількох весільних обрядів, обов'язковим атрибутом яких був коровай (хліб грав у наших предків роль оберега). Шлюбний викуп (вено), швидше за все, дійсно виплачувався худобою, бо саме худоба була у наших предків еквівалентом грошей.

Чим багатшим був наречений, тим соліднішим повинен був бути й викуп. Давньоруські князі передавали як викупу за наречену її родичам іноді цілі міста. Князь Володимир, наприклад, одружившись на візантійській принцесі Ганні дав грекам у викуп («вено») місто Корсунь (Іпатіївський літопис. - С.80). Ярослав, видавши сестру за польського короля Казіміра, одержав від нього у «вено» вісімсот невольників [ПСРЛ - Т.2.: Ипатьевская летопись. – 1987.- Стб.108].

Власне шлюбні свята мало відрізнялися від інших подібних обрядів. Влаштовувався хмільний бенкет, на якому була присутня безліч гостей (можливо, всі повноправні члени громади). На бенкет запрошували також скоморохів (гудців й перегудників), які створювали атмосферу радості та веселощів. Бенкет супроводжувався ритуальними піснями й танцями. Принаймні так видно з розповіді автора «Слова якогось Христюбца»: «И егда же у кого их будет брак, творят с бубны и с сопели, пляски и с многими чудесы бесовскими» [Слово некоего Христюбца. - С.374-375].

Аналогічно описує обряд одруження вже в ранньохристиянську епоху й Кирило Турівський. У його „Слові про мудрість», джерелі -XIII ст., наприклад, знаходимо: «бесстыдная словеса и плясание, еже в пиру и на свадьбах, и еже басни бают и в гусли гудуть» [Слово истолковано мудростию. // Историческая хрестоматия церковно-славянского и древнерусского языков. / Под ред. А. Буслаева – Т.3.- Вып.2. - М., - 1861. - Стб. 371].

Крім купівлі-продажу, існувала й інша форма шлюбу в східних слов'ян язичницької доби. Так, згідно «Повісті врем'яних літ», іноді молоді люди «умикали» собі наречених «у води». Звичай крадіння жінок існував у багатьох народів цієї епохи. У первісному суспільстві жінка вважалася майном чоловіка й часто ставала військовою здобиччю. Особливо часто практикувалося «умикання» жінок представниками тих родів, землі яких межували із землями інших народів. Неслов'янським народам не прийнято було платити викуп, тим більше, що й слов'янські дівчати часто ставали бранками чужинців.

У східнослов'янському фольклорі існує цікавий сюжет, відповідно до якого герой казки краде одяг дівчини, а відтак остання змушена погодитися одружитися з викрадачем. Можливо, що в даному сюжеті знайшов відбиття давній язичницький звичай крадіжки жінок під час їхнього купання.

Шлюбні ініціації мали різне символічне значення для дівчат і хлопців, що вступали до шлюбу. Для дівчат вступ до шлюбу означав перехід до чужого роду. Вони символічно вмирили всередині свого роду (бо х він втрачав робітницю) і народжувалися всередині чужого, вже в іншому статусі. Не випадково, наші предки в стародавні часи раділи народженню хлопчика, і були дуже розчаровані у випадку, якщо на світ з'являлася дівчинка. У важкі роки в давніх слов'ян мала місце практика

вбивства новонароджених дівчат [Жизнеописания Оттона Бамберзского. // Котляревский А.А., Собрание сочинений в 3-х т. - Т.3. – С. 341].

Символічне сприйняття смерті й шлюбу для жінок як аналогії вмиранню й відродженню в «чужому світі» - загальнолюдська стадія світогляду. У деяких районах України й Білорусії ще на початку ХХ століття під час весільної церемонії імітували задушення нареченої. В північній Росії в той же період часу наречений спалював кілька волосинок нареченої, імітуючи її кремацію [Бернштам Т. А. Обряд «расставания с красотой». К семантике некоторых элементов материальной культуры в восточнославянском свадебном обряде. - С. 46].

Парубок, який вступив у шлюб, у свідомості наших предків, залишався усередині свого роду. Статус його при цьому істотно підвищувався. Він приводив у свій рід нову робітницю. Для нього відкривалася перспектива батьківства, тобто він сприяв посиленню свого роду. Імовірно, тільки після вступу в шлюб парубок міг стати повноправним членом громади й брати участь у засіданні родової ради.

З різних джерел ми дізнаємося про те, що у наших предків дохристиянської доби чоловік мав змогу мати кілька дружин. Так, автор «Повісті врем'яних літ» недвозначно заявляє про те, що деякі зі слов'ян-язичників мали дві або навіть три дружини [Повесть временных лет. - Стб.8]. Подібну інформацію повідомляє щодо слов'ян Помор'я автор «Життепису» Оттона Бамберзького [Жизнеописания Оттона Бамберзского. – С. 342].

Давньоруські князі, згідно з даними вітчизняних літописів, також мали по кілька дружин. Так, Ярополк, одружений на грекині, сватав Рогнеду [ПСРЛ - Т.2.: Ипатьевская летопись.-Стб.50]. Володимир мав п'ять тільки офіційних дружин і безліч наложниць [ПСРЛ - Т.2.: Ипатьевская летопись.-стб.53]. Згідно даних Ібн-Дасті, руси мали змогу мати трьох й більше дружин [Ібн-Дасти. Книга драгоценных сокровищ.// Сказания мусульманских писателей о славянах и русских с половины VII до конца X в. / Собрание, перевод и объяснения Гаркави А.Я. - СПб.; 1870. – С. 265]. Ті ж дані повідомлюють й Ібн-Фадлан [Ібн-Фадлан. Записки путешественника.- С. 97] та Аль - Бекрі [Известия Аль-Бекри и других авторов о Руси и славянах. - С. 55-56].

З часом народжувалися діти і онуки, чоловік і жінка досягали поважного віку, тобто отримували найбільш почесний статус в громаді. Літні люди, – як жінки, так і чоловіки, – вважалися в наших предків уособленням мудрості й мали, на думку наших предків, якісь надприродні властивості. У недалекому майбутньому вони повинні були перетворитися в добродішних духів - берегинь. Не випадково, у давньоруській мові терміни «старець», «старий» вважалися близькими до термінів «мудрець», «чарівник». Великий інтерес становлять також слова - «дід» і «баба», які сприймалися давніми слов'янами як синоніми слова «берегиня». Під словом «діди» наші предки розуміли не тільки людей похилого віку, але й

померлих предків, родичів, незалежно від їхнього віку й статі, а також назву присвячених померлим пращурам календарних поминок. Так, про померлу людину в багатьох місцях говорили, що він «гуляє з дідами». При цьому, за народними повір'ями, предки завжди незримо спостерігають за своїми нащадками. До нашого часу дійшло прислів'я: « Діди-прадіди в землі лежать, із землі всяке слово чують». Дідом, дідусем у народі іноді називали не тільки покійних предків, але й різних представників нечистої сили. Так, дідом могли називати знахаря або чаклуна; дідусем іменували домовика; лісовим або водяним дідом величали водяника [Краткая энциклопедия славянской мифологии.- М., 2004.- С. 226-227].

Близьким до слова «берегиня» були слова «баба», «бабка», «бабуся», якими в слов'ян називали жінку, старшу в роді, родині, а іноді також лікарку, знахарку, повитуху (російське «бабничать», «бабить» - «приймати пологи «лікувати, займатися знахарством, ворожити»).

Крім цього, слово «баба» у слов'ян часто використовувалося для позначення жіночих міфологічних персонажів, а також окремих днів, атмосферних й астрономічних об'єктів і деяких ритуальних предметів. «Баба» у народній традиції була персонажем і об'єктом жнивного обряду, різних ігор, ритуальних дій. Даним терміном у народній традиції могли позначати й смертну жінку, так чи інакше пов'язану з надприродними силами, тобто відьму, знахарку, ворожку, чаклунку [Краткая энциклопедия славянской мифологии.- С. 43].

Згідно з даними Козьми Празького, літні люди обирали зі свого середовища ватажка громади - старійшину. Він повинен був відрізнитися похилим віком і високими моральними якостями. Старійшини вирішували всі суперечливі питання всередині своїх володінь, були першими суддями й прокурорами. Їхні рішення вважалися обов'язковими до виконання й виконувалися беззаперечно [Козьма Празский. Чешская Хроника.- М., 1962.-Кн.1.- С. 3-4]. Не випадково у давньоруській мові термін «старійшина» означає «старший у роді», «знаючий», «мудрий» [Даль.- С. Вказана праця.-С.621-622].

Можливо, що засуджених на смерть, старійшини приносили в жертву Роду й рожаницям. У жертвниках ранніх слов'янських святилищ, присвячених даним язичеським божествам дослідниками зафіксовані залишки людей [Козак Д.Н., Боровский Я.Е. – Вказана праця.- С. 84-89].

Є всі підстави припускати, що спочатку старійшини були верховними жерцями у своїх володіннях. Так, наприклад, якийсь «ватажок», який вперше привів давніх слов'ян на територію нинішньої Чехії, згідно даних Козьми Празького, особисто керував жертвоприношеннями померлим пращурам, названих у джерелі «пенатами». Інший легендарний чеський правитель - старійшина Крок вважався в одноплемінників святим. Відповідно до джерела, за порадою до нього зверталися люди із сусідніх племен. Дочки Крока також мали пряме відношення до язичницького культу. Так, старша з них, на ім'я Казі,

вважалася віщункою («у мистецтві пророкування вона, відповідно до джерела, не уступала Медеї Колхідській»), вдало лікувала хвороби й взагалі за допомогою чарівництва, нібито, могла міняти долі людей. Після смерті Казі пророчицею стала її сестра Либуше [Козьма Пражский Чешская Хроника.- Кн.1.- С. 4].

Релігійні обряди здійснювалися в спеціальних місцях (священних гаях і біля джерел), а також у родових святилищах. Не випадково Прокопій Кесарійський повідомляє у своєму творі про те, що сучасні йому слов'яни вшановували річки [Прокопий из Кессарии. Война с готами. - М., 1950. -С. 23 - 24].

Подібну інформацію подає й автор Новгородського першого літопису, описуючи вірування полян за часів князя Кия: «И бяху же поляне; жруще озером и кладязем и рощением, яко же прочии погани» [Новгородская первая летопись старшего и младшего извода. - М.-Л., 1950.- Стб. 105]. Згідно з даними «Хроніки Козьми Празького», предки давніх чехів у священних гаях у дану епоху приносили жертви померлим пращурам, яких автор називає пенатами [Козьма Пражский Чешская Хроника.- Кн.1.- С.2].

У наш час досліджені й ранньослов'янські святилища. Вони становили собою невеликі округлі або прямокутні (орієнтовані кутами відповідно до сторін світу) майданчики. У центрі святилищ звичайно розташовувалися антропоморфні кам'яні ідоли з обличчями літніх людей і жертівники. Розташовувалися вони, звичайно, усередині родових поселень (або на їхній околиці), і старійшини цілком могли здійснювати контроль за їхнім функціонуванням. На думку дослідників, дані святилища призначалися для потреб не всього племені, а однієї громади [Козак Д.Н., Боровский Я.Е. – Вказана праця.- С. 84-89].

Смерть у свідомості наших предків язичницької доби становила собою не остаточне зникнення людської особистості, а лише чергову трансформацію, перетворення літньої людини на доброзичливого до своїх нащадків духа - берегиню. Ранньослов'янські поховальні звичаї в наш час майже невідомі. Писемні джерела не містять щодо даної проблеми взагалі жодної інформації.

Згідно з даним археології, найраннішими давньослов'янськими поховальними пам'ятками у східних слов'ян були ґрунтові могильники. Померлих людей найчастіше ховали за обрядом кремації (осторонь від спорудження кургану). Спалені кістки поміщали в глиняні горщики або накривали горщиком, переверненим догори дном. Поховання практично безинвентарні. У Подністров'ї відомі безкургані могильники із трупопокладенням (із західною орієнтацією), вкриті кам'яними плитами [Седов В.В. Восточные славяне в VI-XIII вв.- С. 18, 126-128.; Приходнюк О.М. Археологічні пам'ятки середнього Придніпров'я VI - IX ст. н.е. - К., 1980. - С. 76-77.; Третьяков П.Н. По следам древних славянских племен.- Ленинград.- 1982.- С.98].

На думку наших предків, кістки людей після поховання “у лоні матері - сирій землі” мали можливість відродитися до нового життя, подібно до насіння рослин. Намагаючись зробити більше популярними своєї проповіді, деякі перші християнські письменники використовували цей аспект давньослов'янських язичницьких вірувань. Так, наприклад, митрополит Іларіон у своєму творі “Повчання про користь душі” пропонує всім християнам “исоушить телеса своя потому что зерно пшеницу падь на землю не оумреть, те ть єдино пребудеть...” [Дополнение к протоколам сообщенным И.К. Куприяновым. // ИАНОРЯС.- Т.5.- Вып.-IV.- Стб. 223-224].

Повністю підтверджують гіпотезу про ототожнення людських кісток з насінням злаків у язичницькому світогляді східних слов'ян і археологічні джерела. Так, під час розкопок другого Збруцького – (Крутіловського) святилища XII-XIII ст.) були знайдені залишки принесених у жертву людей (здебільшого дітей), густо посипаних обпаленими зернами жита й проса. На відміну від деяких дружинних поховань, де зерна злаків було розміщені біля ніг жінок-невільниць, небіжчики в цьому випадку були посипані рівномірно по всьому тілу. Цей факт можна пов'язати із сподіванням “відродити” тіла принесених у жертву людей подібно до насіння рослин.

У похованнях Південної Русі в могильниках зустрічаються жолуді, лісові й волоські горіхи, зерна пшениці й проса [Моця А.П. Погребальные памятники южнорусских земель IX-XIII вв. - С. 31]. В одному з поховань київського некрополя X ст. був знайдений небіжчик, густо посипаний насінням льону [Брайчевский М.Ю. Утверждение христианства на Руси. - К., 1988.- С.127]. У літописних в'ятичів і древлян померлих іноді загортали в березову кору [Седов В.В. Згадана праця – С.105, 148].

Пережитком даних вірувань можна вважати деякі сучасні східнослов'янські поховальні звичаї. В Україні ще в XIX –поч. XX ст. було прийнято розсипати за процесією з небіжчиком жито і ячмінь [Зеленин Д.К. Восточнославянская этнография. - М., 1991. - С.349]. У білоруському Поліссі при виносі тіла померлого з будинку на труну кидають зерна жита. Іноді одна з родичок небіжчика бере з горщика зерна якихось злаків й жменею кидає за небіжчиком [Еремина В.И. Ритуал и фольклор. - Л.; - 1991. - С.130]. Звичай посипати могилу зерном зберігся до нашого часу в болгар і поляків [Боровский А.Е. Мифологический мир древних киевлян. - К., 1982.- С.4].

Таким чином, можна зробити висновок, що предки - берегині в свідомості давніх слов'ян не зникали остаточно. Вони нібито незримо наглядали за своїми живими нащадками і оберігали їх від усіх негод. У майбутньому вони подібно до зерна, посіяного у землю повинні були знову повернутися до життя у вигляді немовлят. Життя людини, на гадку наших предків, нагадувало своєрідне замкнуте коло, всередині якого відбувався безперервний рух особистості людини від одного етапу існування до

іншого. Обов'язковою умовою переходу людини до нового етапу свого існування повинен був стати відповідний язичницький ритуальний комплекс - ініціації.

Д.Базик * (м. Київ)

ОСОБЛИВОСТІ ТРАНСФОРМАЦІЇ ПЕРВІСНИХ РЕЛІГІЙНИХ ВІРУВАНЬ АБОРИГЕННИХ СУСПІЛЬСТВ АВСТРАЛІЇ В УМОВАХ СУЧАСНОСТІ

Вірування корінних жителів Австралії привертали увагу численних поколінь дослідників XIX – XX ст. Причини такої зацікавленості не обмежувались екзотичністю традиційних вірувань віддаленого регіону планети. Антропологи, етнографи, соціологи, історики та релігієзнавці, враховуючи збереження серед племен Австралії однієї з найархаїчніших систем ведення господарства та соціальної організації, відповідно, розглядали вірування аборигенів як духовний результат, відображення найбільш архаїчної системи суспільних відносин, відносячи їх до свого роду «зразкового феномену», «еталону первісної релігії». Так, радянський дослідник С.Токарев зазначає, що вірування австралійців виявляються найбільш архаїчним релігійним феноменом, який залишився до наших часів і класичним, типовим прикладом тотемізму [Токарев С.А. Религия в истории народов мира. – М., 1986. – С. 41 – 43].

Незважаючи на те, що подібний підхід до первісних релігійних вірувань цілком раціональний і є обґрунтованим на основі багаточисельних емпіричних даних, проте ставлення і бачення в релігійних віруваннях австралійців лише класичний приклад найелементарніших релігійних виявів у формі тотемізму може бути причиною дещо спрощених, а то й хибних висновків та інтерпретацій, якщо говорити про локальні культури сучасності, які частково збереглися до сьогодення на віддалених від цивілізаційних впливів територіях. Тому на сучасному етапі наукових досліджень необхідно, залучаючи нові емпіричні дані, переглянути деякі дослідницькі стереотипи стосовно первісних релігійних вірувань австралійців і розглянути процес трансформації автохтонних культів Австралії в контексті сучасних реалій.

Найбільш поширеним дослідницьким стереотипом з приводу означеного релігійного феномену є пряме ототожнення різноманітних автохтонних культів австралійських аборигенів з такою формою первісних релігійних вірувань як тотемізм. Показовим в цьому відношенні є фундаментальне дослідження, присвячене первісним релігійним

* Базик Д.В. – аспірант Відділення релігієзнавства Інституту філософії імені Г.С.Сковороди НАН України.

віруванням французького соціолога Е. Дюркгейма [Дюркгайм Е. Первісні форми релігійного життя : тотемна система в Австралії. – К., 2002], де тотемічна система в Австралії розглядається не лише як сакралізоване відображення соціальних відносин, але й як приклад найдавнішої форми релігійного життя. Певною мірою тенденція до ототожнення релігійних вірувань корінних жителів Австралії з тотемічними уявленнями властива й для сучасного польського дослідника А.Жиєвського [Див. Szyjewski Andrzej. Religie Austalii. – Krakow, 1998]. Слушною з цього приводу є думка М. Еліаде про те, що тотемізм не являє собою центру релігійного життя австралійців. При цьому автор акцентує увагу на тому, що ядром релігійного життя аборигенів є поняття про «час мрій» [Еліаде М. Ностальгія по истокам. – М., 2006. – С. 31]. Окрім того, вчений наводить свідчення про наявність серед австралійських племен поняття про Вищі істоти, найпоширенішими серед яких є Бунджил, Байаме та Дарамулун, що, в свою чергу, розширює погляд на особливості релігійної системи корінних жителів Австралії [Еліаде Мирча. Религии Австралии. – СПб., 1998. – Р. 1]. Аналогічні свідчення наводить і сучасний австралійський етнолог В.Кабо, який спеціалізується на вивченні вірувань аборигенів, наголошуючи на тому, що вірування австралійців за своєю сутністю значно складніші й різноманітніші, ніж це прийнято було вважати до нашого часу [Кабо В.Р. Круг и крест: Размышления этнолога о первобытной духовности. – Канберра, 2002]. Підтверджують вищенаведену позицію дослідження процесу інтерпретації наскальних сакральних зображень сучасними аборигенами, які дотримуються власних релігійних традицій.

Таким чином, не варто прирівнювати автохтонні культури Австралії до тотемізму, оскільки для релігійних вірувань австралійських племен, окрім тотемізму, характерні також інші форми первісних релігійних вірувань, зокрема такі, як фетишизм, анімізм, різноманітні форми магії, які значно взаємообумовлені та взаємопов'язані між собою, складаючи цілісний духовного феномену. Релігія аборигенів Австралії, складаючи оригінальну духовну культуру, яка, не обмежуючись лише унікальними тотемічними обрядами, охоплює міфологічну творчість, релігійне образотворче мистецтво тощо. Також релігійне життя аборигенів Австралії складає інтенсивна релігійно-обрядова діяльність, пов'язана з природними ритмами життя, включаючи тривалі обряди посвячення (ініціації) хлопчиків-підлітків в таємне, заборонене для непосвячених, сакральне життя дорослих чоловіків. Міфологія аборигенів розповідає про виникнення світу та першопредків, що постають істотами подвійної природи, містичними напівлюдьми-напівтваринами. Водночас вона виступає своєрідним текстовим зразком для здійснення релігійних церемоній, спрямованих на поєднання з міфічними істотами-творцями навколишнього світу. Таким є дуже короткий обрис традиційного релігійного життя аборигенів Австралії.

При цьому варто зауважити, що як і будь-яке інше релігійне явище, первісні вірування аборигенів ніколи не залишались і не залишаються закостенілими, нерухомими. Особливо глибокі зміни почалися з європейською колонізацією і поширенням християнства. Нова релігія не привела до механічного зникнення традиційних вірувань, оскільки виникли своєрідні релігійні явища і культури, що поєднують ознаки старих, успадкованих від предків, і нових, запозичених, інакше кажучи, спостерігається процес синкретизації двох різнорідних релігійних феноменів, що характерно не лише для Австралії, але й для багатьох інших країн і народів світу. Цікавою рисою в процесі трансформації первісних релігійних вірувань австралійських корінних народів, була особливість сприйняття аборигенами поняття релігії взагалі. Так, в результаті інтерв'ю з Н. Наджи [за матеріалами документальних відеорепортажів із рубрики: «Восемдесят чудес света», серія: «Австралія»], предки якої були представниками традиційних вірувань австралійців, аборигенка неодноразово називала релігію аборигенів не віруваннями, не традиціями чи обрядами, а саме «знаннями предків». Аналогічну особливість ми можемо спостерігати у звітах про експедиції етнографів-дослідників локальних культур В цій, здавалось не значній деталі криється суттєва відмінність в сприйнятті світу надприродного представниками автохтонних культур і сучасною людиною західної цивілізації, яка полягає в тому, що для аборигена взагалі не постає питання існування вірувального відношення до сфери надприродного, тобто не ставляться питання типу: «Чи вірите ви в Бога чи ні? Чи вірите ви в міфи та перекази предків?». Натомість постановка питання відбувається в іншому, в епістемологічному ракурсі: «Чи знаєте ви про Вищих істот першопредків? Чи розпізнаєте їхні знаки?», і разом з тим в практичному: «Чи виконуєте ви заповіді предків? Чи живете у відповідності з переданим ними знанням?». В той час як цілком нормальне питання для людини: «Чи вірите ви в Бога? Вищу Силу? Вищий Розум?» для аборигена є беззмістовним. Більш зрозумілим в цьому плані відношення до сфери надприродного типу «своє – чуже», тобто спостерігається констатація наявності як надприродних істот власного племені, так і інших духовних сутностей чужих племен або «білих людей» (саме так часто називають аборигени всіх представників західної культури). Стає зрозумілим оригінальний спосіб сприйняття аборигенами Австралії інших, нових для них вірувань. Так, корінні жителі Австралії називають християнство «Часом сновидінь білих людей», Біблія виступає при цьому аналогом чуринги (традиційного для аборигенів фетиша та вмістилища душ предків), в якій за уявленнями аборигенів містяться душі, які володіють знанням про «Часи сновидінь білих людей». Подібне світосприйняття не обмежується сферою сакрального. Так, англійський дослідник Ф.Роуз зазначає, що швидкий розвиток туризму, призвів включення аборигенів в товарно-грошову систему, в цьому плані цікавим є погляд аборигенів стосовно грошей, які в їхній свідомості постають як

«магія білих, що надає їм силу та могутність» [Роуз Ф. Аборигени, кенгуру и реактивне лайнери. Пер. с нем. / Ред. и послесл. В.Р. Кабо. – М., 1972. – С. 226 – 228].

Таким чином, нові не лише релігійні поняття, але й поняття секуляризованого суспільства наділяються іншими більш зрозумілими для аборигенів традиційними смислами, сакралізуючись при цьому і, намагаючись означити аналогічний відповідник надприродних явищ та зробити нові вірування більш зрозумілими, які б відповідали традиційній релігійній картині світу.

В межах теоретичного осмислення та узагальнення можна відзначити, що в ході взаємодії двох різних культур процес трансформації автохтонних культів відбувається, як правило, в напрямку синкретизації двох різних релігійних традицій, утворюючи своєрідне взаємопоєднання, «зрощеність», часом прямо протилежних релігійних феноменів. Результатом даного процесу є те, що внаслідок зіткнення прямо протилежних релігійних світоглядів або соціальних протиріч, виникає принципово новий релігійний феномен. Так, типовим релігійним явищем для Тихоокеанського регіону є карго-культи, які досить добре описані як в етнографічній, так і в словниково-довідниковій літературі. Сутність їх полягає в тому, що їх прихильники вірили в корабель або літак, нібито спрямовані предками, які привезуть їм вантажі – карго, пограбовані у них «білими людьми». Це акт символічного відновлення порушеної справедливості. Багато хто з аборигенів також чекав пришествя Христа, який повинен з'явитися на кораблі разом з карго.

Слід відзначити, що культу карго не є лише тихоокеанським «острівним феноменом». Як зазначає австралійський етнолог і релігієзнавець В.Кабо, на початку 1960-х років серед аборигенів Західної Австралії розповсюдився новий культ, з'явився новий пророк на ім'я Джинімін-Ісус. Розповідали, що шкіра у нього була наполовину чорною, наполовину білою. У цьому, очевидно, виявилася подвійна природа пророка-носія духовних цінностей чорної і білої рас. Джинімін передбачав, що білі і чорні будуть рівні, що земля знову належатиме аборигенам. Але це відбудеться тільки тоді, коли аборигени стануть єдиним народом. Перемога прийде лише в тому випадку, якщо аборигени залишаться вірними «стародавнім знанням», тобто своїй культурній спадщині. Своєю проповіддю Джинімін засвідчував рівноцінність релігії чорних і релігії білих. Завершивши земну місію і нібито повернувшись на небо, Джинімін-Ісус послав звідти аборигенам човен, наповнений золотом і блискучими кристалами кварцу, що повинне служити, подібно до Ноевого ковчегу, для порятунку вірних «стародавнім знанням» аборигенів [Кабо В.Р. Новая жизнь древних культов // Моя Австралия. – Сидней, 1998. – Ч. 1. – С.15-17].

Показовим є образ човна, наповненого матеріальними цінностями, який певною мірою нагадує кораблі з вантажем, призначеним для

тубільців в карго-культурах. Звертає на себе увагу і сам вміст човна, який символізує цінності двох цивілізацій, культури «білих людей» і духовної культури аборигенів. Золото – це те, на чому будують свою могутність білі – кристали ж кварцу відіграють найважливішу роль в ритуальній практиці австралійських знахарів і шаманів. Таким чином, золото і кристали символізують «шлях» білих і релігійну традицію чорних, і, відповідно, вірність власній традиції. Аборигени, яким призначено врятуватися, повинні оволодіти могутністю білих. Стосовно мотиву потопу і рятівного човна, то можна припустити, що він запозичений з Біблії, але він не є чужим і для австралійської міфології, за якою попередній світ загинув саме з причини всесвітнього потопу.

В контексті наведених вище прикладів з австралійської міфології необхідно прокоментувати досить цікаву особливість трансформації первісних вірувань аборигенів Австралії, яка простежується вже на початку XXI ст. Як свідчать останні дані пізнавального телеканалу Discovery, на даний момент в деяких племен аборигенів Австралії існують свої есхатологічні уявлення. Кінець світу аборигени знаменують 2012 роком. Згідно свідчень сучасних аборигенів, ця інформація раніше нібито відносилась до сакральних, прихованих для сторонніх знань. Зараз важко сказати чи такі погляди є автентичними, а чи ж слідуванням за сучасною неорелігійною модою і привнесені ззовні європейцями, нью-ейджерівськими та неоязичницькими групами, які для того, щоб «бути ближчими до Матері-Землі» проводять інколи свої обрядові церемонії неподалік від місцеперебування аборигенів і в такий спосіб контактують з корінним населенням. Об'єктивно подібні уявлення ми можемо простежити в релігійних віруваннях, які відображені частково в календарних системах майя, ацтеків, індіанців хопі і переведені на часові виміри загальноприйнятої системи літочислення. Зауважимо, що навіть в деяких громадах сучасних рідновірів України ця дата фігурує як кінцева точка сучасної цивілізації, після руйнування якої відбудеться оновлення світу, розквіт на новому рівні.

Подібні тенденції в нових релігійних течіях наштовхують на думку про те, що даний, означимо його як неоесхатологічний феномен, поширився серед аборигенів під впливом сучасних процесів глобалізації та інформатизації суспільства, а також активних контактів туристів з Європи та Америки з автохтонним населенням Австралії. З іншого боку, традиційна релігія австралійських аборигенів являє собою систему релігійного світобачення та світосприйняття, глибинні пласти якої включають і сукупність норм поведінки, покликаних забезпечувати соціальну стабільність, адже в свідомості місцевих жителів порушення заборон і моральних норм, як правило, спричиняє за собою катастрофічні наслідки – повені, пожежі, буревії. До того ж, уявлення про кінець старого, який за своєю сутністю не є кінцем, але виступає оновленням світу, цілком притаманне для традиційних язичницьких уявлень та обрядів, зокрема

архаїчних обрядів продукуючої магії, спрямованої на «оживлення світу», головний мотив яких полягає в розумінні того, що будь-який кінець старого знаменує початок нового, а це відповідає циклічному характеру зміни пір року та дощових сезонів і періодів засухи. Таким чином, ми маємо справу з новітньою нехристиянською неоесхатологією в традиційному суспільстві аборигенів Австралії, яка ґрунтується, з одного боку, на міфах про минулі катаклізми як результат покарання від Вищих істот, а з іншого боку – в результаті поширення інформаційних процесів та активних культурних контактів може бути названим цілком новим релігійним феноменом, інтеріоризованим в свідомості сучасних представників традиційних суспільств Австралії.

Відзначимо, що разом з процесом певної інкультурації певних нововведень, релігійні вірування аборигенів Австралії за своєю сутністю зберігають глибоку консервативність. Прикладом може бути критика і неприйняття сучасним старшим поколінням австралійських знахарів впливів нинішньої цивілізації, які навіть процес навчання елементарній грамоті, письму засуджують, піддаючи останнє різноманітним релігійним табу. Як вважають, небагаточисельні австралійські знахарі та шамани, цивілізаційні впливи «білих людей» несуть в собі руйнівне начало, а засвоєння письма має негативні наслідки: навчившись писати, люди нібито почнуть втрачати пам'ять і не зможуть згадати після смерті імена сакральних пращурів, душі яких закарбовані в чурингах.

Аналогічні вияви позиції консерватизму ми можемо прослідкувати на початку виникнення письма. Так, в давньоіндійській ведичній традиції фігурує оповідь про те, як мудрець Вьясудева записав священні тексти Вед, що ознаменувало початок Калі-юги, а разом з тим постало результатом погіршення пам'яті та розумових здібностей людей. В давньоєгипетській релігії в цьому аспекті цікавим є міф про спір фараона з богом-писемністю Тотом про шкідливість навичок письма для пам'яті людей. Також в давньоскандинавській традиції наявні вірування вікінгів в те, що, навчившись письму, вони не зможуть згадати в потойбічному світі імена своїх богів.

Ряд дослідників, зокрема Ф.Роуз [Див. Роуз Ф. Аборигены Австралии. Традиционное общество. – М., 1989], Р. та К.Берндти [Див. Берндт Р.М. Берндт К.Х. Мир первых австралийцев. – М., 1990], А.Елькін [Див. Элькин А. Коренное население Австралии. – М., 1952] відзначають консерватизм, утаємниченість, недоступність для широкого загалу духовної спадщини австралійців, свого роду езотеризм глибинного релігійного знання традиційного суспільства. На думку дослідників, закритість автохтонних культів обумовлена тим, що для аборигенів Австралії притаманний зовсім інший, не раціонально-прагматичний спосіб орієнтації в навколишньому середовищі, як це характерно для західної людини, а ірраціонально-містичний спосіб релігійного сприйняття світу, який свого часу прирівнювався Леві-Брюлем [Див. Леви-Брюль Л.

Первобытное мышление. М., 1930] до інстинктивного, примітивного, хоча насправді не є таким. Швидше за все тенденція до консервативності спрямована на збереження власної самобутньої духовної традиції, яка намагається бути наближеною до природи. З приводу неприйняття писемності, то в аборигенів існує свій досить складний за значенням наскельний живопис, в якому посвячений може побачити та інтерпретувати символічні знаки не лише про міфологічну діяльність надприродних істот Часу сновидінь, але й віднайти суто практичні знання, наприклад, в якому місці і яким способом знайти в пустелі воду або їжу. Відтак інформація, закладена в мистецтві аборигенів, не обмежується лише ірраціонально-містичними образами, проте містить в собі значно ширший інформаційний контур. Іншими словами, потреба в західній писемності в життєвих умовах майже безкрайньої пустелі анулюється.

Наступна особливість трансформації автохтонних культів сучасних австралійців полягає у створенні нових релігійних рухів. Вона спричинена наростанням тенденцій до стирання соціальних відмінностей і навіть до соціального бунту, яка розпочалась ще з 1-ї пол. ХХ ст. Справа в тому, що навіть найбільш ізольованим від цивілізаційних впливів архаїчним суспільствам властиві певні елементи соціальної неоднорідності. Вони обумовлені традиційним розподілом праці між чоловіками, жінками і людьми літнього віку, соціальними функціями окремих людей або цілих груп, індивідуальною або груповою спеціалізацією в тих або інших сферах діяльності. Суспільний статус людей старшого віку, особливо чоловіків, вище, ніж статус людей молодшого віку. Це пояснюється, перш за все, їх життєвим досвідом і знаннями, в тому числі сакральними, які мають в своєму розпорядженні перші. Чоловіки старшого віку є хранителями не лише виробничих навиків і соціальних норм, але й сфери езотеричної, доступної лише для посвячених в коло духовної культури, що включає знання міфів, інтерпретацію вірувань і обрядів. А це, у свою чергу, посилює їх авторитет, їх керівне і, в певному сенсі, привілейоване становище в суспільстві, поглиблюючи в таких спосіб соціальну диференціацію.

Соціальний статус аборигена-австралійця знаходиться в прямій залежності від проходження ним стадій релігійних обрядів ініціації. Чим вище піднімається людина за ступенем посвячення, тим більше високим соціальним статусом вона володіє. Соціальна ієрархія значною мірою ґрунтується на монополізації священних знань старшими, літніми чоловіками, які пройшли всі стадії ініціацій.

У традиційному суспільстві людям, що займають ключове положення в релігійній сфері, знавцям міфології, належить керівне положення і в суспільному житті. Традиційне суспільство аборигенів Австралії з цієї точки зору можна охарактеризувати як геронтократію – владу людей старшого і похилого віку, в якій традиційна ідеологія грає формоутворювальну і стабілізуючу роль. Така ситуація спостерігається в

більшості традиційних суспільств і тримається переважно на основі складних і тривалих обрядів ініціації. Не дивно, чому останні мають унікальне значення міжплем'яного масштабу адже на основі ініціаційних обрядів тримається вся соціальна структура і традиційний спосіб життя.

Проте, в результаті культурних контактів з європейцями, молодше покоління почало виявляти протест проти усталеного стану справ, що призвело до виникнення т. зв. «мандруючих культів», які за своєю сутністю спрямовані на руйнування механізму вищеозначеної традиційної системи зсередини. Це знайшло свій вияв у бунтарстві та ігноруванні традиційних обрядів ініціації. Яскравим прикладом «мандруючих культів» є культ курангара, що виник в пустелях Центральної Австралії, а потім широко розповсюдився на інші території. Примітним є те, що сформувався він на традиційному релігійно-обрядовому ґрунті. В той же час характерною його особливістю є відмова від традиційних релігійних вірувань і обрядовості, від релігійних цінностей старшого покоління. Як зазначає російська дослідниця А.Петриковська в культурі курангара визрів конфлікт поколінь, протест молодого покоління аборигенів проти глибоко укоріненої консервативної системи, при якій старші чоловіки «монополізували» всі найважливіші обряди і міфи, охороняючи їх зміст від непосвячених [Петриковская А. Говорит абориген // Иностранная литература № 2. – С. 172].

Очевидно, цей конфлікт давно назрівав в австралійському суспільстві і був природним результатом якихось іманентних процесів, проте він був прискорений тим, що начолі руху опинилися молоді люди, задіяні впливами європейської колонізації. Вони сподівалися за допомогою створення нової, обрядовості та міфології зайняти те ж становище в соціальній системі, яке належало людям старшого віку. У відповідь на це старші чоловіки відмовлялися посвячувати молодих бунтарів в священні таємниці традиційної культури, що все ще зберігали свою цінність, авторитет і привабливість в суспільстві. Розповсюджуючись, культ курангара долав плем'яну ізольованість, включаючи в число своїх прихильників людей, що належать до різних плем'яних традицій, що взагалі не властиво для традиційних вірувань. Показовим є те, що протест проти спадщини минулого в культурі курангара ґрунтується на тому ж самому релігійному ґрунті, але замість старих обрядів відбувається процес створення нових, на місце колишніх героїв міфології прийшли нові, старі священні предмети культу замінюються новими.

На сучасному етапі традиційна релігія аборигенів Австралії зазнає утисків з боку всеохоплюючих процесів глобалізації та секуляризованих впливів західної цивілізації, які або нівелюють традиційні вірування австралійських аборигенів, зводячи священні місця аборигенів до краєзнавчого та бізнесового проєктів. Зокрема, в такий спосіб вчинено з Улуру (червона скеля Айрес) – святиною австралійських аборигенів племені ананга, які щороку здійснювали паломництво на гору з метою

проведення ритуальних боїв на вершині гори, яка впродовж віків була атрибутом релігії аборигенів. За віруваннями аборигенів, гора У луру являє собою сакральне місце сили, яке сягає містичного Часу сновидінь. Унікальному природному феномену нині надано статус національного парку. Зараз збудовано ескалатор-підйомник, який надає можливість туристам за невелику платню піднятися на священну гору аборигенів та насолодитися чудовими краєвидами.

Звичайно, аборигени протестують проти того, щоб туристи підіймалися на священну скелю. Дехто з туристів поважає їхні бажання, проте екзотична місцевість та закони туристичного бізнесу все таки беруть гору. Австралійські знахарі по своєму інтерпретують осквернення святині «білими людьми», які в їхніх уявленнях турбують першопредків (раніше на священну гору можна було підійматись лише один раз на рік), які можуть помститися за нешанобливе ставлення до священного місця. В свою чергу деякі з прогресивно налаштованих аборигенів адаптивно реагують на такі зміни, і вирішили шляхом виготовлення сакральних зображень, чуринг, фігур сакральних пращурів поширювати «знання предків через мистецтво», продаючи виготовлені ними релігійні сувеніри туристам та проводячи екскурсії для бажаючих, що супроводжуються розповідями про міфічних істот «Часу сновидінь». За такі послуги вони отримують гроші, які, як вже зазначалося, в їхньому усвідомленні являють собою «магію білих людей».

Таким чином, в процесі культурної взаємодії первісні вірування аборигенних суспільств Австралії не залишаються незмінними, зазнаючи суттєвої трансформації, особливості якої полягають в наступному:

- 1) активізація процесів синкретизації первісних релігійних вірувань з християнством;
- 2) виникнення нових релігійних культів типу австралійського варіанту карго, які за своєю сутністю являють собою місцевий варіант мілленаристських рухів;
- 3) створення «мандруючих культів», які мають інтерплем'яний характер з елементами прозелітизму, що взагалі не властиво для традиційних суспільств;
- 4) формування неоесхатологічних уявлень серед деяких аборигенів;
- 5) поглинення традиційних вірувань наростаючими процесами секуляризації та глобалізації.

О.Дурманенко * (м. Київ)

ОНТОЛОГІЧНА БЕЗПЕКА ОСОБИСТОСТІ ЯК ПРЕДМЕТ СОЦІОЛОГІЇ РЕЛІГІЇ

Сучасні соціогуманітарні науки, зазнаючи впливу трансформаційних процесів, переосмислюючи усталені поняття, звертаються до проблем, які раніше начебто перебували в „затінку” актуального. Одним з таких об’єктів дослідження є онтологічна безпека особистості, вивченням якої займаються різні науки. Питання безпеки особистості не може оминати і соціологія релігії, оскільки релігія, як соціально-духовний феномен, безпосередньо вплетена в механізми формування означеного стану особистості.

Однією з найвиразніших ознак сучасних цивілізаційних процесів є зростання свободи особи. Однак досягнення людиною такого стану носить суперечливий характер: зростання свободи нерозривно пов’язане з тими явищами, які постійно намагаються обмежити цю сутнісну силу людини. Адже і в сучасному світі різні інституції або ж утворення соціального світу прагнуть втрутитися у внутрішній світ особистості, її приватне життя. Таке втручання суб’єктивно розглядається як ворожий акт, що своєю чергою здатне призвести до сприйняття соціального світу як небезпечного, ризикованого для життя. Особливо це характерно для суспільств, що зазнають соціальних змін, у стані яких перебуває і сучасна Україна. Джерел, які допомагають індивіду об’єктивно сприймати буття, таким чином наповнюючи його почуттям захищеності, небагато. Одним з них є онтологічна безпека особистості. Однак через свою суб’єктивність вона вимагає певного зовнішнього еквіваленту та чинника. Ним, на нашу думку, може виступати релігія, що в силу свого впливу не лише примирює індивіда з буттям, а й трансформує його.

Останні дослідження засвідчують, що в історії соціологічної думки існували визначення релігії, які безпосередньо торкалися безпечного стану людини. Так, з творчості В. Липинського випливає, що релігія є містичним станом буття людини, коли вона відчуває зв’язок з Вищими Силами, які забезпечують їй досягнення життєвої мети, дає людині заохочення, творить віру в щасливе розв’язання життєвих негараздів [Цит. за: Кондратик Л.Й.

* Дурманенко О.О. – аспірант кафедри соціології Інституту соціальних наук Волинського національного університету імені Лесі Українки.

Українське релігієзнавство доби національного відродження. – Луцьк, 2004. – С.51]. Подібні ідеї знаходимо в класиків соціології релігії Е.Дюркгейма, Ж.Марітена, Е.Жильсона та ін. З іншого боку, наявні такі підходи до релігії, коли остання розглядається, власне, як еквівалент онтологічної безпеки. Наприклад, Г. Зіммель, дошукуючись суті, приходять до висновку стосовно прямого впливу релігії на людину або ж спільноту як невід’ємний елемент буття, що формує спільний соціальний простір, а також забезпечує цілісність життя та безпечно його сприйняття [Зіммель Г. Релігія. Соціально-психологический этюд// Зіммель Г.Избраное в двух томах. – Т.1. –М., 1996. – С. 546-547].

Таким чином, вивчення онтологічної безпеки особистості з боку соціології релігії як наукової дисципліни, що займається дослідженнями феномену релігії на стику з психологією та історією релігії, допоможе, на нашу думку, означивши вітальність даного почуття, сформуванню його образ як певного соціального еквіваленту релігії. Говорячи про еквівалентність, ми, насамперед, маємо на увазі структурно-функціональну складову останнього [Веремчук В.И. Социология религии. – М., 2004. – С.11].

В галузі соціології релігії наукові розвідки, що безпосередньо торкаються онтологічної безпеки особистості, майже відсутні. В той же час наявні роботи в інших галузях науки, автори яких побічно торкаються означеної проблеми. Передусім, це роботи сучасних авторів, які присвячені функційності релігії і зокрема її опійній функції, яка забезпечує примирення індивіда з викликами зовнішнього середовища. Насамперед, тут слід відзначити доробок І.А. Клімова, С.Л. Рубінштейна, А.В. Брушлинського, Л. Виговського, М.Хейдметса та ін.

Метою даної статті є аналіз релігії як важливого чинника онтологічної безпеки особистості. Відповідно, завдання вбачаються в тому, аби розкрити зміст поняття „онтологічної безпеки особистості”, з’ясувати механізми впливу релігії на різні аспекти онтологічної безпеки.

Передумови виникнення концепції онтологічної безпеки особистості знаходимо в цілому ряду дослідників, насамперед представників психології. Як найбільш знакові можемо відзначити теорії базисної довіри Е.Еріксона, внутрішнього поля людини К.Левіна, розробку поняття „самості” Ф.Перлза. Окремо виділимо теорію первинної онтологічної впевненості Р.Лейнга, що є дотичною до об’єкта нашого дослідження. Однак, найбільш повно та систематизовано концепція онтологічної безпеки особистості є розкритою в працях знаного британського соціолога Е.Гідденса - автора теорії структурації

Здійснивши спробу об’єднання герменевтики і феноменології з об’єктивістськими парадигмами, дослідник виділяє певне індивідуальне внутрішнє осердя, що забезпечує людині не лише відчуття захищеності, але й реального сприйняття нею навколишнього світу, що й дало змогу досліднику ввести в науковий вжиток поняття „онтологічна безпека особистості”. Останню він розуміє як „конфіденційність або довіру, які являють собою

природний і соціальний світи, включаючи базові екзистенційні параметри самості і соціальної ідентичності” [Гидденс Э. Устроение общества: очерк теории структуризации. – М., 2005. – С.499].

За Е.Гідденсом, основу онтологічної безпеки становлять такі основні аспекти: по-перше, це рутинна практика соціальних дій, що пов’язана з ситуаціями вибору та соціальної творчості. Саме вона визначає онтологічну основу повсякденності індивіда; по-друге, це питання усвідомлення людиною скінченності свого життя; по-третє - інтерсуб’єктивність, тобто здатність відчувати інших в процесі формування соціального світу, що зрештою й робить можливим його існування; по-четверте – становлення самоідентичності, яку Е.Гідденс визначає як „постійне почуття безперервної духовної і тілесної особистості”, а також формування безпечного сприйняття світу через довіру до нього [Див.: Климов И.А. Социологическая концепция Э. Гидденса//Социологический журнал. – 2000. - № 1-2].

Перелічені чинники можемо умовно розділити на дві категорії, взявши за критерій поділу їх спрямованість. В такий спосіб виокремлюємо соціальний чинник, що включає в себе діяльність індивіда та орієнтацію на інших, і особистісний – самоідентичність та подолання „екзистенційного жаху” як основну перепону до стану захищеності.

В теорії структурації соціальний світ розглядається без зазначення первинності або ж вторинності його стосовно індивіда. Е.Гідденс акцентує увагу на пов’язаність навколишнього зовнішнього та особистісного внутрішнього. Причому, особливе місце при конструюванні та збереженні даних ареалів відводиться саме онтологічній безпеці особистості, а також станів, що нею забезпечуються.

Гідденсівський суб’єкт діяльності – агент (термін, що відповідає англійському *agencу* – дія, діяльність) через інтенцію та свідомість творить соціальний світ. Іntenційність є рутинною, що й забезпечує як можливість її, так і функціонування соціальних практик загалом. Рутинність практик досягається відтворенням їх та включенням у зовнішній світ. Агенту життєво необхідно адекватно сприймати навколишнє та усвідомлювати своє місце в ньому. Це досягається через безперервну оцінку загроз та ризиків, що й здійснюється завдяки почуттю онтологічної безпеки особистості. Вона, реально сприймаючи виклики буття, розподіляючи їх за рівнем загрози, відкидає несуттєві, дозволяє, переборюючи „екзистенційний жах”, втримувати власне „Я” в цілісності. В даному випадку забезпечується розуміння себе як соціальної істоти, збереження до певних меж самості, відчуття реальності навколишнього світу, регульована комунікація з „іншими”, а також, що є надзвичайно важливим, позбавлення страху та бачення перспектив існування.

З наведеного не важко переконатися, що онтологічна безпека особистості впритул наближена до проблеми релігії. Власне, майже всі визначення релігії тією чи іншою мірою стосуються означених станів особистості. Навіть, якщо ми звернемось до класичного марксівського

розуміння релігії, то побачимо, що в ньому в імпліцитному і наявному виді міститься та проблематика, над якою сьогодні працюють соціологи, розв'язуючи проблему онтологічної безпеки особистості. Ф. Енгельс стверджував, що релігія є „фантастичним відображенням у головах людей тих зовнішніх сил, які панують над ними в їх повсякденному житті, - відображенням, в якому земні сили набувають форму неземних”.

Опустивши питання про фантастичну форму відображення, яке для соціолога не є суттєвим, бачимо, що йдеться про повсякденне життя, а відтак і рутинізацію практик й про страх перед непідвладними зовнішніми силами, тобто про потребу безпечного життя. Тому в контексті нашої теми наведене визначення можна викласти так: релігія є одним із способів пошуку людиною своєї безпеки перед загрозою зовнішніх сил. Звичайно, слід пам'ятати, що роль релігії, як чинника онтологічної безпеки особи, є досить суперечливою.

В контексті вищевикладеного актуальним є розгляд релігії сучасним українським дослідником А.М. Колодним, а саме розуміння її як засобу самовизначення, освоєння людиною своєї причетності до Всесвітніх процесів, зведення їх воєдино через переживання Священного, усвідомлення наявності в собі містичного джерела, що спрямовує життя індивіда [Колодний А.М. Релігія // Релігієзнавчий словник. – К., 1996. – С.279-280].

Перш ніж перейти до розгляду ролі релігії в забезпеченні нею виділених нами вище аспектів онтологічної безпеки особи, варто прийняти одне із соціологічних визначень релігії, усвідомлюючи при цьому його обмеженість та необхідність звернення до інших дефініцій. Зокрема, на думку І. Яблокова, релігія виявляє себе як: 1) конкретний аспект життєдіяльності людини і суспільства, активно діючий компонент, що з необхідністю виникає в процесі антропосоціогенезу; 2) засіб зовнішнього вираження та механізм подолання іманентного людині відчуження; 3) спосіб відображення дійсності; 4) структурна підсистема суспільства, соціальний інститут; 5) феномен культури [История религии. В 2-х т. –Т.1. – М., 2002. – С.17-28]. Для цілей нашого дослідження „працюючими” є передусім перші дві „іпостасі” релігії, що умовно можуть бути виділені в соціальний та інтерсуб'єктивний аспекти релігії.

Соціальна складова релігії, насамперед, виявляється в емоційному забарвленні дій та діяльності індивіда. Людині як мислячій істоті, наділеній свідомістю, властива духовність. Саме тому, відшукуючи опори власного буття, ми - свідомо або ж ні - вибудовуємо власне духовне творення. Чи то через створення „власної” релігії, чи пристання до певної церковної конфесії, засвоюється релігійно-духовна система, що загалом є однією з найсуттєвіших ознак людського способу діяльності та існування. Виражаючи ставлення до надприродних сил, відчуваючи їх вплив, агент, саме як суб'єкт діяльності, практично або ж дискурсивно наповнює кожен свою дію змістом та намірами. Оскільки питання про свідомий або ж несвідомий характер такого наповнення для віруючого не є суттєвим, діяльність розглядається лише в

контексті її впливу на забезпечення власного сьогоденішнього (меншою мірою) та майбутнього її буття.

Діяльність є стабільною та постійною лише за умови розуміння індивідом причин такої діяльності. Релігія надає віруючому надзвичайно вагомій підставі для щоденної діяльності. Класичні дослідження на цю тему М.Вебера, порівняльний аналіз ним вірувань Сходу та Заходу доводять – звернення до активної цілеспрямованої діяльності, що розв’язує буттєві питання, забезпечує активну соціальну позицію і при цьому є „освяченою” через раціональну релігію, надає впевненість у майбутньому та прихисток як для душі, так і тіла [Гараджа В.И. Социология религии. – М.,2007. – С.42-48]. Якою б не була діяльність вірного, щоденне відтворення її, збереження рутинного характеру, подолання труднощів, пов’язаних з нею, сприймаються як надіслані Богом і є важливим випробуванням на шляху до вічності.

Гідденсівське тлумачення діяльності фактично тотожне веберівському. Нагадаємо, діяльність, згідно М.Веберу, є певним видом взаємодії індивіда з навколишнім світом, що повинна відповідати основним вимогам. Насамперед, суб’єкт діяльності має усвідомлювати себе і мету, а також дана діяльність повинна бути направлена на зовнішнє соціальне середовище. Таким чином, як бачимо, мова йде про ті ж самі аспекти, що зазначались нами вище, а саме - соціальний та інтерсуб’єктивний.

Подібний дуалізм простежується протягом усієї теорії Е.Гідденса. Притаманна релігії дуалістичність, яка виражається в розумінні її як сукупності релігійного світогляду та релігійних почуттів, як інтерсуб’єктивних чинників, з одного боку, та сукупності культових дій як чинника соціального, з іншого. Однак варто нагадати, що даний поділ є суто умоглядним, оскільки навіть на перший погляд помітним є зв’язок, наприклад, релігійності як внутрішньо-особистісного почуття із зовнішнім середовищем. Адже образ, а разом із ним сприйняття соціального світу, приходить через внутрішнє споглядання та розуміння. Разом з тим, незаперечним видається той факт, що зовнішня діяльність, у нашому конкретному випадку – система релігійних дій, формує та зміцнює релігійний світогляд, адже саме це і є однією з функцій релігійної діяльності.

Традиційне марксівське розуміння релігії, відкидаючи його радикально-негативний характер, не втратило актуальності й сьогодні. Адже слід розуміти, що релігія як одна з форм світосприйняття або ж вид суспільної свідомості, формуючись у конкретному суспільстві, не могла не перейняти та спроектувати на себе панівні суспільні відносини. За К.Марксом, основною функцією релігії є ідеологічна. Вона полягає у виправданні нею існуючого несправедливого соціального ладу, віддзеркаленням у свідомості людей, ілюзією якого і є релігія. Однак, повна відмова від релігії на даному етапі розвитку людства видається неможливою, допоки не відбудеться революційна зміна соціального стану. Мислитель, називаючи її в добре відомому вислові „неправдивою ілюзією неправдивого світу...,серцем безсердечного світу”, власне наголошує на необхідності цієї

іллюзії, допоки потреба в ній не зникне сама собою. Людині не буде потрібен Бог, коли вона сама виховає в собі Надлюдину, скинувши кайдани відчуження й класового пригнічення – ось типове розуміння даного процесу мислителем. „В релігії міститься „людська основа”, людська дійсність, що виражається як „божествене”, у відчуженій від самої людини формі, перетворена в фантастичну дійсність” [Гараджа В.И. Социология религии. – С. 41].

В такий спосіб ми виявляємо певний зв'язок даних ідей з досліджуванним явищем онтологічної безпеки особистості. Володіючи характером „прихистку” індивіда, який заспокоює його, нехай навіть ілюзорно, від загроз зовнішнього світу, онтологічна безпека виступає чимось на кшталт марксівського „серця світу”. Дане поняття, також надаючи відчуття усталеного порядку речей, спокою, присипляючи свідомість, заспокоює людину, що в К.Маркса викликає лише гостру критику та роздратування. Саме „божествене” виправдання суспільного ладу змушує людину змиритися з ним, що й забезпечує одну з умов існування цілісного, нехай по-марксівськи й несправедливого, суспільства, що врешті-решт також є чинником забезпечення онтологічної безпеки. Для К.Маркса, який розглядав лише революцію з її кризами і розрухою як рушій прогресу, заспокоєння, що несе релігія є зло, однак для пересічного представника суспільства, нехай і пригнобленого, який володіє мінімумом соціальних благ, надія на „Царство Боже” є дійсно єдиним прихистком від негараздів життя. І хоч для К.Маркса цей прихисток ілюзорний і не вартий уваги, для даного гіпотетичного індивіда він є реальнішим за оточуючу матеріальну реальність та, власне, й таким, що надає їй реальності, а з нею і сенсу життя, яким би важким та злиденним воно не було б.

Загалом, звернення до суб'єктивних моментів впливу релігії на внутрішній світ індивіда допомагає краще розуміти характер зовнішньої діяльності. В соціологічній концепції виникнення релігії, що її запропонував Б.Малиновський, увага звертається саме на такі аспекти. Дослідник, аналізуючи функції релігії, виділяє наступні: творення релігією сенсу життя; створення відчуття психологічного комфорту та безпеки; посвята індивіда в повноправні члени суспільства через механізми ініціації; відновлення єдності групи в кризових ситуаціях [Веремчук В.И. Социология религии. – С. 9].

Як бачимо, розуміння релігії Б.Малиновським є прямо пов'язаним з досліджуваною нами онтологічною безпекою особистості, а саме з такими її властивостями, як: забезпечення захищеності перед невідворотністю існування, убезпечення від зовнішніх загроз та солідарність з суспільством. „...Звичайному індивіду релігія прагматично необхідна для того, щоб подолати гнітюче, паралізуюче передчуття смерті, нещастя і долю” [Социология: энциклопедия. (Сост. А. Грицанов и др.- Мн., 2003)].

Можемо виокремити два основні типи переживання індивідом життєвих криз та негараздів. По-перше, щоденні ризики та повсякденні страхи, які невід'ємно притаманні людському життю, за сучасних умов, в

силу розвитку технічного прогресу, набуваючі небаченого масштабу. По-друге, кризи, що стосуються довготривалих перспектив, майбутнього індивіда, при чому вони можуть торкатися як особистого життя, так і інших.

В обох наведених випадках почуття онтологічної безпеки відіграє ключову роль. Паралізуюче відчуття страху, відчаю, власної безсилості, які, перефразовуючи Ж.П.Сартра, називаємо «екзистенційним жахом», вимагають від людини надзвичайної сили духу саме для подолання їх, примирення та навіть самої можливості продовження життя. Відчуття абсурдності буття, так вдало описане філософом-екзистенціалістом А.Камю у «Міфі про Сізіфа», яскраво відображає ситуацію, коли доведена до відчаю людина здійснює крок, що позбавляє її існування.

Аналізуючи останній день цього уявного самогубці, ми можемо навіть не помітити тих елементів, що підштовхнули його до такого вчинку. Однак відповідь на питання про причини відходу від життя буде досить простою – людина не змогла витримати тягар буття із всіма його негараздами, страхами, що прямо або опосередковано стосуються кожного з нас. Саме стійке почуття онтологічної безпеки здатне забезпечити відчуття, умовно кажучи, ґрунту під ногами, дозволяє долати виклики зовнішнього світу саме через примирення з невідворотністю його. Чи здійснює свій внесок у цей процес релігія? Безперечно. Починаючи від догматичних тверджень про самогубство як один з найважчих гріхів, а також через саме ставлення до смерті як невід'ємної частини життя, частини навіть притаманної йому, кожна релігія розглядає «нинішнє» лише як попередній етап. Звичайно, цей етап є важливим, засадничим, однак лише тимчасовим, таким, який передує наступному – вічному життю, яке не закінчиться ніколи та, за певних обставин, буде позбавлене недоліків земного.

Розглянута нами ситуація є ідеальною саме з позицій ставлення до релігії. Навряд чи можна назвати віруючим, у канонічному сенсі цього слова, пересічного члена суспільства. Характерні риси сучасного соціуму, які, звичайно, не можуть не впливати на соціальний інститут релігії, витворили новий тип віруючого.

Віртуальна віра є тією основою, на якій ґрунтується ставлення до релігії сучасного індивіда. Йому притаманні, насамперед, сприйняття релігії як медійного витвору, який забезпечує задоволення духовних потреб, а також злиття мирського та духовного. Прояви такої сучасної релігійності помітні скрізь. Це і плакати на вулиці, що цитують Писання, і реклами церков на телебаченні, і телетрансляції відвідувань державними діячами богослужінь, проповіді, більше схожі на шоу. Не зважаючи на певну недолугість, така релігійність все ж забезпечує функціонування онтологічної безпеки. Людина, звертаючись до Бога, нехай навіть дома або ж у метро, не цікавиться питаннями богословського або ж теологічного характеру. Власне, їй все рівно, скільки відбулося Вселенських Соборів і на якому з них було проголошено Символ Віри. Такий пересічний сучасний віруючий звертається до Бога, рекламу якого бачив у газеті, звертається з проблемами, наприклад,

суто економічного характеру і, відчуваючи певне заспокоєння, продовжує життя. В цьому випадку, мова не йде про бажання і максимальні зусилля бути почутим Богом, а лише про відтворення звичної практики – молитви, хресного знамення або ж інших ритуальних дій.

Чи можна критикувати таку релігійність, такий сучасний образ релігії? Звичайно, Церква відчуває занепокоєння подібним станом речей, що дозволяє їй говорити про секулярні тенденції в суспільстві. Однак, звертаючи увагу на кількість існуючих храмів, відкриття нових або ж на кількість осіб, які їх відвідують (нехай навіть і на Пасху), ми можемо стверджувати: ситуація неоднозначна.

Релігійне поняття теодіцеї відповідає на всі буттєві питання віруючого. Негаразди, лиха, життєві труднощі, будь-які соціальні проблеми сприймаються з позицій випробування. Оскільки земне життя є лише випробуванням перед вічним щастям, то чи варто переживати через труднощі? Ось типовий приклад міркування релігійної особи. З таких позицій, поняття „екзистенційного жаху” долається щоденним служінням Богу. Віруючому жодні життєві обставини, як би погано вони не склались, не можуть зашкодити в осягненні головної мети його земного життя – коритися Богу та любити його. Саме ці переконання в спробах стати людиною, гідною Царства Божого, наповнюють буденність змістом. Відповідно, питання про сенс життя автоматично зникає через християнську відповідь на нього [Гудінь Д, Леннокс Дж. Людина та її світогляд: для чого ми живемо і яке наше місце у світі. – К., . – Т.1. – С.410].

Існуючи серед людей, людина все ж залишається самотньою, існує наодинці сама з собою. Не можна оцінювати позитиви або ж негативи цього явища, однак воно є природно притаманним. Приходячи в цей світ, покидаючи його, вирішуючи проблеми та негаразди, приймаючи рішення, власне, живучи, ми залишаємось віддаленими від інших. Екзистенційна самотність є невід’ємним елементом буття. Однак, соціальна природа людської істоти вимагає відчуття єдиного соціального начала, певного осердя, яке, з одного боку, не чіпає самоті індивіда, а з іншого – дозволяє злитися з іншими. Дана дуальність прямо стосується онтологічної безпеки особистості, що одним із критеріїв свого існування передбачає самоусвідомлення та збереження цілісного «Я» індивідом, а іншим – усвідомлення соціального світу та осіб, що існують у ньому.

Чи можливе поєднання таких суб’єктивного та об’єктивного елементів життя? Жодна з структур соціального світу, поглинаючи людину, не залишає в спокої її «Я». Саме це й викликає як девіантну поведінку, латентні форми якої притаманні майже всім, так і явну маргіналізацію як активний супротив пригніченню. Дане явище має назву «Двуликого Януса» на честь римського бога, що, як відомо, мав два обличчя. Виникає так званий когнітивний дисонанс: індивід не може без суспільства та його уособлень – соціальних структур, але індивід також не може дозволити собі (принаймні без супротиву) розчинитись у даних структурах. Чи існує розв’язання такої

ситуації? Частково вона долається станом онтологічної безпеки, що передбачає довіру сприйняття зовнішніх структур, не звертаючи уваги при цьому на загрозу втрати самоідентичності. Однак, як зазначалося вище, онтологічна безпека особистості сама потребує розв'язання даного протиріччя між зовнішнім і внутрішнім. На роль чинника подолання такого антагонізму як найкраще підходить релігія.

Релігія, як спільний соціальний простір, є унікальним випадком збереження самоідентичності та розчинення в інших. Християнське поняття «мирян» найкраще характеризує дану ситуацію. Мир сприймається як загальне, що однак, повністю підтримує особисте. Церква не може існувати без мирян, без громади, об'єднаних спільною вірою. Однак у даному об'єднанні місце знаходиться кожному, хто забажає приєднатися. Таким чином, релігійна спільнота являє собою локальну єдність, що самоідентифікує індивіда. Характерною ознакою її є те, що дана спільнота фактично не є зафіксованою певними територіальними, культурними або расовими межами (за деякими винятками), що дозволяє долучатись до неї. Власне, таке долучення й ставиться за мету діяльності соціально легітимізованими релігійними структурами [Див.: Кондратик Л.Й. Українське релігієзнавство доби національного відродження. – С.170-171].

Оцінка самого себе, збереження самості, самоідентифікація індивіда розглядаються з позицій об'єкта творчості Бога. Цілісність душі, як носія іскри подібності до Вищої сили, змушує докладати максимуму зусиль для збереження її. Розуміння людиною себе як створеної „за образом і подобою...” призводить не лише до прагнень залишатись такою як є, але й до певного саморозвитку. Звичайно, точкою максимуму кожної релігії є стан розчинення власного „Я” у Вищому, однак незважаючи на певну парадоксальність, для досягнення такого стану необхідна максимальна внутрішня зібраність. Варто згадати лише медитативні практики, що в тих чи інших формах присутні в кожній релігії. Церква, як структура, в яку включена віруюча людина, вимагає повної участі в собі.

Але чи можна поєднувати впливи її з впливами суто соціальних структур? Для стороннього спостерігача діяльність церкви з поглинення самості, є не менш деструктивною. Однак для самого віруючого даний вплив не є відчутним, залишаючи однак відчуття єднання з об'єктом віри, що, як зазначалося вище, вимагає внутрішньої структурованості та цілісності. Таким чином, церковність, поглинаючи „Я”, призводить до його переродження в інших. Насамперед, це відбувається тому, що індивід, невідчуваючи внутрішнього супротиву, з готовністю включається в структуру, формуючи духовний егрегор.

Традиційне звертання християн одне до одного, що вказує на родинну спорідненість, є, мабуть, найкращим підтвердженням впливу релігії на ставлення до інших. Уявлення про Бога як єдиного Отця, а відтак сприйняття всіх, хто вірить у нього, як своїх духовних братів та сестер, призводить до гармонізації стосунків та зведення конфліктів до мінімуму. Відбувається

ситуація, яку Г.Зіммель образно назвав картиною світу, що для всіх вірних є намальованою одними кольорами та сприймається в одному кольоровому спектрі [Зіммель Г. Релігія. – С.562]. Дана ситуація, звичайно, є ідеальною. Однак сьогодні ми є очевидцями подій, за яких належність до певної віри або ж конфесії стає певним новітнім тотемом. Маються при цьому на увазі заклики „Ми християни, а отже брати...”, „Ми українці, бо ми православні...”. Навіть несприйняття релігійного радикалізму, націоналізму, звернення лише до розуміння всіх людей як рівних одне одному, яке декларується більшістю релігій, здатне, без сумніву, забезпечувати відчуття інших в собі самому, що володіє зворотнім характером.

Таким чином, можемо підсумувати, що загалом релігія як складне комплексне явище цілком забезпечує функціонування кожного з аспектів онтологічної безпеки особистості, при цьому гармонійно поєднуючи та інтегруючи їх. Буттєва рефлексивність індивіда, до якої призводять одвічні питання первинності ідеального та матеріального, знаходить своє розв'язання через образ Бога. Віруюча людина не переймається «надмірними» запитаннями. Усвідомлення нею себе, по-перше, як проміжної ланки між природним світом та Богом, а, по-друге, як носія «частинки» Бога в собі, гармонійно виливається в певний образ світу як Його витвір. Образ, що є позбавленим духовного та матеріального антагонізмів, саме через свій уявний, ідеальний характер, однак для суб'єкта сприйняття цілком реально існуючий. Звичайно, мова не йде про повну ідеалізацію, а лише про ставлення та сприйняття, які, власне, й формують бачення.

Отже, виникає закономірне питання: чи не є поняття релігії та онтологічної безпеки особистості за своєю суттю тотожними, такими, що лише по різному описують один і той же самий внутрішній стан людини?

Насамперед, релігія є надзвичайно широким, загальнолюдським, загальноцивілізаційним комплексом, який здійснює свій вплив як на окремого індивіда, так і цілі суспільства. Стверджувати, що релігія обмежується забезпеченням почуття захисту, впевненості, цілісності людини та на цьому її функції припиняються, звичайно є абсолютно невірним. Ми лише розглядаємо релігію як один із чинників, що через вплив на індивіда формує почуття онтологічної безпеки, яке, на відміну від джерел свого походження, є суто соціальним, тобто стосується практичних аспектів соціального світу. В протилежність до релігії почуття онтологічної безпеки акцентує свою увагу на земному, щоденному образі людини, образі, який даною людиною твориться та підтримується, що відбувається також і завдяки релігії.

Власне, поняття релігії нами використовується досить широко, оскільки за умов сучасного суспільства, коли вона переживає якщо не постмодерний стан, то принаймні New Age, говорити про традиційну віру в Бога видається не зовсім доцільним. Тобто, варто, насамперед, релігію розглядати як комплекс віри в надприродне, таке, що виходить за межі сприйняття людиною, а що стосується образу даного об'єкта віри, то це вже

абсолютно інше питання, яке, за великим рахунком, для віруючого не має особливого значення.

Слід усвідомити, що описані нами впливи релігії на забезпечення функціонування елементів онтологічної безпеки особистості, є загалом ідеальними. Ми не розглядаємо наявність даного почуття як обов'язкову притаманність лише віруючої людини, оскільки це було б абсолютно недопустимим. Насамперед, зазначається вплив релігії як одного з чинників, а також розуміється, що абсолютно невіруючої людини не існує. Оскільки онтологічна безпека особистості використовує лише елементи релігійного світогляду, то нею не передбачається обов'язковість віри в Бога. Важливим є звернення до надприродного, характеристики якого та загальний образ визначаються самим індивідом. Саме це й призводить до того, що особа, яка вважає себе атеїстом, обожнюючи наукове знання, зазнає впливів цієї своєї „релігії” на власному почутті онтологічної безпеки, в такий спосіб забезпечуючи його підтримку та функціонування.

Зазначимо, що можлива ситуація, за якої релігія, а точніше саме віра в Бога, заміщує собою онтологічну безпеку особистості. Цей стан є досить небезпечим. У такому випадку соціальне, за великим рахунком, перестає адекватно сприйматись, оскільки домінуючим для індивіда стає трансцендентне. Саме в кантівському розумінні воно призводить до поступового розчинення особистості. Таке розчинення власного „Я” не є істинно релігійним, а стосується, насамперед, лише питань побуту та влаштування власного буття, образно кажучи, надлишок релігії подібний до стану її відсутності саме в контекстах онтологічної безпеки особистості. В цих випадках доцільним є звернення до фрейдистського тлумачення. Бог як страшний всеохоплюючий батько, що милує та карає, всесвітнє скопище неврозів – ось основні його характеристики. Однак, саме за описаних вище умов звернення до тлумачення, так званої, невротичної релігійності, дозволяє пояснити фанатичну поведінку індивіда, що загалом є асоціальною. Даний приклад безвідносно до всієї його глибини лише підкреслює відмінності проміж релігією, її проявами та почуттям онтологічної безпеки особистості як соціального її виміру.

Насамкінець, зазначимо, що нами було розглянуто лише один з аспектів дослідження онтологічної безпеки особистості, що, без сумніву, потребує докладного вивчення. Актуальність розуміння і вивчення даного почуття зростає з кожним днем. Бачення релігії як фактору підтримки в людині цілісності, адекватного сприйняття зовнішнього світу, гармонізації стосунків з оточуючими, а також почуття захищеності і впевненості в майбутньому, є ще одним прикладом хибності розподілу духовно-ідеального і соціально-наукового, що є нині популярним. „Віра і розум подібні до двох крил, на котрих дух людський піднімається до споглядання істини” – мабуть, такі слова Івана Павла II найкраще свідчать про це.

П.Павленко * (м. Київ)

ЕЛЕМЕНТИ ЗЕЛОТИЗМУ В ХАРАКТЕРІ ПУБЛІЧНОЇ ДІЯЛЬНОСТІ ІСУСА З НАЗАРЕТУ

Якщо фарисеїзм у більшості своїх послідовників ще якось припускав співіснування іудеїв у межах язичницького світу, припускав деякий компроміс у відносинах з колонізаторським Римом, то зелотизм в цьому питанні був категоричним. Головне його гасло можна звести до наступної тези: Ізраїль під владою Яхве або смерть. Зелоти вважали будь-яке примирення з язичниками найтяжчим гріхом, визнаючи істинним правителем і володарем Ізраїлю тільки одного Всевишнього.²⁴ Відтак зелотизм, вийшовши з фарисеїзму, відрізнявся від останнього не стільки політичними поглядами, як засобами реалізації цих поглядів. Ідея політичної свободи і незалежності Іудеї, етнокультурної чистоти у зелотів була покладена в наріжний камінь їхньої релігійно-політичної доктрини.

Одержимі ревністю до Всевишнього, свій гнів зелоти спрямовували в першу чергу проти римлян як поневолювачів, але поруч і проти їх приспівників з числа євреїв, будь-то цар, його свита, а чи ж священицька верхівка начолі з первосвящеником. Будь-яка невідповідність настановам Тори, будь-яка несправедність, щонайменша невірність Яхве вважалось зелотами злом і беззаконням. На відміну від сикаріїв, зелоти, як і фарисеї, не були схильні до широкомасштабного руху опору окупаційним властям, не говорячи вже про терор. Передусім про це нічого не говорить Флавій, окрім тих скупих зауваг, що «йти на смерть вони вважають за нізачо, так само, як і зневажають смерть друзів і родичів, аби тільки б не визнавати над собою головування людини»²⁵ або тієї ремарки, що його «слова далеко не вичерпують всієї їхньої великодушності і готовності їх піддаватися стражданням».²⁶

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

²⁴ Зелоты // // Электронная Еврейская Энциклопедия.- <http://www.eleven.co.il/article/11615>

²⁵ Йосиф Флавій. Іудейські старожитності XVIII, 1, 6.

²⁶ Там само XVIII, 1, 6.

Антиримський спротив зелотів був здебільшого пасивним, бо ж в єврейського історика ніде немає інформації, що вони були організаторами якихось *збройних* заколотів (принаймні про щось подібне нам нічого не відомо до часу Великого іудейського повстання проти римлян (I Іудейської війни 66-73 рр. н.е.), хоча й тоді в лідерах були здебільшого сикарії як більш радикальніші із зелотів). Навіть там, де Флавій описує повстання під проводом Іуди Галілеянина, він нічого не говорить про насилля. Натомість йдеться про непокору, про здійснення «опору», тобто про невиконання указів римської влади.

Подібним своїм пасивним опором зелоти можливо уподібнювалися до мучеників доби Антиоха Епіфана IV, які вважали, що завдяки своєму мучеництву вони розбуджують праведний гнів Божий на своїх ворогів. Ця ідея добре викладена у «Заповіті Мойсея»: «Якщо так зробимо і помремо, то кров наша відімщена буде перед Яхве. І тоді явиться Царство Його у всякому творінні Його. І тоді диявол отримає кінець і скорбота з ним відійде. Тоді наповниться рука ангела, ствердженого на небесах і в той же час визволить він їх від ворогів їхніх. Бо підійметься Небесний із престолу царства Свого і вийде зі святого помешкання Свого з обуренням і гнівом за Синів своїх» (Заповіт Мойсея 9:5-10:3).

В основу доктрини зелотизму була покладена біблійна концепція Бога як Спасителя праведних або ідея божественної відплати. Згідно з нею, Всевишній захищає безневинних і мстить за них, коли ті стають жертвами несправедливості²⁷ і тим паче, коли в мучеництві проливається їхня кров²⁸. Це добре показує наступний текст з Книги Вихід: «Якщо ж ти справді гнобитимеш їх, то коли вони, кличучи, кликатимуть до Мене, то конче почую їхній зойк, і розпалиться гнів Мій, і повбиваю вас мечем, і стануть жінки ваші вдовами, а діти ваші сиротами» (Вих. 22:22-23). Ще з більшою силою це відчутне в 4 Книзі Маккавеїв: «Навіть якщо ви полишите мене органу мови, Бог почує й німого. Ось мій язик – відріжте його, і все ж ви не примусите мовчати наш розум. Ми з радістю віддамо свої тіла на потурання в ім'я Бога. Бог скоро відвідає вас, бо ви відрізаєте язика, який співає божественні псалми» (4 Мак. 10:18-21).

Як бачимо, мучеництво невинних, їхні молитви, віра у неминучість, невідворотність покарання нечестивих – все це мусить розбудити гнів Божий на покарання ворогів. Таким чином, мученики, саме завдяки невинному стражданню, своїй пасивній опозиції злу стають головними учасниками війни проти зла і неправедності у будь-якому їх прояві. Саме ідея мучеництва, богослов'я мучеництва постає в зелотизмі вирішальним фактором у битві зі злом, запорукою тріумфу Бога над гріхом.

Поруч з цим, слід наголосити, що, власне, назва течії «зелоти» передбачала не лише (чи не так) «ревність» за праатьківськими традиціями, за чистоту етнокультурної і релігійної сфери буття народу, а головним чином

²⁷ Пс. 9:21; Іс. 5:4-5, 16:1-6; Єр. 11:20, 15:15.

²⁸ Бут. 4:9; Пов.Зак. 32:43; 2 Цар. 9:7-10; Пс. 9:11-12; Єз. 24:7-11; Йоїл 3:19-20.

передбачала особливу ревність по відношенні до Яхве і Тори.²⁹ Традиція «ревності», згідно зі Святим Письмом, покликана була охороняти окрему людину чи групу людей від Божого покарання і спиралася вона перш за все на заповідь Декалогу «Не роби собі різьби і всякої подоби з того, що на небі вгорі, і що на землі долі, і що в воді під землею. Не вклоняйся їм і не служи їм, бо Я Господь, Бог твій, Бог заздрісний (в оригіналі «ревнивий», «ревнивець» (אֲדֹרֶה (qannâ')) – П.П.), що карає за провину батьків на синах, на третіх і на четвертих поколіннях тих, хто ненавидить Мене, і що чинить милість тисячам поколінь тих, хто любить Мене, і хто держиться Моїх заповідей» (Вих. 20:4-6). Сказане варто порівняти з наступним біблійним положенням: «Не роби собі різьби й усякої подоби з того, що на небі вгорі, і що на землі долі, і що в воді під землею. Не вклоняйся їм, і не служи їм, бо Я Господь, Бог твій, Бог заздрісний, що карає провину батьків на синах, на третіх і на четвертих поколіннях тих, що ненавидять Мене, і що чинить милість тисячам поколінь тих, хто любить Мене, і хто виконує Мої заповіді» (Пов.Зак. 5:8-10).

З Писання відомо, що ревнивцями по Богові були чи не всі відомі біблійні персонажі, і перш за все – пророки. При чому, якщо в довавилонський період ідея «ревності по Богові» зводилася до боротьби з ідолопоклонством, то в пізніший час, у тому числі й у переддень появи християнства, ця концепція стала передбачати і боротьбу з будь-яким відхиленням від заповітів Тори, тобто з ересю чи інакомисленням. Щодо останнього, то добрим прикладом подібної ревності був якраз апостол Павло до свого навернення у християнство, тобто ще будучи фарисеєм Савлом (чи Саулом). Ось як він описує свою «ревність»: «І я перевищував в юдействі багатьох своїх ровесників роду мого, будучи запеклим *прихильником* (букв. – «ревнивець», «зелот» (в оригіналі стоїть Ζηλωτής (Zēlōtēs) – П.П.) моїх отцівських передань» (Гал. 1:14). «Я юдеянин, що родився в кілікійському Тарсі, а вихований у цьому місті, у ніг Гамаліїла докладно навчений Закону отців; *горливець* (тут так само стоїть Ζηλωτής – П.П.) я Божий, як і всі ви сьогодні» (Дії 22:3).

Втім ідея ревності не була оригінальним способом боговшанування, оскільки задовго до подій I-го століття н.е. сприймалася, як звичайна модель поведінки благочестивого єврея. Чому «ревність» і «ревнивіці закону» стали настільки популярні в кінці періоду Другого Храму? Справа, мабуть, полягає в загальній кризі іудейської релігії. По суті, досить важко дати загальний опис іудаїзму того часу, оскільки існувала дуже велика кількість локальних варіантів іудаїзму. Чіткий поділ релігії іудеїв на чотири складові (саддукеї, фарисеї, ессеї, «четверта філософія», родоначальником якої був деякий Іуда Галілеянин), зроблений Йосифом Флавієм, представляється спрощенням.

²⁹ Farmer W.R. Maccabees, Zealots and Josephus.- N.Y., 1956.- P.24, n.3.

Єдина спільна складова у віруваннях іудеїв, зводилася до того, що Тора – божественний закон, даний Ізраїлю в результаті заповіту з Богом».³⁰

Без сумніву, зелотівський пасивний антиримський опір, їхня жага до обстоювання прабатьківських традицій, особливо ідея мучеництва була близькою й зрозумілою Ісусу з Назарету. Але навряд чи Ісус коли мав якийсь відношення до зелотів чи був їхнім симпатиком, оскільки головною метою діяльності зелотів було все ж досягнення політичної незалежності Іудеї, а зрештою – відбудови єврейської держави, істинним владикою в якій є один лише Бог. Без сумніву, цей політичний момент, наскільки можна вірити Євангеліям, не поділяв ні сам Назарянин, ні очевидно більшість його учнів, оскільки за Ісусовим віровченням істинну свободу людина може отримати лише за межами цього світу, тобто в божественному і тому дарма триматися за цей світ, бо ж він є минушим, марою, ареною гріха. Тим не менше, серед його апостолів був і зелот, але не виключено, що й загалом у числі послідовників також були зелоти. І можливо саме тому, що Ісус активно проповідував повернення до первісної чистоти іудейського закону, до прабатьківських традицій, сміливо виступав проти формалізму й сухої обрядовості в релігії, відкрито критикував головних винуватців цього – храмове священство начолі з первосвящеником. Вже за цими позиціями Ісус для зелотів був своїм, бо ж він, як вони, стояв на захисті єврейської релігійності і культури, а відтак був самовідданим єврейським патріотом і захисником свого рідного – іудаїзму, єврейського народу і єврейської держави.

Зазначимо тут принагідно, що, згідно з драматургією Євангелій, Синедріон репрезентує Назарянина перед Пілатом саме як бунтаря проти римського правління. Але хто, як не Синедріон, у першу чергу був зацікавлений у скасуванні римського колоніального режиму в Палестині з тим, щоб повернути собі означені іудейським законом колишні статус і права, а іудейському народу – волю. Кому, як не Синедріону, остогиділо постійне втручання римлян у сферу іудейського релігійного управління, яке позначалося безперервними замінами первосвящеників. Здавалося, цілком логічним для священицької партії було б не засуджувати Ісуса за приписану йому революційну промесіанську позицію, а навпаки – всіляко підтримати її, як це свого часу було зроблено по відношенні до таких відомих заколотників проти римлян як Іуда Галілеянин, Тевда і Симон Бар-Кохба, адже Ісус, за словами членів Синедріону, фактично оприлюднював і поширював позицію не лише антиримськи налаштованих зелотів, ідеї яких були надто популярними в тогочасному Єрусалимі, а й загалом переважної більшості іудеїв. Утім цього здійснено не було, що вказує на одне – Синедріон маніпулював сфабрикованими ним самим обвинуваченнями з метою

³⁰ Рогова Ю.К. «Четвертая философия», зелоты и сикарии.- <http://blend.org.ua/?p=63> (або: <http://www.relig-museum.ru/ecclesia/word/sept/rogova2006.doc>). Також див.: Goodman M. The Ruling Class of Judaea.- Cambridge, 1987.- P. 11-12, 73-74.

підігнати їх під ухвалу смертної кари.³¹ Можна навіть сказати, що Назарянина було засуджено до страти саме, як зелотського лідера, як бунтаря, революціонера.

Євангелія від Луки, а поруч з нею й Дії апостолів, прямо зауважують, що один з апостолів був зелотом (Лк. 6:15; Дії 1:13). «А коли настав день, покликав своїх учнів; вибравши з них дванадцятьох, і назвав їх апостолами: Симона, якого назвав Петром, та Андрія, брата його, Якова й Івана, Пилипа й Вартоломія, Матвія і Тому, Якова Алфеєвого й *Симона, званого Зилотом*³², Юду Якового та Юду Іскаріотського, що став зрадником» (Лк. 6:13-16); «А прийшовши, увійшли вони в горницю, де й перебували: Петро та Іван, та Яків та Андрій, Пилип та Фома, Варфоломій та Матвій, Яків Алфеїв та *Симон Зилот*, та Юда Яковів» (Дії 1:13).

В Ісуса Христа було 12 апостолів, і всі вони були, якщо тексти Нового Заповіту сприймати дослівно, з простого народу. Насправді це було не так. До простолюддя належали лише Петро й Андрій. Їх Ісус призвав першими. Решта апостолів, як показали проведені дослідницькі роботи Лоренса Гарднера й інших, були високопоставленими освіченими євреями. Так, Іван і Яків (сини Зеведея) в різний час були первосвященниками в Єрусалимському храмі. Левій (Фаддей) і Яків (сини Алфея), а також Матвій (Левій) виконували пастирські і законодавчі функції. Матвій, крім того, був призначеним збірником податків з іудеїв, що проживають за межами батьківщини. Пилип і Варфоломій були духовними і політичними соратниками, а Хома був одним з синів царя Іудеї Ірода Великого, який позбавив його права престолонаслідування. Симон Кананіт (він же Симон Зилот) був керівником еліти релігійних філософів – "самаритянських мудреців" і одночасно воєначальником озброєних єврейських повстанців – зилотів.³³

Принагідно тут зазначимо, що Симон в Євангелії від Матвія називається ще «*Симоном Кананітом*». «А ймення апостолів дванадцятьох отакі: перший Симон, що Петром прозивається, і Андрій, брат його; Яків, син Зеведей, та Іван, брат його; Пилип і Варфоломій, Хома й митник Матвій; Яків, син Алфеїв, і Тадей; *Симон Кананіт*, та Юда Іскаріотський, що й видав Його» (Мт. 10:2-4).

Більшість екзегетів вважають, що, незважаючи наче на видиму відмінність у прізвиськах цього апостола, і «Зелот», і «Кананіт» означають одне й те ж само – належність цього учня Христа до «зелотизму», оскільки «Кананіт» походить від єврейських слів «кана» - *ревнувати* або від «канна» - *ревність*, які цілком відповідають грецьким ζηλόω (ревнувати) або ζηλωτής

³¹ Детальніше про це можна прочитати в моїй монографії «Ісус Христос – постать історії» [Біла Церква, 2002.- С. 239-267].

³² Тут і далі в цитатах курсив наш.

³³ Бабанин В. Прощальний поцелуй Иуды Искарюта.- <http://isc.org.ru/babanin41.asp> (Також див.: Даниелу Ж. Новый взгляд на христианские истоки.- <http://blend.org.ua/?p=11> (або <http://www.jcrelations.net/ru/?id=2056>).

(ревнивець).³⁴ Іншими словами, прізвисько цього апостола однозначно вказує на те, що він належав до партії zelotів – партії «ревнивців» до батьківських традицій, до релігії і передусім до Бога. «У них помітна нічим не стримувана любов до свободи, - фіксує Флавій. - Єдиним керівником і владикою своїм вони вважають Господа Бога. ... Аби тільки б не визнавати над собою головування людини».³⁵ Без сумніву, zelотизм, на відміну від фарисейзму, був набагато радикальнішим рухом. А оскільки за Торою єдиним владикою і царем в Ізраїлі може бути лише Всевишній, то будь-яке несанкціоноване релігійним законом володарювання людини над єврейським народом, не говорячи вже про панування над ним язичників, констатувалося, як ідолопоклонство і пряме порушення першої заповіді Декалогу.

Отже, на підставі Євангелій можна припустити, що Ісусу, певно, таки не були чужі прагнення zelotів. «Ісус, звичайно, був розіп'ятий як zelot, оточений іншими "lestai", - термін, яким zelotів позначали римляни. Втім, деякі уривки з Євангелій зі свого боку показують його гарячість і мілітаристську агресивність, гідну zelotів ... Але чи був Ісус zelотом? Ймовірно, ні, але, без сумніву, він мав тісні зв'язки з цим революційним рухом. Варава описаний як lestai, Яків, Іван і Симон Петро, очевидно, теж користувалися симпатією серед zelotів і, мабуть, самі були ними, судячи по іменах, під якими вони виведені в Євангеліях; Іуда Іскаріот, - втім, це відомо, - є спотворене "Іуда Си-карій", тобто "zelot"; особливо цим терміном позначали еліту професійних вбивць; нарешті, учень відомий під ім'ям Симон у грецькому перекладі тексту від Марка названий "Kananaios" – еквівалент арамейського слова, що означає також "zelot". (Інколи зустрічається помилковий вираз "Симон Ханаанеян", але Лука не залишає жодних сумнівів із цього приводу і говорить про Симона Зелота). Отже, zelоти в Євангеліях відсутні. Але не вони одні: відсутні також і ессеї. Оскільки вони склали секту таку ж важливу, як фарисеї і саддукеї, то немислимо, щоб Ісус міг про них не знати; вважається, що Іван Хреститель сам був есеєм. Отже, ми вимушені констатувати, що виключення їх з Євангелій обумовлено тими ж причинами, що й виключення zelotів: Ісус знаходився в тісному контакті з ними, всі це знали, і за цих умов було для євангелістів переважно зберігати мовчання і ніде про них не згадувати».³⁶

Як на нас, то категоричність подібного висновку справедлива лише в одному – що сам Ісус не був zelотом, маючи при цьому ймовірно тісні стосунки з членами цього руху. Доказом цьому є те, що серед його послідовників були й zelоти, але те, що його могли судити саме як zelота, то з цим можна погодитися. В.Каспер з цього приводу також припускає, що Ісуса могли судити, як zelота. «Отже, Ісус був страчений як політичний бунтар, - зауважує богослов. - Про це свідчить і напис на хресті (*titulus*

³⁴ Толковая Библия, или комментарий на все книги Свя. Писания Ветхаго и Новаго Завета: В 11-ти т.- Пб., 1911.- Т. 8.- С. 197.

³⁵ Йосиф Флавій. Іудейські старожитності XVIII, 1, 6.

³⁶ Байджент М., Лей Р., Линкольн Г. Священная загадка.- СПб., 1993.- С. 264-265.

crucis): «Цар Іудейський» (Мк. 15:26 і пар.). З цього факту часто робився висновок, що Ісус був ватажком банди бунтівників, на зразок зелотів. Проте при з'ясуванні ґрунтовної відмінності між Ісусом і зелотами, ця теза виявляється повністю непереконливою. Правда, в умовах нестійкого політичного клімату тодішньої Палестини, римляни дивилися з недовірою і занепокоєнням на будь-яке масове скупчення людей. Римські військові власті не могли також добре знатися на богословських тонкощах. Таким чином, іудейські супротивники Ісуса легко могли знайти привід, щоб висунути проти Ісуса політичне обвинувачення перед Пілатом, репутація якого була тоді в Римі і без того не особливо хорошою, і на якого тому легко було чинити тиск».³⁷

Отже, окремі зелотівські, навіть сикарійські, риси в характері діяльності Христа можна й справді віднайти навіть на сторінках канонічних Євангелій. Передусім маємо на увазі тут епізоди вигнання торговці з храму (Ів. 2:14-17) і урочистого в'їзду Назарянина в Єрусалим (Мт. 21; Мк. 11; Ів. 12). І перший, і другий випадають із загальної канви Євангелій, оскільки в них Ісус зображується не таким вже й «смиреним Ягнятком Божим», яким обстоює його християнська традиція, не чоловіком, що підставляє «іншу щоку», не пасивним пацифістом, не мрійником чи утопістом, а справжнім борцем, революціонером, визволителем Ізраїлю, тріумфатором, якому поправу належить царський трон в цілком земному Іудейському царстві. У першому випадку, виганяючи нагайкою міняйл і торговців з храму, він застосовує до них фізичну силу і, зауважимо, цілком по-земному протидіє злу. Євангелія від Івана про це пише так: «І знайшов Він, що продавали у храмі волів, і овець, і голубів, та сиділи міняльники. І, зробивши бича з мотузків, Він вигнав із храму всіх, вівці й воли, а міняльникам гроші розсипав, і поперевертав їм столи. І сказав продавцям голубів: Заберіть оце звідси, і не робіть із дому Отця Мого дому торгового! Годі учні Його згадали, що написано: Ревність до дому Твого з'їдає Мене!» (Ів. 2:14-17). Другий випадок засвідчує епізод із земного життя Ісуса, коли він, бодай що на ослику (чи на ослиці), в'їжджає до Єрусалиму як справжній земний цар і відповідно приймає на свою адресу від своїх підданих пошанування гідні лише царя (ми мусимо це розуміти так, що народ і до цього вже знав, що Ісус претендує на царський трон і тому саме й вітає його, як свого нового царя). Ось, що про це пише Євангелія: «А народ, що йшов перед Ним і позаду, викрикував, кажучи: Осанна Сину Давидовому! Благословенний, хто йде у Господне Ім'я! Осанна на висоті!» (Мт. 21:9); «А другого дня, коли безліч народу, що зібрався на свято, прочула, що до Єрусалиму надходить Ісус, то взяли вони пальмове віття, і вийшли назустріч Йому та й кричали: Осанна! Благословенний, хто йде у Господне Ім'я! Цар Ізраїлів!» (Ів. 12:12-13).

Що стосується першого, то вчинок у храмі був справді гідний зелотів і за сміливістю, і за ревністю, і за патріотизмом. Цей (вчинок) навіть можна

³⁷ Каспер В. Иисус Христос.-

http://catholic.uz/library/publish/valter_kasper_iisus_hristos/page04.htm

поставити разом із героїчним вчинком деяких Іуди і Матфія, про яких повідомляє Флавій і які, з його слів, збили встановленого Іродом всупереч традиції «золотого орла» з фронтона Єрусалимського храму. І в тому, і в іншому випадку йшлося про очищення храму. Стосовно ж «царського» в'їзду в Єрусалим, то, приміром, М.Абрамович вбачає в цьому дійстві, хоча й доволі апріорно, явний зелотський контекст. «І коли вони наблизились до Єрусалиму, до Вітфагії й Віфанії, на Оливній горі, тоді Він посилає двох учнів Своїх, і каже до них: Ідіть у село, яке перед вами, і, входячи в нього, ви знайдете зараз прив'язане ося, що на нього ніхто ще з людей не сідав. Відв'яжіть його, і приведіть. Коли ж скаже хто вам: Що це ви робите? відкажіть: Господь потребує його, і відішле його сюди зараз. І вони відійшли, і знайшли те ося, що прив'язане коло воріт ізнадвору було при дорозі, і відв'язали його. А деякі з тих, що стояли там, сказали до них: Що ви робите? Пощо ося ви відв'яжете? Вони ж їм відказали, як звелів їм Ісус, і відпущено їх. І вони привели до Ісуса ося, і поклали на нього плащі свої, а Він сів на нього. Багато ж народу стелили одягу свою по дорозі, а інші стелили дорогою зелень, натяту в полях. А ті, що йшли перед Ним і позаду, викрикували: Осанна! Благословенний, хто йде у Господне Ім'я! Благословенне Царство, що надходить, Отця нашого Давида! Осанна на висоті!» (Мк. 11:1-10). Він наголошує, що судячи з цього тексту, все було наперед продумано, докладно сплановано.³⁸

На думку дослідника, Ісус, особливо й не сподіваючись, що народ підтримає його, як царя, був переконаний, що подібна акція зможе нейтралізувати римлян і передусім фізично усунути прокуратора Пілата. «Оголосивши себе Месією, більше того, "Сином Божим" і повіривши в це, Ісус вирішив обставити своє прибуття до Святого міста відповідно до передбачень пророків. Месія повинен прибути до Єрусалиму на білому ослі? Значить, так і буде. Треба вважати, вся підготовка проводилася таємно навіть від учнів – вони повинні були безмежно вірити в те, що Ісус - Месія. Скоріш за все, йому в цьому допомагали зелоти, які мали в Єрусалимі своїх людей».³⁹ Російський історик А.Алексеев пішов навіть далі за М.Абрамовича. Він зауважує наступне: «Серед простолюддя Ісус набув популярність, яку зелоти спробували використовувати для організації повстання. Пілат подавив бунт. Іудейський Синедріон, щоб уникнути конфлікту з Римом і одночасно позбавитися від незручного опонента, звинуватив Ісуса у святотатстві і засудив до смерті, а Пілат, отримавши хабаря в 30 талантів срібла (близько 750 кг), вирок ухвалив, хоча проповідник викликав у нього деяку симпатію (вже тому, що вилікував його тяжкохвору дружину). Ісуса розіпнули на хресті – звична тоді форма ганебної страти. Ніхто з впливових людей того

³⁸ Абрамович М. Иисус, еврей из Галилеи.-

http://lib.tiera.ru/ABRAMOWICHM/galilea.txt_Piece40.12 (або:

<http://www.book.od.ua/books/abram/0001.txt>).

³⁹ Там само.

часу не помітив цієї дрібної, із їхньої точки зору, події, що трапилася в палестинській глуші, за різними датуваннями, між 27-м і 37-м роками».⁴⁰

Безперечно, за довільним надумуваннями М.Абрамовича, зазначеним вище, стоїть одне раціональне зерно – нетипова для християнської традиції поведінка Христа, хоч як її не називай. Подібні дії євангельського Спасителя не лише вступають у суперечність, з одного боку, з євангельською пацифістською ідеєю непротидії злу (епізод у храмі), а з іншого – з ідеєю про неземну природу і походження месіанського Царства Божого (пригадаймо тут знамените «Моє Царство не із світу цього» (Ів. 18:36)). До слова сказати, що не випадково якраз майбутнє царство Христа в Новому Завіті називається не лише «Царством Божим», але й «Царством Небесним».

На нашу думку, ці епізоди звучать дуже вже якось по зелотському епатажно. Вельми цікавим для нас в цьому контексті може бути і текст Матвія (11:12): «Від днів же Івана Христителя й досі Царство Небесне здобувається силою, і ті, хто вживає зусилля, хапають його». Безперечно, хтось може зауважити (особливо з богословів), що ці слова євангельського Спасителя не слід виривати з контексту Євангелії і що вони, мовляв, вказують на силу духовну, силу віри і шлях до цього Царства позначений вольовими зусиллями віруючого над собою, над своїми пристрастями, як це зазначає Б.Гладков у своєму «Тлумаченні Євангелії». «Царство Небесне хоча й наблизилося з пришествям Івана, і відкрилося вже із явленнями Христа, але увійдуть в нього лише ті, які роблять зусилля над собою для досягнення вказаної ним досконалості, які, так би мовити, силою беруть це Царство».⁴¹ Може так воно й було б, якби в Новому Завіті не існували оті два, вище вже зазначені епізоди, а поруч й інші.

«Очищення Храму Ісусом було гранично драматичним, якщо не апокаліптичним актом. У серцевині цієї оповіді криється думка про те, що тодішній культ спотворений – з цим згодні всі. Але чи було це очищення лише реакцією пророка, яким керував праведний гнів Ісаї чи Єремії, які бачили нечисте богослужіння, а чи ж воно було чимсь більшим – месіанським домаганням? Хоча очищення не згадується в суді над Ісусом, деякі дослідники ... вказували, що то був вчинок революціонера, і саме так його сприйняли храмові власті і римляни».⁴² До слова кажучи, в такому ж само політичному значенні був сприйнятий і заклик: «Зруйнують храм цей!», на що «Ісус відповів і промовив до них: Зруйнують цей храм, і за три дні Я поставлю його!» (Ів. 2:19). Сказати подібне було не просто богохульством, ця фраза різала слух іудеям своєю зухвалістю, зазіханням на святеє святих – на самого Яхве як Творця й Вседержителя всього видимого і невидимого і

⁴⁰ Алексеев А. Городна горе.- <http://myrt.ru/index.php?showtopic=128&st=0> (також див.: Алексеев А. Городна горе.- Наука и жизнь.- №4.- 2005.- С. 34-42.

⁴¹ Гладков Б. Толкование Евангелия - М.: Столица, 1991.

⁴² Приміром: Sanders E.P. The Synoptic Jesus and the Law // Jewish Law from Jesus to the Mishnah.- Philadelphia: Fortress, 1990.- P. 1-96. Також див.: Храм // Иисус и Евангелия. Словарь.- М., 2003.- С. 706.

водночас на Царя і Покровителя Ізраїлю. Без сумніву, це – заклик, гідний революціонера, заклик до зруйнування не просто Храму (і, скоріше, не так Храму), а водночас до повалення існуючого ладу в Іудеї. Подібним переймалися і обстоювали якраз саме зелоти.

А куди подіти ось такі висловлювання євангельського Христа: «Не думайте, що Я прийшов, щоб мир на землю принести, Я не мир принести прийшов, а меча» (Мт. 10:34). Ця фраза схожа навіть не на заклик зелота, а справжнісінького сикарія. Якщо знехтувати контекстом Євангелії від Матвія і продовжити цей його текст надто близьким за змістом з Євангелії від Луки (Лк. 12:49-53), то вимальовується доволі цікава картина. Подібне для нас цілком припустиме, зважаючи на те, що, як відомо, Євангелії писалися на підставі існуючих до них усних і письмових Логій і можуть вважатися (цебто Євангелії), по суті, тими ж само збірниками висловлювань Христа, але які вже мають вигляд літературного твору, з притаманними для нього драматургією і хронологією подій, з присутністю в ньому головних і другорядних персонажів, монологів і діалогів, й навіть присутністю самого автора в тексті. Якщо зважити, що на рівні Євангелій ми все ж оперуємо Логіями. А що це саме так, то це чітко доводить преамбула і ряд віршів з Євангелії від Луки, зокрема: *«Не думайте, що Я прийшов, щоб мир на землю принести, Я не мир принести прийшов, а меча» ... «Я прийшов огонь кинути на землю, і як Я прагну, щоб він уже запалав! Я ж маю христитися хрищенням, і як Я мучуся, поки те сповниться! Чи ви думаєте, що прийшов Я мир дати на землю? Ні, кажу вам, але поділ! Віднині бо п'ятеро в домі одному поділені будуть: троє супроти двох, і двоє супроти трьох».*

Наводимо й інші християнські тексти, які також підпадають під розряд Логій. З Євангелії від Хоми: «Ісус сказав: Я кинув вогонь у світ, і ось Я охороняю його, доки не запалає» (Євангелія від Хоми 1:10); «Ісус сказав: можливо, люди думають, що Я прийшов кинути мир (εἰρήνη) у світ (κόσμος), і вони не знають, що Я прийшов кинути на землю поділ, вогонь, меч, війну. Бо п'ятеро будуть в будинку: троє будуть проти двох і двоє проти трьох. Отець проти сина і син проти отця; і вони стоятимуть, як єдині» (Євангелія від Хоми 2:2 (або за іншою нумерацією 17)); «Ісус сказав: Царство Отця подібно до людини, яка хоче вбити сильну людину. Він витягував меч у своєму будинку, він встромив його в стіну, щоб дізнатися, чи буде рука його міцна. Тоді він убив сильного» (Євангелія від Хоми 10:3).

Подібне є також і в Юстиновому «Діалозі»: «Будуть ворожнеча і розбрат» (Діалог з Трифоном Іудеєм 34). Ну і насамкінець, діалог з епізоду Ісусового арешту: «І сказали вони: Господи, ось тут два мечі. А Він їм відказав: Досить!» (Лк. 22:38). Стосовно останнього, то тут взагалі виникає дивна річ. За контекстом Євангелії Ісус, з одного боку, цілком сумирно, покійно віддається в руки вояків, що його арештовують, а з іншого – виявляється, що принаймні двоє апостолів були озброєними, при чому один з цих двох, які носили з собою меч, був саме «верховний» апостол Петро (ми можемо припустити, що, поруч з Петром, цим іншим апостолом, який також

був озброєний мечем, був саме Симон Зелот чи Кананіт). Вони пропонують Ісусові чинити збройний опір, а Ісус не те що не забороняє, а неначе запевняє, що достатньо буде й двох мечів для перемоги.

Що ж стосується загалом можливих зв'язків Ісуса Христа, його симпатій до зелотизму, то якщо це й так, тобто він міг поділяти якісь окремі зелотівські ідеї, його публічна діяльність, обстоюване ним віровчення, на відміну від них, не передбачало застосування якихось насильницьких чи протиправних елементів по відношенні до чинної влади, бо ж вона була у своїй основі духовною, проповідницькою, керигматичною. Якби він був зелотом, ватажком чи Месією зелотів, то його соратники заступилися б за нього. А так Ісусова смерть, по суті, не спровокувала ніяких безпорядків і можна сказати, що пройшла непоміченою, як непоміченими були й смерті десятків тогочасних пророків і різного роду Месій, які один за одним поставали в різних куточках Іудеї. Та що там говорити, коли вже із самих Євангелій видно, що й смерть Івана Хрестителя для переважної більшості іудеїв, якщо можна так сказати, якось затерлася незліченними вбивствами тих, хто наважувався виступити проти царя, священства чи окупаційного режиму.

«Але тому, що джерела не дають для такої гіпотези (що Ісус, мовляв, був зелотом, що він, якщо й не мав безпосереднього відношення до антиримського заколоту, то його учні мали – П.П.) будь-яких підстав (крім того, що серед учнів Ісуса в Євангеліях згаданий "зелот" – тобто людина, що належить до радикальної групи зелотов, що зіграли потім основну роль в Іудейському повстанні), ні в християнській, ні в антихристиянській традиціях немає даних про участь Ісуса в заколоті; він явно уникав конфронтації з властями, його головною ідеєю було духовне очищення кожної людини напередодні кінця світу. На цьому ґрунті з'являються, судячи за окремими натяками в новозавітних Євангеліях, розбіжності між Ісусом і учнями Івана Хрестителя, який вимагав строгого аскетизму (учні Івана докоряли Ісуса в тому, що він сам і його учні не постять) і різко виступав проти Ірода».⁴³ З Євангелій чітко висновує, що Ісус і справді не був ні аскетом, ні політиком, а тому натягувати на нього костюм зелота було б невірно вже на тій підставі, що явних підстав для таких міркувань просто не існує, а «білі плями» в Євангеліях навряд чи є добрим аргументом, щоб на них вибудувувати

⁴³ Свенцицкая И. Евангелие от Иуды: ЧЕЛОВЕК, МИФ, ИСТОРИЯ в книге Генрика Панаса "Евангелие от Иуды".- <http://foreign-prose.myriads.ru/%CF%E0%ED%E0%F1%2C+%C3%E5%ED%F0%E8%EA/3074/12.htm> (саму працю Генрика Панаса «Євангелія від Іуди» можна віднайти за наступними адресами: http://ruslib.org/books/panas_g/evangelie_ot_iudi-read.html або http://www.krotov.info/libr_min/p/popovsk/panas1.html або http://d.theupload.info/download/3328pw2xn5fbqsqvhnim13frszbwdvq/avtor_neizvesten_hristianskie_apokrify.txt або http://books.prometey.org/download/wpgil3f3y6qlbithcvhdefwujxnq1yxo/_hristianskie_apokrify.txt).

гіпотези чи концепції. Саме «така нестабільність, - за словами І.Сенцицької, - дозволяє творити міфи».⁴⁴

Гадаємо, що Назарянин був переконаний, що його мученицька смерть розбудить серед іудейського загалу хвилю непокори. Якщо всі очільники антиримських повстань не могли підняти весь народ на боротьбу за свободу і відновлення Ізраїлю як Царства Божого на Землі, то це зробить його мучеництво. Якщо останнє є вірним, то Ісуса на цій підставі цілком можливо вважати зелотом, оскільки, як ми зауважили вище, саме ідея мучеництва постає в зелотизмі головним і вирішальним чинником у битві зі злом. Може саме тому на сторінках Євангелій Спаситель з нетерпінням прагне своєї смерті – він хоче вмерти за людей, бути мучеником перед Богом, кров і страждання якого «розпалить гнів Всевишнього» і може тоді він «повбиває мечем» нечестивців.

Між тим, євангельські тексти настільки заплутані, настільки відфільтровані пізнішими «каноністами» з пауліністичного крила, що сказати яким за своїми поглядами насправді був Ісус з Назарету нині вже надто складно. Втім стосовно того, що навіть на рівні канону Ісус постає різним: то «покірним ягнятком», якимсь безтемпераментним слабачком, що закликає не противитися злу в жодному його прояві і до такої міри, що навіть підставляти «іншу щоку» своєму кривднику, а то бунтарем, борцем із несправедливістю, героєм. Водночас ми свідомі того, що здійснили наше дослідження не задля того, щоб образити будь-кого, для кого постать євангельського Христа є святиною і об'єктом щиросердечного поклоніння і пошанування, але винятково з однією метою – зробити ще одну спробу вписати його життя в тогочасні реалії існування єврейського народу, оцінити, наскільки це сьогодні можливо, його діяльність через призму тогочасних релігійних і політичних настроїв іудейського загалу.

М. Черенков * (м. Київ)

ОСОБЛИВОСТІ ФІЛОСОФСЬКО-БОГОСЛОВСЬКОГО ДІАЛОГУ ЯК ЧИННИКИ СОЦІАЛЬНОЇ ПОЗИЦІЇ УКРАЇНСЬКОГО ЄВАНГЕЛЬСЬКОГО ПРОТЕСТАНТИЗМУ

«Соціальне богослов'я» та «богослов'я культури» стають актуальними дискурсами євангельського протестантизму, в межах яких виробляється нова ідентичність церкви у суспільстві доби постмодерну. Подібна соціально-богословська та культурно-богословська ідентичність є проблемною для консервативних євангельських церков, які утворюють більшість в українському євангельському протестантизмі.

⁴⁴ Там само.

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

Умовою формування актуальної соціальної позиції українського євангельського протестантизму стає пошук нових форм культурно-релігійного і філософсько-богословського діалогу й можливого синтезу, що знаходить відображення в останніх публікаціях нової генерації дослідників євангельських церков [Головин С.Л. Мироззрение – утраченное измерение благовестия. – Симферополь, 2008; Жердев В. Богословие как рациональная форма миссии // Богословие в евангелизме. – Запорожье, 2007].

Актуальним завданням залишається виявлення загальних закономірностей у зв'язках віросповідних засад та соціокультурних проєкцій життя і служіння євангельських церков.

Філософія релігії, зокрема у її соціальних аспектах, стає можливою саме у протестантизмі через його структурно-богословські особливості. На відміну від історичних церков, євангельське християнство, не пов'язуючи себе з традицією, відповідає критичному настрою епохи.

Згідно досліджень Є. Гуревич, євангельський протестантизм мав значний вплив на формування соціологічної науки (перш за все, соціології релігії). При цьому можна говорити про «спорідненість» протестантського світобачення, його символічного універсуму та змісту соціологічних концепцій; звідси такий погляд на суспільству й історію через категорії, які мають релігійні коріння, коли богослов'я саме стає наукою про суспільство [Гуревич Е.Б. Влияние протестантизма на раннюю американскую социологию // Социологический журнал. - 1998. - № 1-2. - С.168-195.].

Іншими словами, протестантизм виявляє здатність до соціально-філософських інтерпретацій власних віросповідних принципів, до проєкції богословських принципів у сферу соціально-історичних закономірностей.

На початку власної історії протестантизм приймає виклик ренесансного антропоцентризму і перетворює його відповідно до своєї програму, творчо змінюючи акценти. Багато характерних рис філософської рефлексії щодо християнської традиції – адогматизм, раціоналізм, гуманізм, індивідуалізм - цілком співзвучні протестантській критиці історичної Церкви. Антична філософія і нові методи гуманітарних наук приймаються на озброєння протестантськими богословами для прояснення власної позиції та її раціональної аргументації.

Бог, людина, свобода, доля у протестантському богослов'ї перетворюються з доктрини на проблему. Скептицизм, агностицизм, деїзм, зрештою - атеїзм осмислюються у працях богословів і християнських філософів. Раціональна критика релігії стає загальним місцем для богослов'я і філософії XIX ст.

У XX ст. виправдання християнства приймає вигляд не богословської апологетики, а форму богословського аналізу екзистенції, історичної і літературної критики, персоналістської християнської психології.

У стосунках богослов'я з сучасністю актуальною залишається проблема взаємоперекладу сакрального і профанного, особистого та традиційного, емпіричного і теоретичного, міфологічного і наукового тощо.

Сьогодні, слідуючи за Д. Бонхеффером, богослови стверджують, що потрібен такий метасловник, у якому для застарілих релігійних понять було б запропоновано філософські, етичні, психологічні аналоги. Разом з тим у євангельському богослов'ї є внутрішня напруженість між прагненням бути актуальними для суспільства і боязню асиміляції, втрати самоідентичності. Д. Бонхеффер у 1944 р. зважився писати про прихід безрелігійного періоду й закликав вчитися казати про Бога без релігії, «секулярною мовою» [Бонхеффер Д. Сопротивление и покорность. – М., 1994. – С. 200].

Після Другої світової війни представники «секулярного богослов'я» рішуче стверджували, що головні труднощі використання мови традиційної релігії пояснюються не тим, що релігія невідповідна сучасності, а тим, що не відповідна і навіть просто незрозумілою є релігійна мова [Кокс Х. Мирской град. Секуляризация и урбанизация в теологическом аспекте. – М., 1995. – С. 247].

Проте для більшості євангельських церков дані підходи стали предметом лише теоретичного богословського інтересу. На практиці ж для традиційних громад вони вважались загрозою самому їх існуванню. Авторитетний в українських церквах євангельський богослов Д. Мак-Артур у відкритості екзистенціальним та соціальним викликам сучасності бачить небезпеку. «Філософські й психологічні вчення, - пише він, - заволоділи кафедрами і церквами, наповнили їх невір'ям, визначаючи духовні проблеми небіблійними категоріями, ніби Біблія неспроможна справитися з усіма проблемами самостійно» [Мак-Артур Дж. Возвращение к объяснительной проповеди. - СПб., 2001. – С. 106].

Однак для викладачів і випускників українських духовних семінарій властиве усвідомлення неминучості внутрішніх церковних реформ і необхідності діалогу з секулярним світом. Великі реформатори були людьми свого часу, всі вчилися у гуманістів, володіли досягненнями сучасної гуманітарної науки і живо цікавилися як високим мистецтвом, так і народною культурою. У євангельських церквах постійно зростає соціальна група, яка орієнтується на такі взірці і відчуває себе частиною сучасного суспільства.

Багато прибічників діалогу з секулярним світом посилаються на приклад лідера євангельських християн початку ХХ ст. І. Проханова. «Сектант-молоканин» (так його називали у світському суспільстві) був добре знайомий з М. Прішвіним та Д. Мережковськими і часто відвідував релігійно-філософські вечори. Готовність І. Проханова, В. Марцинковського, П. Ніколаї увійти у духовну атмосферу епохи, стати спільником духовних пошуків сучасників є типовою для прогресивного євангельського християнства, як і усвідомлення того історичного факту, що Реформація ставала можливою тоді й тільки тоді, коли збігалися ритми церковного і світського життя, коли процеси у тих двох розділених сферах взаємно посилювали одне одного і резонували.

Проте зв'язок сучасності і євангельського християнства має нині інший, скоріш конфліктний характер. Критика сучасності стає одним із

головних способів проголошення християнської істини. Навпаки, узгодження християнської догматики з філософською модою часу нібито призводять до її послідовної редукції до соціального і етичного порядків: «Бог розглядається лише як поняття, з яким не пов'язується ніяка дійсність. Поставлені під сумнів всі християнські істини - творіння, спасіння, воскресіння» [Рормозер Г. Кризис либерализма.- М., 1996.- С. 229].

Раніше духовним джерелом євангельського християнина була віра у воскресіння, а нині багато протестантських церков вважають віру у воскресіння, вічне життя і вічні муки необов'язковою, бо ж ці доктрини не підтверджуються природничими науками і не узгоджуються з етикою гуманізму.

Очікувалось, що богословська критика догм дозволить модернізувати вчення і тим самим зробити його більш привабливим для суспільства, але для більшості церков логічний порядок виявляється зворотнім: наслідком втрати догматики і богословської еволюції церкви стає втрата релігією будь-якого впливу на політичні процеси, культуру, відносини церкви, держави і суспільства.

У пошуках шляхів створення нового соціально-богословського вчення євангельські церкви, як правило, відкидають досвід західного богословсько-філософського діалогу, без осмислення якого неможливі адекватні рефлексії сучасності.

Євангельський філософ Ф. Шейфер звинувачує ліберальне богослов'я у змові з безрелігійним гуманізмом, стверджуючи, що «ліберальне богослов'я» є секулярним гуманізмом, вираженим у богословських термінах. З іншого ж боку, він критикує пієтистську байдужість протестантів до долі суспільства: «Культура суспільство, держава й право перебувають у своєму нинішньому стані через те, що саме церква знехтувала своїм обов'язком бути сіллю культури - пише він. Обов'язком і правом Церкви є нині робити те, що вона зобов'язана була робити всі часи – вживати свободу, яку ми маємо, щоб бути сіллю культури» [Шейфер Ф. Християнський манифест. – Чикаго, 1988. – С. 41].

При цьому євангельські церкви парадоксальним чином поєднують стриманість до інтелектуального діалогу із суспільством з готовністю до критики й протидії його посяганню на їх свободи. Для них характерною є впевненість, що тільки незалежна позиція церкви може зупинити рух до авторитаризму і тотальну обезбоженість секулярної культури

Соціально-богословська позиція сучасних євангельських церков розвивається у форму цілісної концепції життя і діяльності християнина в суспільстві, яка не може не включати розділи соціального богослов'я і богослов'я культури Автономія церкви в суспільстві парадоксальним чином пов'язана з автономією культури, політики, економіки, й призводить до розриву віри, етики і соціального праксису. У той час, коли церква дистанціюється від суспільних процесів, секулярна культура абсолютизує себе і стверджується у протидії культуріцерковній.

Раніше християнська, сучасна європейська культура у своїй автономії від релігії і церкви осмислює себе вже як культуру секулярну. Але подібна взаємна автономія погрожує розпадом цивілізаційної цілісності, релігійно нейтральна культура (без релігійного компоненту чи впливових релігійних субкультур) не може зберігти ті цінності, які вона запозичила із християнських джерел: «Як тільки втрачається верхній, релігійно-метафізичний рівень культури (або її духовне коріння, що одне й те ж сами, бо наше коріння на небесах), як тільки «зачиняються небеса», традиційні цінності, позбавлені свого духовно-онтологічного підґрунтя, перероджуються» [Кузьміна Т.А. Секулярное сознание и судьбы культуры // Реформаторские идеи в социальном развитии России. – М., 1998. – С. 54].

І все ж у народній церкві, культурі «мовчазної більшості», християнським богословам і філософам доводиться шукати адекватні способи репрезентації ідей і концепцій. Для євангельських ортодоксів «далекий шлях через філософський чи парарелігійний дискурс небажаний» [Бонхеффер Д. О душепопечении // Бонхеффер Д. Псалтирь – библейский молитвенник. О душепопечении. – М., 2006. – С. 147]. Але при цьому інтелектуал поза Церквою – провина «культурного протестантизму». Він розглядається як митники та блудниці у Новому Завіті, тобто як грішник, який ближче до Бога, ніж релігійні люди [Там само. – С.148].

У сучасному українському євангельському протестантизмі формується інтелектуальна богословська традиція і вже є прецеденти успішного діалогу з інтелектуальною культурою суспільства. «Богослов'я повторення», відтворення традиційних підходів, що орієнтоване на «масову людину», вже не відповідає вимогам церков, в яких виникли групи освічених, творчих, активних нових віруючих, не пов'язаних генетично з досвідом минулого. Формується «богослов'я змін» - узагальнюється і систематизується богословське осмислення неписаного «кола ортодоксії» і наявні спроби співвіднести його з соціокультурними реаліями часу.

Так, в структурі ВСО ЄХБ було створено Творчу раду, яка об'єднала богословів та представників християнської інтелігенції. Її представники звертають увагу на кризові явища в житті громад, що може свідчити про нерелевантність традиції сучасному світу. «Хіба може нас задовольнити сьогоднішнє зростання церков і кількість людей, що приходять до Бога? – звучить питання у баптистському часописі. У багатьох місцях вже навіть не доводиться й говорити про зростання, скоріше про уповільнення зросту падіння. Так що ж заважає нам товаришувати з прогресом, який немислимий без змін?» [Гончаров К. Незмінний Бог закликає до змін // Євангельська нива. – 2006. - №1. – С. 22].

Формуванню прогресивної соціально-богословської позиції заважає хибне розуміння Бога (декларативне богослов'я) і практичної святості (ригористична етика). Виявляється, що консервативні реформатори (подібний оксюморон цілком умісний для опису ситуації в українському євангельському протестантизмі) «...своїм головним завданням вони

поставили охорону незмінності традицій та установ людських, які відображають зовнішню форму благочестя і випустили сам зміст Божого послання людям... У нас сьогодні також є небезпека повторити помилку книжників і фарисеїв часів Ісуса Христа» [Там само. - С. 23].

«Богослов'я соціальних змін» може сформувати оновлену соціально-богословську позицію євангельських церков і подолати протиріччя, розірваність, внутрішню дихотомію церкви і суспільства, віри і культури «Слова «Не любіть світу, ані того, що в світі» (1 Ін. 2:15) часто використовують, щоб поставити знак рівності між сучасністю та світом. Але це також не відповідає контексту. Під словом «світ» чи «світський» завжди припускається «гріх» чи «гріховний». І доказом є те, що ні Христос, ні апостоли жодного разу не виступали проти сучасності та її культури. Навпаки, Христос і Його послідовники використовували сучасну їм культуру для донесення Євангелії людям зрозумілою їм мовою» [Там само. - С. 24]. Відокремившись від сучасної культури, євангельські християни тим самим позбавляють себе можливості впливати на цей світ, втрачають здатність бути зрозумілими й актуальними для людей. Християни повинні сказати рішуче «ні!» культурі там, де починається гріх. Але, на жаль, вони часто залишають секулярній культурі ту частину життя, де християнська присутність могла б бути корисною. Тому, як вважають прибічники руху «За здорову церкву», готовність до змін, до постійного пошуку більш ефективних методів і стилів служіння створить добру атмосферу для соціалізації і культурної контекстуалізації церков.

Представники нового покоління євангельських віруючих знаходяться у постійному пошуку невліткої рівноваги між вірністю традиції і відкритістю до змін. Для багатьох з них орієнтиром є богословська позиція К. Барта: «В присутності Бога євангельське богослов'я може існувати лише у живому русі. Воно покликане знов і знов, не втрачаючи їх єдності, все ж розрізняти між старим і новим – не відкидаючи першого і не боючись другого; між вчора, сьогодні і завтра в Його єдиному бутті (Gegenwart) і дії» [Барт К. Введение в евангелическую теологию. – М., 2006. – С. 19]. Таким чином, євангельське богослов'я є богословським пошуком і критичною наукою, бо його невдоволення наявною реальністю і перманентна криза зумовлені самим предметом.

Можливості формування актуальної соціально-богословської теорії, яка б узагальнила філософські рефлексії і «богослов'я змін», базуються також на особливій ролі проповіді і вчення у протестантському церковному житті і служінні. Саме проповідь є центром богослужіння і основним його змістом.

Проповідь, як актуальне прочитання Писання, є моделлю соціального служіння Церкви, способом її присутності у суспільстві. Проповідь, як інтерпретація в завжди нових умовах, передбачає раціональне зусилля, творчий підхід, герменевтичний аналіз, колективне тлумачення. Згідно дослідження М. Корзо, найбільший ренесанс церковне вчення переживає в епоху Реформації, діячі якої актуалізували значущість проповіді як важливої

форми розповсюдження істинного Слова Божого та чиннику духовного зростання вірних. При цьому поява усної проповіді як масового явища в українській, а потім і в російській Православній Церкві було відголоском реформаторського проповідництва [Корзо М.А. Образ человека в проповеди XVII века. – М., 1999. – С. 7].

Євангельський протестантизм принципово відкритий до нових прочитань та інтерпретацій, тому що засновує свою ідентичність на євангельських істинах, стверджуючи відносний, історичний характер інтерпретаційних традицій. Церква виникає навколо Слова, вчення, Євангелія у його актуальності і простоті. Отже діалог з сучасним світом, духовні і соціальні запити сучасників дозволяють євангельській Церкві бути актуальною, запропонувавши не історичні традиції, а нові прочитання вічних істин. Саме так і розумів своє завдання деміфологізації Р. Бультман – звернутись до живих і актуальних значень Слова: «Християнське вчення – не релігійний світогляд, який можна було б обговорювати, розробляти, змінювати, але те єдине Слово, що залишається незмінним, і адресоване кожному – чи хоче він взяти на себе хрест і побачити у ньому увесь сенс життя. Церква є лише там, де віруючі збираються навколо цього слова» [Бультман Р. Иисус и Павел // Бультман Р. Избранное: Вера и понимание. Т. I-II. – М., 2004. – С. 56]. Отже, деміфологізація, богословська критика, філософсько-богословський діалог стають не тільки способом реконструкції значень, але й методом перманентної актуалізації традицій через звернення до автентичного Євангелія.

Теорія «зняття» (Aufhebung), запропонована П. Козловські [Козловски П. «Миф о модерне». - М., 2002] для опису і симптоматології постмодерну, може мати свої аналоги і в соціальному богослов'ї євангельських церков. «Зняття» історичного досвіду і неактуальних форм відкриває можливість співвіднесення вічних біблійних істин безпосередньо з сучасністю, минаючи історичні епохи і традиції.

При цьому євангельський протестантизм відрізняється загостреним почуттям історизма віри – покликанням реалізувати своє служіння в конкретно-історичних умовах, бути частиною загальної історії. Гаслом інформаційної політики Фестиваля надії (Київ, 2008) стали слова «Увійди в історію!». Євангельський богослов Ю. Мольтман закликає поєднати есхатологічну віру («зняття») і соціально-філософські науки заради впевненості у майбутньому: «Майбутнє спасіння, так само як і катастрофа, ніколи не постають перед нами як наперед визначений факт. Тому ми не повинні відноситись до нього фаталістично і просто очікувати з безтурботною впевненістю». Відтак спасіння поступово знаходить свою форму в конкретних історичних процесах, які відбуваються навколо нас [Мольтман Ю. Наука и мудрость. – М., 2005. – С. 31].

«Зняття» історії означає визнання перспективи і самоцінності сьогодення. Традиціоналізм, як і есхатологія, які позбавляли сучасність самостійного значення, вже не мають значного впливу. Есхатологія, яка

раніше була головною темою євангельської проповіді в українських євангельських церквах, сьогодні проектується на цілком конкретні події і процеси, апелюючи до відповідальності й участі християнина у суспільному житті і сучасній культурі

Отже, у протестантизмі проблематизується зв'язок традиції і сучасності і формулюється богословське завдання реформації, тобто актуалізації традиції. Досягається це через філософсько-богословський і культурно-богословський синтез, секуляризацію церкви як соціального інституту, розкриття герменевтичного потенціалу традиції.

Протестантське богослов'я запропонувало розвинути теорію секуляризації як об'єктивного історичного процесу дорослішання людини, досягнення нею повноліття. У секулярних версіях богослов'я християнство - це не стільки особливий інститут чи навіть співтовариство, скільки специфічний модус життя у суспільстві, особливе релігійне прийняття й перетворення світу в усьому різноманітті його аспектів і зв'язків.

Протестантизм виявився співзвучном глибинним інтенціям деконструктивізму і постмодерну, протиставляючи плюралізм вільних і сучасних інтерпретацій догматизму традицій-метанарацій. Соціально-богословські доктрини протестантських церков орієнтовані не на збереження традиції, а на їх контекстуалізацію і творчий розвиток, умовою чого є практика постійного перекладу мови богослужіння і священних текстів мовою сучасності. У протестантизмі заперечується сакральність мови та вводиться плюралізм мовних практик, конкуруючих у більш адекватному вираженні автентично євангельських смислів.

У євангельському протестантизмі зберігається критична позиція щодо спроб філософських і культурних форм обґрунтування й висловлювання християнського віровчення. Підходи, розроблені в протестантському богослов'ї XIX-XX ст., залишаються мало затребуваними і застосовними в українських євангельських церквах. Причина того – відсутність власної розгорнутої богословської системи, авторитет неписаної традиції євангельського братства, який спирається на особистісні й історичні аргументи більше, ніж на логічно-змістовне обґрунтування.

Дискусія про взаємоз'язок та взаємовизначення богослов'я, суспільного життя, культури, філософії, про засоби перетворення традиції, узгодження логіки церковних й громадських процесів не мала продовження в церквах. Розвиток богословської освіти, контакти з іншими європейськими протестантськими церквами і науковими центрами, ініціативи місцевих церков зі створення спеціальних богословських комісій (творча рада, комітет із виробленні стратегії і бачення, богословські клуби) сприяють входженню в проблемне поле сучасних соціально-богословських дискусій, їх системному осмисленню у широкому культурному контексті, формуванню власної принципової соціально-культурно-богословської позиції.

Інституалізація протестантизму як соціальної системи, складання специфічного укладу церковного життя і консервативної богословської

доктрини сприяли поширенню «слабкої» версії формулювання фундаментальних загальнопротестантських принципів. У ситуації тотальної секуляризації і кризи історичного християнства (зокрема і протестантизму, наскільки він належить історії та традиції, тобто його культурно-історичних форм) перед протестантськими євангельськими церквами виникає завдання перевизначення стосовно парадигмальних принципів Реформації, що може знайти відображення у реформуванні богослов'я та соціальної структури протестантського співтовариства.

Таким чином, позиціонування протестантських церков як євангельських, а не традиційних, тобто висхідних до раннього християнства і щоразу наново і творчо виражаючих його універсальний (для всіх конфесій) автентичний зміст в національній культурі і сучасною мовою, вимагає соціально-богословського обґрунтування у вигляді розгорнутої інтерпретаційної системи (частиною якої будуть і філософські, культурологічні, соціологічні ремінісценції). Український євангельський протестантизм, що виник у народному середовищі й отримав широку громадську підтримку, сьогодні перебуває у процесі нової соціально-богословської ідентифікації, яка передбачає актуалізацію традиції, її богословське оформлення, культурно-богословський творчий синтез, адекватне вираження соціальної позиції з урахуванням інтересів всіх груп, культур позицій, наявних в українському соціумі.

Р. Сітарчук (м. Полтава)

ПОЛІТИКО-ПРАВОВИЙ АСПЕКТ ВІДНОСИН САМОДЕРЖАВСТВА ТА АДВЕНТИСТІВ У КОНТЕКСТІ ЗАГАЛЬНОГО ПРОТЕСТАНТСЬКОГО РУХУ В ДРУГІЙ ПОЛОВИНІ ХІХ – ПЕРШИХ РОКАХ ХХ СТОЛІТЬ

Тема дослідження є складовою сучасних наукових розвідок, які вивчають роль Церкви Адвентистів Сьомого Дня в побудові нашого поліконфесійного суспільства. Зокрема, важливим є питанням визначення місця і ролі Церкви адвентистів у суспільстві і державі. Проте розв'язати його сьогодні можливо, тільки підсумувавши накопичений досвід у цій сфері за весь період історії адвентизму в Україні. Проблема державно-конфесійних відносин має важливе значення, але їй не надавалося достатнього значення в плані теоретичних досліджень, що інколи призводить до грубих помилок при побудові цих стосунків, що не йде на користь суспільству. Таким чином, для нас цікавим є досвід зародження відносин між державою і конфесією адвентистів на українських землях, які входили до складу Російської імперії, оскільки саме тоді розпочалося становлення Церкви Адвентистів на вітчизняних теренах.

Законодавча політика російського царату щодо пізніх протестантських громад уже розглядалася в спеціальній науковій літературі. Із авторів минулого згадаємо книги В. Бонч-Бруевича [Бонч-Бруевич В.Д. Материалы к истории и изучению русского сектантства и раскола.- М., 1908; а також: Бонч-Бруевич В.Д. Из сборника «Среди сектантов».- М., 1922 / Электронная Христианская Библиотека. История Евангельского движения в Евразии. Материалы и документы. Выпуск 5.0.- Одесса, 2006.- 1 электрон. диск (CD-ROM): цв.; 12 см.- Системные требования: Windows 98/2000XP. Acrobat Reader, версия 6.0 и выше]. У них здійснено ґрунтовний огляд законодавства стосовно баптистів і штундистів до 1904 року, а також наводяться численні факти застосування російського законодавства щодо сектантів, факти утисків щодо них.

Із вітчизняних істориків дослідженням окремих аспектів взаємовідносин держави і протестантів у зазначений період займалися кілька авторів. Назвемо, перш за все, О.В. Безносову, котра вивчала пізнє протестантство Півдня України [Безносова О.В. Позднее протестантское сектантство Юга Украины (1850-1905): Диссерт. на соиск. учен. степени к. и. н.: 07.00.01 / Днепропетровский государственный университет.- Днепропетровск, 1997.- 257 с.]. Проте її дисертація стосувалася переважно євангельсько-баптистського руху, а громадам адвентистів приділено в ній зовсім мало матеріалу. До того ж, царське законодавство щодо протестантів (або євангелістів) висвітлене автором лише в загальних рисах, без заглиблення в з'ясування його причин.

Російське імперське законодавство щодо протестантів частково аналізується і в колективній праці «История евангельско-баптистского движения в Украине» [История евангельско-баптистского движения в Украине. Материалы и документы / Сост. С.И. Головащенко.- Одесса, 1998.- 277 с.]. Зокрема в зазначеному збірнику вміщено «Законы о раскольниках и сектантах», що були видані у 1903 році і призначалися для таємного, службового користування.

Найбільш ґрунтовним дослідженням з теми є праця Ю.Є. Решетнікова [Решетников Ю.Е. Церковно-государственные отношения между Российским правительством и евангельско-баптистским братством на Украине во второй половине XIX-начале XX вв. / Электронная Христианская Библиотека. Евангельское движения в Евразии. Материалы и документы. Выпуск 1.1.- Одесса, 2002.- 1 электрон. диск (CD-ROM): цв.; 12 см.- Системные требования: Windows 98/2000XP. MS Internet Explorer, версия 5.0 и выше.]. Автор детально аналізує праці істориків на межі XIX-XX століть, які дають багатий і предметний матеріал з теми. При цьому Юрію Євгенійовичу, на наш погляд, удалося його всебічно опрацювати та чітко й послідовно подати. Окремі дані його дослідження були відображені в нашій статті.

У той же час значна частина змісту нашої публікації написана на основі архівів, зокрема Центрального державного історичного архіву

України, Державного архіву в Автономній республіці Крим, обласних державних архівів та Архіву Євро-Азійського відділення Генеральної Конференції Церкви Адвентистів Сьомого Дня (м. Москви).

Метою статті є розгляд правових взаємовідносин між владою Російської імперії й адвентистами (пізніми протестантами) на Україні у другій половині XIX — на початку XX століть. При цьому зауважуємо, що оскільки адвентисти у зазначений період здійснювали перші кроки до формування власної організаційної структури і були порівняно мало відомі самодержавству, то офіційне законодавство спрямовувалося передусім на вже знайомі на той час євангельські конфесії й течії, зокрема, баптистські, штундистські, а також — на загально вживану назву щодо іновірців — «сектантів». Отже, законодавства, котре б стосувалося безпосередньо адвентистів, де-юре не існувало, втім викладені нижче правові документи щодо протестантів (євангелістів) мали пряме відношення до адвентистів, адже впливали на еволюцію їх організації аж до офіційного їх визнання у 1906 році. Тому ми розглядаємо відносини влади з адвентистами в розрізі політико-правових відносин самодержавства та протестантського руху взагалі. Хоча в статті йдеться про уряд самодержавства, водночас дослідження державно-адвентистських відносин включає, перш за все, розгляд відносин протестантських організацій безпосередньо з його представницькими органами та адміністрацією на місцях, які впроваджували правові норми безпосередньо.

Своє завдання ми вбачали в аналізі документів влади, що визначали політико-правовий статус протестантів загалом і адвентистів зокрема на українських землях у складі Російської імперії у досліджуваній період. Хронологічні рамки роботи охоплюють період з появи в Російській імперії перших правових актів, які стосувалися російсько-українських євангелістів, і до 1905 року, коли була проголошена свобода віросповідань.

Імперське законодавство розділяло віросповідання на терпимі й нетерпимі, належність до яких уже була підставою для переслідувань за законом. До особливо шкідливих течій відносилося й так зване «раціоналістичне сектантство» (наприклад, молокани, духобори, штунди), а після прийняття закону 1883 року залишилося лише «містичне сектантство» (хлисти, скопці та інші). Хоча до середини XIX століття головні заходи боротьби проти активних проповідників «сектантства» (позбавлення їх певних прав і переваг з наступною висилкою до Кавказу і Сибіру) застосовувалися достатньо рідко, оскільки у той період йому не був притаманний прозелітизм, на якому згодом особливо наголошуватимуть опоненти євангелістів.

Крім того слід наголосити, що навіть у 70-ті роки XIX століття так звані руські євангелісти або штундисти (як їх іменувала влада) були ще маловідомі для того, щоб застосовувати проти них каральний апарат. Проте, за висловом Таврійського губернатора, «з часом, коли вони стали глибше проникати в масу простого народу, прихильники їх стали виявляти значне

устремління й відкрито пропагувати своє віровчення, намагаючись повернути до себе православних...» [Державного архіву в Автономній республіці Крим (далі: ДААРК).- Ф.27.- Оп.1.- Спр.463.- Арк.42].

Непевність становища нового євангельського руху в Російській державі поглиблювалася не лише неможливістю його кваліфікування офіційною владою, але й пов'язаною з цим відсутністю законодавства. Фактично до 1879 року, коли було прийнято закон щодо баптистів, пізні протестанти мали неозначений правовий статус. Закони, які його б регулювали, були відсутні. Тому виявлялася деяка невизначеність державних органів у ставленні до євангелістів. Їх утискала переважно місцева православна місія і поліція. Євангельські віруючі неодноразово намагалися легалізувати своє становище, але на перепоні цьому стояло їх етнічне походження, адже українці й росіяни могли бути тільки православними. Крім того, всі акти громадянського стану (народження, шлюбу, запису дітей, поховання та інші) здійснювала Православна церква, вихід з якої означав незаконність названих актів для протестантів, за що вони автоматично зазнавали переслідувань.

Намагання нормалізувати відносини між державою і частиною так званих «шкідливих» релігійних течій, наприклад, з розкольниками, було здійснене у 60-ті роки ХІХ століття, що було викликано певною лібералізацією суспільного життя під час реформ 60-70-х років. Так як російський уряд дотримувався політики невтручання у внутрішні справи «іноземних християн», що мешкали в імперії, якщо вони не зачіпали інтереси православної церкви, то саме німецькі баптисти першими добилися свого офіційного визнання. Державна Рада на засіданні Департаменту Законів та на Загальних Зборах, розглянувши 12 березня 1879 року представлення Міністерства внутрішніх справ про духовні справи баптистів, ухвалила: доповнити зведення законів такими пунктами: «а) баптисти безперешкодно сповідують своє віровчення й виконують обрядовість за існуючими в них звичаями; громадські богослужіння вони відправляють в облаштованих або відведених їм для цього, з дозволу губернатора, будинках; б) вибрані баптистами духовні наставники можуть здійснювати обряди тільки після затвердження їх у цьому званні губернатором; іноземні духовні наставники зобов'язані скласти присягу на вірність службі на час перебування в Росії; в) метричні записи шлюбів, народжень і смертей ведуться місцевою цивільною владою» [История ЕБД...- С. 196]. Німці-баптисти отримали право ведення метричних книг у серпні 1879 року, а Сенатським указом від 12 листопада 1879 року було встановлені їх форми [Архів Євро-Азійського відділення Генеральної Конференції Церкви Адвентистів Сьомого Дня (м. Москва) (далі: АДАСД).- Спр.1.- Арк.60].

Закон 1879 року поширювався тільки на іноземців та осіб, які перейшли в баптизм із неправославних християнських сповідань. Практика застосування цього закону не була однозначною. Спочатку, коли прохання про легалізацію з боку так званих руських громад євангелістів були не

масовими, влада дозволяла їм це робити. Проте, згодом, місцева адміністрація оговталася й припинила задовольняти клопотання про діяльність протестантів, їх молитовні зібрання закривалися, вже узаконені записами в метричних книгах їх шлюби і народження дітей не визнавалися легітимними.

На початку 80-х років XIX століття еволюція законодавства щодо «сектантства» знайшла своє продовження у роботі сенаторської ревізії, котра була призначена для вивчення питання віротерпимості на місцях. Результатом її діяльності стало «высочайшее утверждение» імператором 3 березня 1883 року думки Державної Ради про дарування розкольникам деяких громадянських і духовних прав. Названий закон поширювався на «розкольників усіх сект, за винятком скопців», тобто й на «сектантів». Їм дозволялося проведення молитовних зібрань за умови не порушення «загальних правил благочинства і громадського порядку». За відсутності молитовних будинків надавалося право, після отримання дозволу міністра внутрішніх справ, пристосовувати для моління існуючі будівлі. В той же час, стаття 10 закону передбачала для наставників, упорядників та інших осіб, які виконували духовні треби, відповідальність за «розповсюдження своїх переконань серед православних або інші злочинні діяння». Стаття 11 забороняла послідовникам розколу публічне його пропагування. При цьому чітко не зазначалося, що малося на увазі. Така невизначеність у формулюванні підстав для відповідальності відкривала широкий простір для адміністративного призову та ставила реалізацію деяких положень закону в залежність від вердикту виконавчої влади, зокрема міністра внутрішніх справ.

Незважаючи на видання закону 1883 року, руські протестанти, зокрема баптисти, продовжували відстоювати своє право на релігійну свободу, котру надавав закон 1879 року, і з такими вимогами зверталися до центральної влади. Тому було впроваджено, за нашими даними, перший загальний облік «сектантства» в імперії [ДААРК.- Ф.27.- Оп.1.- Спр.8859.- Арк.3]. Ймовірно, що отримані результати глибоко вразили губернське керівництво, оскільки показали реальний стан зростання кількості і впливу так званої штунди на підлеглих територіях. У цьому можновладці побачили загрозу домінуванню не лише Православної церкви, але й самодержавства. На хвилі таких настроїв у 1894 році до Міністерства внутрішніх справ звернувся генерал-губернатор Київської, Подільської і Волинської губерній. Наведемо витяг з його листа: «...молитовні зібрання сектантів, не лише сприяють їх утвердженню, але й слугують найзручнішим способом розповсюдження лжевчення штунди серед православних. Вважаю за необхідне оголосити секту штунди особливо шкідливою й заборонити її громадські молитовні зібрання» [ЦДІА України.- Ф.315.- Оп.4.- Спр.24.- Арк.119].

У 1894 році Комітет Міністрів, обговоривши представлені міністром внутрішніх справ пояснення щодо пропозицій Київського, Подільського і Волинського генерал-губернатора про боротьбу зі штундою, схвалив, що: а) у

законі від 1883 року секти не розмежовані на більш і менш шкідливі, у зв'язку з цим послідовники штунди, визнаної особливо небезпечною, можуть розраховувати на ті права й пільги, котрі надані розкольникам, саме ж переслідування їх на підставі зазначеного закону представляється надто важким; б) молитовні зібрання штундистів, сіючи смуту серед місцевих приходів, не лише не сприяють утвердженню цих сектантів у їх релігійних переконаннях, але й слугують найзручнішим способом розповсюдження лжевчення штунди з-поміж православних; в) хоча прийнятими останнім часом Київським, Подільським і Волинським генерал-губернатором особливі заходи щодо заборони молитовних зібрань штунди й мали певні успіхи, все ж слід враховувати, що ці заборони надані виключно цьому представнику влади (генерал-лейтенанту графу Ігнатієву), як головному охоронцю краю, державного порядку в ньому і громадського спокою [Законы о раскольниках и сектантах».- М., 1903.- С.161-162].

У зв'язку з вище зазначеним, Комітет Міністрів вирішив, за згоди обер-прокурора, оголосити секту штунди особливо шкідливою із заборонаю її представникам громадських молитовних зібрань. Це рішення було схвалене імператором 4 липня. Таким чином, одними з найголовніших державних актів, що визначали наприкінці ХІХ — на початку ХХ століть офіційну позицію щодо віруючих-протестантів, були «Положение Комитета Министров» від 4 липня 1894 року і циркуляр Міністерства внутрішніх справ від 3 вересня 1894 року «О признании штунды особо вредной сектой и о воспрещении собраний штунды». Циркуляр визнавав штунду найбільш шкідливою не тільки в релігійному сенсі, але й у політичному відношенні, оскільки її представники начебто заперечували церковні обряди, таїнства, не визнавали влади, присяги і військової служби, проповідували соціалістичні принципи (загальної рівності, розділу майна тощо) [ДА АРК.- Ф.118.- Оп.1.- Спр.2850.- Арк.43].

Ці документи підсумували десятилітню боротьбу з новою релігійною течією і водночас прямо констатували неспроможність офіційної церкви і місцевої влади ненасильницьким шляхом обмежити розповсюдження штунди. До того ж сам факт єднання устремлінь влади і церкви виявлявся в тому, що ініціатива появи зазначених документів надходила як від державних репресивних органів (Міністерства внутрішніх прав), так і від вищої церковної влади (обер-прокурора Св. Синоду).

Утім, недосконалість імперського законодавства взагалі і вище названих актів зокрема на практиці створювала численні прецеденти щодо його недотримання. Перераховані в циркулярі 1894 року нечіткі ознаки «штундизму» нерідко унеможлилювали застосування покарань щодо його adeptів і згодом призвели до судових виправдань так званих штундистів, оскільки довести належність тієї чи іншої громади до цього віровчення було фактично неможливо, а Урядовий Сенат нерідко вказував на невідповідність застосовуваних судовими інстанціями звинувачень. Допомогти судам кваліфікувати віросповідну належність звинувачених повинна була так звана

«сектознавча експертиза», яка впроваджувалася з 1899 року. В ролі експертів на судові засідання запрошувалися православні священники-місіонери, котрі завідомо були зацікавлені у вирішенні проблеми не на користь протестантів.

Не забарилися з внесенням своєї частки в «наведення порядку в релігійній сфері» й «міністри-законотворці». Зокрема, 3 квітня 1900 року видав циркуляр за №10682 міністр юстиції, в якому чітко зазначалося, що послідовники руської секти штунди незаконно присвоїли собі назву баптистів. Переконати в цьому вони начебто не зможуть, «по-перше тому, що вони не є німцями, а по-друге тому, що вони не можуть довести тотожність свого віровчення із вченням баптистів» [Державний архів Харківської області (далі: ДАХО).- Ф.3.- Оп.283.- Спр.398.- Арк.8-9; История ЕБД...- С. 170]. Крім того, в документі зазначалося, що кримінальному покаранню підлягають учасники такого зібрання, котре проводилося з притаманною для штундизму обрядовістю. Перераховувалися й інші заборони щодо штундистів, котрі можна було застосувати до будь-яких «сектантських» віровчень, котрі не мали нічого спільного з тими ж баптистами і ніколи не ототожнювало себе з ними. Тобто циркуляр міністра юстиції, свідомо чи ні, але спрямовувався на боротьбу зі всіма т.зв. «сектантськими» течіями.

Утім, віруючі протестантського спрямування знайшли способи боротьби й з новими обмеженнями свободи віросповідання. Оскільки їм заборонили ототожнювати себе з баптистами, вони стали йменуватися «християнами євангельського сповідання, котрі визнають водне хрещення за вірою» [ЦДІА України.- Ф.127.- Оп.1005.- Спр.195.- Арк.2-3]. В такий спосіб вони вигравали час, який використовували для плідної діяльності, в тому числі і для кількісного зростання.

Ми не виключаємо, що до ім'я «християн євангельського сповідання» могли уподібнитися й адвентисти, адже останні з'явилися на українських землях ще наприкінці 70-х років XIX століття. Центральна ж влада чи не вперше була стурбована їх рухом лише у середині 90-х років (про це йшлося у звіті обер-прокурора за 1895 рік). Ймовірно це зумовлювалося, їх незначною кількістю, а також новизною вчення, яке ще не було відоме для широкого загалу, а тому ще не було «на слуху». Ми припускаємо, що однією з причин неквапливості легалізації адвентистами своїх громад могло бути намагання скористатися тою свободою віросповідання, якою володіли баптисти. Така ймовірність зростає ще більше, коли пригадаємо, що перші громади адвентистів нерідко формувалися саме з числа німців-баптистів.

Однак, незважаючи на незначну чисельність адвентистів, влада все ж обмежила їх діяльність. Головне управління у справах друку Міністерства внутрішніх справ 7 лютого 1896 року надіслало цензурним комітетам циркуляр, у якому зазначалося, що «секта адвентистів, яка виникла в Західній Європі, набула послідовників у Росії і пропагує своє вчення через видання газет, журналів та окремих творів». Зважаючи на те, що доктрини означеної секти були «визнані православним духовним відомством дуже шкідливим», Головне управління у справах друку пропонувало комітетам цензури та

окремим цензорам з іноземної цензури «ставитися з особливою обережністю» до видань адвентистів і вимагало «безумовної заборони їх реалізації в Росії» [ЦДІА України.- Ф.294.- Оп.1.- Спр.267.- Арк.35, 40].

Достатньо вкоріненим засобом протидії «штунді» була фізична розправа. Насилля й погроми здійснювалися при очевидному невтручанні з боку місцевої влади, в тому числі й поліції. Причому місцеві суди, як правило, стояли на боці ревнителів православ'я. Водночас, заради справедливості слід відзначити, що релігійна нетерпимість в народі не була повсюдною. Часто євангельські віруючі користувалися авторитетом і повагою своїх православних мешканців. Однак піддатливість, з якою інколи православна маса схилилася до насилля (деколи було достатньо агітації православного священика чи побутового інциденту), свідчила про складний фон міжконфесійних стосунків.

Маємо приклади утисків щодо адвентистів, щоправда, тих, хто мешкав за межами України, утім, припускаємо, що такі факти мали місце й на нашій землі. Так, у 1904 році Я. Юріксон, адвентист з Прибалтики був визнаний винним у тому, що, незважаючи на неодноразові заборони поліції, він, не маючи належного дозволу місцевої консисторії, влаштував у своїй квартирі молитовні зібрання адвентистів. Вислухавши висновки обер-прокурора, Сенат визнав, що «висунуті поліцією вимоги щодо Я. Юріксона не були законними, оскільки не належали до компетенції поліції, яка не мала права закривати зібрання адвентистів навіть у тому випадку, якби їх учення... шкодило євангельсько-лютеранському сповіданню» [АД АСД.- Спр.1.- Арк.23]. Тому справа проти названого адвентиста була припинена.

Улюбленими заходами впливу на євангельський рух були висилки та виправні роботи. Водночас зауважимо, що інколи сенс застосування владою такого засобу впливу як висилка не піддавався поясненню. Якщо депортацію євангелістів в якомога віддалені місцевості, наприклад, в Закавказзя, можна вважати доцільною, хоча й загально відомо, що там вони продовжували сповідувати своє віровчення, перетворивши край фактично на «сектантський», то як пояснити висилку протестантів з однією української губернії в іншу, сусідню. Так, упродовж 1889 року з трьох селищ Волинської губернії було переселено на помешкання в Херсонську та інші губернії 19 штундистів [ЦДІА України.- Ф.442.- Оп.543.- Спр.331.- Арк.10]. Відтак в такий спосіб місцевих штундистів підсилили братами-сусідами.

Незважаючи на активізацію заходів, спрямованих на боротьбу з інакодумством у кінці XIX століття, протестантизм, у тому числі й рух адвентистів, продовжували поширюватися в Росії, несучи «свіжий подих» у російсько-український релігійний простір. У звітах губернаторів та обер-прокурора постійно фігурувала інформація про зростання кількості штунди практично в усіх регіонах тодішніх українських земель. Так у 90-і роки XIX ст. в Київській губернії кількість штундистів щорічно зростала в середньому на 500 віруючих [ЦДІА України.- Ф.442.- Оп.543.- Спр.297.- Арк.9; Оп.622.- Спр.344.- Арк.3; Оп.623.- Спр.364.- Арк.3].

У 1899 році обер-прокурор К.П. Победоносцев зазначав, що «в деяких селах Катеринославської єпархії штунда не виявляє жодних ознак послаблення своєї діяльності, перебуває в стані високої напруги своїх релігійних інтересів, представляючи тісно згуртовану релігійну громаду, що мало піддається впливам православної місії» [Всепопданнейший отчет обер-прокурора К. Победоносцева по православному исповеданию за 1899 год.- Санкт-Петербург: Синодальная типография, 1902.- С.122.]. Про подібність становища говорилося й у Харківській губернії [ДАХО.- Ф.3.- Оп.283.- Спр.259.- Арк.2].

Важливими є й інші свідчення голови Св. Синоду, котрий говорив про наявність у штундизму ознак «надзвичайного прозелітизму» та «хитро організованої місії з точним розподілом районів її діяльності, з визначеним розподілом жалування місіонерам тощо» [Всепопданнейший отчет обер-прокурора К. Победоносцева по православному исповеданию за 1899 год.- С.121]. Ці визнання констатували факт наявності в «сектантства» структурної організації. Формувалася вона й у адвентистів, котрі провели наприкінці XIX століття перші свої з'їзди.

Отже, наприкінці XIX століття стало зрозуміло, що «сектантство», незважаючи на утиски з боку влади, не тільки не втратило своєї активності, але й зростало кількісно. Не завадив цьому й урядовий циркуляр 1900 року, котрий не змінив обраного самодержавством курсу на обмеження свободи віросповідання євангелістів. Утім для влади це не змінило ситуацію на краще. Й на початку XX століття маємо також чимало свідчень про продовження активізації діяльності протестантських течій. Більше того, в адвентистів виникають руські громади, котрі провели свій перший об'єднуючий з'їзд.

За таких умов, на хвилі зростання революційних настроїв серед населення, щоб не втратити законодавчу ініціативу, уряд видає щодо «сектантів» черговий указ, який фактично скасовував постанови 90-х років XIX ст. і повернув релігійне правове коло до дії закону 1883 року. Згідно з новим маніфестом від 26 лютого 1903 року «закріплювалося неухильне виконання владою, що відає справами віри, заповітів віротерпимості, накреслених в головних законах Російської імперії, які визнають Православну церкву першою і домінуючою, водночас надають усім підданам інославною та іновірним сповідань вільне відправлення їх віри і богослужіння за їхніми обрядами» [История ЕБД...- С. 205].

Але цей правовий акт лише ненадовго стабілізував становище на релігійному просторі. Зберігаючи вади законодавства щодо «штундистів» XIX століття, він уже застарів, оскільки якісно й кількісно змінилося саме «сектантство». Тому 12 грудня 1904 року Сенат не видає височайший указ, в якому наказувалося «...переглянути права розкольників, а рівно й осіб, які належать до інославною сповідань і вжити адміністративних заходів до усунення в релігійному побуті всіляких, не встановлених законом (мається на увазі 1903 року — Р.С.) утисків» [История ЕБД...- С. 205]. Однак, як те показав час, половинчасті поступки та косметична модернізація релігійного

законодавства не задовольняла громадськість, вона вимагала повної релігійної свободи, яку віруючі врешті-решт й отримали у 1905 році, в ході першої революції в Російській імперії.

Зрештою підведемо підсумки всього вище сказаного. Еволюція законодавства щодо протестантів, в тому числі й адвентистів, пройшла кілька етапів. Фактично до кінця 70-х років XIX століття пізні протестанти мали неозначений правовий статус. Євангельські віруючі неодноразово намагалися легалізувати своє становище, втім, на перепоні цьому стояло їх етнічне походження, адже українці й росіяни могли бути тільки православними. Першою протестантською конфесією, яка в 1879 році отримала статус легального віросповідання, був німецький баптизм. Наступним правовим актом, який, хоч і з застереженнями, але дозволив діяльність фактично всіх «сектантських» течій, став закон від 1883 року.

Щодо протестантів найбільш одіозними у правовому колі досліджуваного періоду були указ і циркуляр 1894 року, які визнавали «штунду» найбільш шкідливою не тільки в релігійному, але й у політичному сенсі. Ці документи підсумували десятилітню боротьбу з новою релігійною течією і водночас прямо констатували неспроможність офіційної церкви і місцевої влади ненасильницьким шляхом обмежити розповсюдження штунди. Тому на початку XX століття, у 1903 і 1904 роках влада видає нові закони, які відновлювали права «сектантства», даровані йому у 1883 році. Втім свобода віросповідань буде проголошена лише у 1905 році.

*І.Кравченко** (м. Київ)

ПРАКТИКА ВИБОРІВ ТА ВИСВЯЧЕННЯ ВИЩОГО КЛІРУ В СЕРЕДНЬОВІЧНІЙ ІСЛАНДІЇ

Посада єпископа у середньовічній Європі була важливою не тільки у релігійному, а й у політичному та культурному відношеннях. Вищі клірики часто виконували функції світської влади у своєму місті та діоцезі. У європейській канонічній практиці раннього середньовіччя розвинулася система, де вибори та висвячення у єпископський сан стали невід'ємним та вирішальним елементом служіння. Духовне служіння, таким чином, вважалося виборним та священним. У 60-х роках XII ст. вже зріла концепція *confirmatio* вказувала, що посадові повноваження кожного єпископа-обранця беруть початок саме у його висвяченні [Benson R. L. The bishop-elect: a study in medieval ecclesiastical office. – Princeton, 1968. – P. 374]. До висвячення вели єпископальні вибори, які, за звичаєвим правом, можна було проводити низкою методів: *electio quasi per inspirationem*, *electio per compromissum* та

* Кравченко І.О. – аспірантка Київського національного університету імені Тараса Шевченка.

іншими. Перший з названих потребував одностайність, яка, природно, було досить рідкісним явищем. Другий також практикувався, але спричиняв численні суперечності. Справа в тому, що виборцями кандидатів були члени кафедральної капели, тому обрати єпископа, коли частина капели підтримувала одного з претендентів, друга його опонента, і ніхто не хотів відступати, було досить складно. Ситуація ускладнювалась ще й тим, що канонічне право не містило простих шляхів для розв'язання такої проблеми. Вважається, що обрання кандидата за принципом більшості склалося за традицією, яка не мала підґрунтя в дійсному законодавстві. Принцип кількісної більшості не був прийнятий середньовічною церквою [Barraclough G. *The Making of a Bishop in the Middle Ages* // *Catholic Historical Review*. – 1934. – № 19. – Р. 276–7].

Інституалізація церковних інститутів Скандинавських країн проходила пізніше за країни континентальної Європи та Британських островів, і, поряд із запозиченнями з більш розвинутих систем, мала свою специфіку. В даній роботі буде розглянуто практику єпископальних виборів та висвячення в єпископський сан на теренах середньовічної Ісландії. Перш за все, слід встановити чи склалася в Ісландії власна модель. Одним з важливих завдань даної роботи є з'ясувати ставлення суспільства, а точніше, його еліти до єпископальних виборів. Адже відносини між світською та церковною владою є одним з визначних чинників політичного життя країни. Чи були вибори вагомою політичною подією у житті острову? Висвячення передбачало візитаційну поїздку єпископа до центру архієпископства. Такі поїздки є свідченням соціокультурних та політичних впливів на Ісландію з боку інших країн – центрів архідіоцезів, до яких входили ісландські єпископства. Вивчення цих контактів дасть можливість глибше зрозуміти характер та розвиток ісландського християнства. В цьому плані найстаршим твором, який згадує про вибори єпископів, є „Книга про ісландців” (“*Íslendingabók*”, 1133 р.) [*Íslendingabók, Landnámabók. Íslensk fornrit I*. Ed. Jakob Benediktsson. – Reykjavík, 1968], написана істориком Арі Торгільсоном Мудрим (1067/68–1148). Проте, в якості інформантів про вибори та висвячення вищих кліриків найпродуктивніше використовувати т.зв. “Саги про єпископів” (“*Biskupa sögur*”), а саме: „Гунгрваку” (“*Hungrvaka*”, укр. „Те, що збуджує апетит”. Далі буде у транслітерації) [*Hungrvaka. Biskupa sögur II*. Ed. Jónas Kristjánsson. – Reykjavík, 2000], записану між 1206–1211 роками, „Сагу про святого Йона” (“*Jóns saga helga*”, далі буде: Jsh) [*Saga of bishop Jón of Hólar/Medieval hagiography: an anthology*. Ed. Head Th. Trans. Cormack M. – New York, 2001], створену кліриком з монастиря Тінгейрар (ісл. *Pingeyrar*, укр. Вічеві Піски) – Гуннлаугом Лейвссоном (пом. 1218/19 р.) та „Сагу про Торлака А” (“*Þorláks saga A*”, далі буде: Þs A) [*Þorláks saga A/Biskupa sögur II*. Ed. Jónas Kristjánsson. – Reykjavík, 2000]. Деяку інформацію вміщає „Сага про Торгільса та Гавліді” (“*Þorgils saga ok Hafliða*”, далі буде: ÞsH) [*Þorgils saga ok Hafliða/Sturlunga saga II*. Trans. McGrew J. H., Thomas R. G. – New York, 1970] з компіляції „Сага про Стурлунгів” (“*Sturlunga saga*”, початок

XIV ст.). Висока ступінь достовірності повідомлень як “Саг про єпископів”, так і „Саги про Стурлунгів” визнається більшістю дослідників середньовічної Скандинавії. Документи з „Ісландського дипломатаріуму” (“Diplomatarium Islandicum”, далі буде: DI) [Diplomatarium Islandicum, Íslenzkt forbréfasafn I. – Copenhagen, Reykjavík, 1857–76] та „Реєстру Норвегії” (“Regesta Norvegica”, далі буде: RegN) [Regesta Norvegica, I. 822–1263. Ed. E. Gunnes. –Oslo, 1989] доповнюють та уточнюють дані основних джерел.

Аналіз буде зосереджено на середині XI – початку XIII ст., тобто на періоді від заснування першого єпископства в Ісландії – і до смерті єпископа Паля Йонссона. Єпископство Паля стояло на межі періоду громадянських воєн в Ісландії, т.зв. “віку Стурлунгів” (ісл. *Sturlunga öld*), який закінчився втратою Ісландії своєї незалежності. Слід сказати декілька слів про адміністративне підпорядкування ісландської церкви. Вона впродовж свого існування була складовою частиною трьох архієпископств. В період з 1056 року по 1104 рік єпископство у Скаульгольті (ісл. *Skálholt*, укр. Палатний Пагорб) входило до складу Гамбург-Бременського архієпископства. У 1104 році, із заснуванням окремого архієпископства у датському Лунді, ісландські Скаульгольтське та новозасноване єпископство у Голарі (ісл. *Hólar*, укр. Пагорки) перейшли до нього в адміністративне підпорядкування. Норвезький архієпископ з центром у Нідаросі відділився від Лунду у 1152/53 році, і Ісландія разом з низкою інших земель стали частиною новоствореної провінції.

У світовій історіографії вибори та візитація єпископів не розглядалися досі як окрема тема. Існують окремі згадки в складі загальних робіт [Vésteinsson O. *The Christianization of Iceland: Priests, Power and Social Change 1000–1300*. –London, 1996. Jóhannesson J. *A history of the old Icelandic commonwealth: íslendinga saga*. –Winnipeg, 1974]. На важливість візитаційних поїздок звертає увагу П. Футе, проте його дослідження обмежується серединою XI – серединою XII ст. [Foote P. *Aachen, Lund, Hólar // Foote P. Aurvandilstá: Norse studies. The Viking Collection 2*. –Odense, 1984. P. 101–20].

Почнемо розгляд з єпископальних виборів у Скаульгольтському та Голарському діоцезах в часи їх підпорядкування Гамбург-Бременському архієпископству. Про причини та механізм обрання першого єпископа Скаульгольту – Іслейва відомо мало. Автор „Гунгрваки” слідує агіографічному взірцю та лаконічно повідомляє: “Коли Іслейву було п’ятдесят років ..., його попросили поїхати закордон та бути обраним на єпископа всього народу Ісландії” [гл. 2]. У тій ж главі, як пояснення такого вибору, автор розташовує і характеристику Іслейва, який мав “приємну зовнішність, прихильність інших, був чесним, щедрим”. Ще більш скупим в розповіді про початок служіння Іслейва є Арі Мудрий. У своїй „Книзі про ісландців” він всього лише повідомляє, що „Іслейв був висвячений, коли йому було п’ятдесят років” [гл. 9]. Про вибори наступного єпископа відомо не більше. Син і спадкоємець Іслейва, Гіцур, був закордоном, коли його батько помер і “тевдинги попросили священника Гуторма їхати за кордон для

висвячення” [„Гунгрвака”, 4]. Одначе, ще до від’їзду Гуторма повернувся Гіцур. Коли він прибув на зібрання, гевдинги визнали його єпископом-обранцем. На півночі країни, у Холарі, вибори першого єпископа сталися за вказівкою південних еклезіастів. За „Сагою про святого Йона”: “Люди з Півночі зажадали від єпископа Гіцура встановити єпископство у Північній Чверті (одиниця територіального поділу Ісландії. – І. К.), тому що... їхня Чверть була найбільшою за населенням та розмірами, а тому мала найвищу потребу у відвідуванні єпископа” [гл. 7]. За проханням жителів півночі Гіцур назвав найбільш визначного кандидата – Йона Егмундссона (1106–21). Характерною рисою усіх трьох повідомлень є зображення претендента на главу діоцеза як єдиного можливого. Крім того, вона поєднується з досить розповсюдженим в агіографічній традиції мотивом, а саме, із звертанням мирян до єпископа з проханням завітати і стати начолі общини. „Гунгрвака”, „Книга про ісландців” та „Сага про святого Йона” є творами „офіційної” історії ісландських єпископств, які протягом майже всього періоду Співдружності (930–1262/4) очолювалися або контролювалися родиною Гаукделірів (ісл. *Haukdælir*, укр. Люди з Яструбиного Долу). В другій половині XI ст. цей рід очолювали гевдинги Іслейв Гіцурарсон та Гіцур Іслейвссон, які і стали першими церковними ієрархами країни. Зобразити їх як впливових, шанованих і визнаних всією спільнотою пастирів є спільною метою вищезгаданих текстів. І „Книга про ісландців” і „Гунгрвака” суттєво нівелюють той факт, що Іслейв був висвячений на служіння як єпископ-місіонер і під час його служіння в країні діяли й інші єпископи-місіонери, щоправда іноземці [„Гунгрвака”, 3; „Книга про ісландців”, 8]. Гаукделіри дійсно були однією з перших християнізованих родин Ісландії, і найбільш вірогідно, що заснування єпископств було власною ініціативою Іслейва та Гіцура. На користь цього припущення говорить той факт, що вони обидва перебували деякий час на навчанні у саксонському монастирі Герфорді, а тому мали необхідні знання та навички для єпископського служіння. Що ж до обрання першого єпископа Голару, то цілком імовірно, що воно сталося за настановою Гаукделірів, які, таким чином намагалися здобути більше впливу на північні території. І це їм вдалося, – адже як перший, так і решта голарських еклезіастів аж до початку XIII ст. мали тісні дружні та/або родинні стосунки з південними „колегами” або ж навчалися та виховувалися у Скаульгольті

Скупі дані про єпископальні вибори другої половини XI – першої половини XII ст. трохи розбавляє „Сага про Торгільса та Гавліді”. Вона містить, щоправда, єдиний приклад прямого призначення на єпископську посаду світським ватажком. Гевдинг Гавліді Массон був настільки вражений розмовою з Кетілем Торстейнссоном, що просунув його на єпископське служіння до Голару, на той час вільним. “Це є моє переконання: користі людям буде найбільше, якщо вибір впаде [на тебе], як це трапилось нині, і ти станеш єпископом” [гл. 30].

Підведемо короткі підсумки. До другої половини XII ст. ісландський спосіб обирання єпископів можливо описати лише в загальних рисах. Складність його визначення полягає в тому, що єпископства не мали кафедральних капел, які, за європейським взірцем, мали б обирати вищих єклезіастів країни. Відомо, що вибори та оголошення про призначення нового єпископа відбувалися на загальних зборах – Альтингу (ісл. *Alþingi*). Поступово традиційною практикою стало підтвердження кандидатури єпископа-обранця на вакантне місце єпископом другої ісландської єпархії. Як у Гамбург-Бременській та і в Лундській періоди джерела згадують лише одного кандидата на служіння. Зазвичай єпископ обирався після смерті свого попередника. Хоча відомі два випадки в період з середини XI і до початку XIII ст., коли вищій клірик звертався до архієпископа з проханням висвятити або заздальгідь назвати його (єпископа) наступника. Гіцур Іслейвссон висловив таке побажання вперше, – і Торлак Рунольвссон був відісланий до Лундського архієпископа на висвячення. Після виборів єпископ-обранець з листом та печаткою іншого ісландського єпископа їхав до архієпископства на висвячення в сан. Через те, що єпископи Ісландії традиційно захищали інтереси або власної родини, або родини свого патрона, і для тих і для інших було бажано та вигідно сприяти обранню свого кандидата. Єпископ Кленг із скаульгольтського діоцезу також заздальгідь назвав свого наступника. Прохання єпископа, що датується листом за 1173 рік, є першим відомим свідченням кореспонденції між Ісландією та архієпископством Нідаросу [RegN, no. 147].

Тепер звернемося до питання висвячення. Із заснуванням архієпископства в Лунді ісландські єпископи почали їздити на висвячення до Данії. Архієпископ Оцур/Ассер (1102/3–37) висвятив чотирьох єпископів-обранців з Ісландії: Йона Егмундссона, Кетіля Торстейнссона, Торлака Рунольвссона, Магнуса Ейнарссона. В зв'язку із переміною церковного підпорядкування простежимо можливі зміни у відносинах між головою архідіоцезу та ісландськими єклезіастами. Чи намагалися архієпископи впливати на обрання претендента? У випадку з єпископом Йоном нам говориться, що архієпископ запитався дозволу в Папи, бо Йон був двічі одружений. Папа дозвіл дав і відіслав Йона до архієпископа Оцура на висвячення [Jsh, 8-9]. Одруження як причина вагань архієпископа щодо „профпридатності” Йона викликає сумніви. Адже автор вважає (і переконує в цьому аудиторію) за проблему саме друге одруження, навіть не ставлячи при цьому питання про целібат, що було б більш зрозумілим. „Бої” за целібат серед кліру найактивніше точилися в континентальній Європі в другій половині XI – на початку XII ст. Проте на Ісландію вони не вплинули. Тут єклезіасти продовжували одружуватися і в XIII ст. Найбільш вірогідними тут є два пояснення. За першим з них, автор твору – монах Гуннлауг, знаючи про певні проблеми Йона при висвяченні, вирішив їх пояснити, поєднуючи місцеві реалії та вимоги до сану. За другим, Гуннлауг, пов'язуючи, навіть у

такий спосіб, свого героя з главою християнського світу, намагається його прославити та підвищити його авторитет. Докладніше про це піде мова далі.

За „Гунгрвакою” [гл. 2, 4] та „Сагою про святого Йона” [гл. 9] перші єпископи подорожували на висвячення не тільки до архієпископства, а й відвідали Рим. У 1056 році Іслейв, за наказом папи Лева IX (1049–54), був висвячений Адальбертом, Гамбург-Бременським архієпископом. До поїздки в Рим Іслейв відвідав імператора Священної Римської Імперії, Генріха III, якому презентував коштовний подарунок – білого ведмедя з Гренландії [„Гунгрвака”, 2]. Така подвійна візитація виглядає цілком реальною та зрозумілою, якщо ми звернемо увагу на характер папства у часи Іслейва. Воно ще не було реформованим і Церква, як ціле, мала не лідера, а лише номінального главу [Brooke Z.N. *The English church and the papacy*. – Cambridge, 1989. –Р. 24–5]. Папи у 1050-х роках були тісно споріднені з імператорами Священної Римської Імперії, які, безсумнівно, контролювали папську політику. Тому, теоретично, Іслейв міг би відвідати папу, хоча, з канонічного боку його візит обов’язковим не був. Дж. Барраклоу встановив, що практика навіть архієпископської візитації до Риму стала загально прийнятою лише наприкінці XII – на початку XIII ст. А у таких віддалених областях, як Лунд, цей процес зайняв ще більше часу. Так, першим архієпископом Лунду, який прийняв висвячення з рук первосвященика став Трігот, обраний у 1277 році [Barraclough. *Зазн. праця*. –Р. 285–6]. Наступник Іслейва – Гіцур у 1082 році поїхав на висвячення до Ліємара, архієпископа Бременського (1072–1101). Під час його поїздки виникла суперечка між імператором Генріхом IV та папою Григорієм VII, – і клір розколовся на два угруповання. Архієпископ Ліемар підтримав Генріха IV. За „Гунгрвакою” Гіцур поїхав на висвячення до Риму, що означало його підтримку папської партії. Григорій VII відіслав Гіцура до архієпископа Хартвіга Магдебурзького (1079–1102) на висвячення. Третім єпископом, який відвідав Рим у візитаційній подорожі, був перший північний єпископ – Йон Егмундссон. Лундський архієпископ Оцур відіслав його до папи через складнощі з висвяченням, як про це вказувалося вище. Йон мав двох дружин і архієпископ зажадав отримати дозвіл папи. Останній відіслав Йона назад до Оцура, “якому він написав і скріпив [написане] печаткою, даючи дозвіл висвятити Йона на єпископство” [Jsh, 9].

Крім „Гунгрваки” та „Саги про святого Йона”, жодне інше джерело не згадує римських візитацій. Арі Мудрий, який присвятив дві з десяти глав своєї праці єпископам Іслейву та Гіцуру, хронологічно співвідносить їхнє висвячення з папами Левом VII та Григорієм VII, але про відвідування Риму мовчить. Стрижень політичних суперечностей того часу – боротьба за інвеституру – жодним чином не впливала на ісландську церкву. Яку ж мету могли переслідували єпископи, здійснюючи такі дорогі та небезпечні подорожі? Встановити історичність поїздок не видається можливим. Можна припустити, що контакт з Римом для ісландських єпископів був важливим для утвердження своєї влади. Витрати на подорож, відстань, повага до

Вічного Міста, що існували в культурі латинського заходу значно збільшили б престиж вищих кліриків. Проте в такі, суто паломницькі поїздки автори „Гунгрваки” [гл. 4] та „Саги про святого Йона” [гл. 3] відправляють Гіцура та Йона на додачу до римських візитацій. Перший відвідав Рим разом з власною дружиною ще до висвячення в сан, другий здійснив так само, щоправда без жінки. Який же підтекст відвідування Риму ранніми єпископами? Для відповіді на це запитання звернемося до авторів вищезгаданих текстів та умов їх написання. Слід зазначити, що до початку XIII ст. не зафіксовано ісландських монастирських або кафедральних хронік чи *gesta* абатів або єпископів. Брак “історій” та агіографічних текстів, пов’язаних з церковними інституціями говорить про відсутність самоідентифікації ісландського кліру [докладніше про зв’язок клерикальних текстів з соціальним статусом монастирських общин див. у Vanderputten S. “Literate memory” and social reassessment in tenth-century monasticism // *Mediaevistik*. – 2004. – № 17. – Р. 73–6, 84]. Грегорианська реформа та служіння її прихильника Торлака Торгальссона (1178–93) відчутно вплинули на такий стан речей. У Скаульгольтському діоцезі незабаром після смерті єпископа виникає ряд творів, які закривають лакуну монастирських/кафедральних хронік та діянь абатів/єпископів. Виникає „Сага про Торлака А”, яка стала основною частиною трилогії, що включала „Сагу про Паля” (“Páls saga”) та „Гунгрваку” [Origines Islandicae: a collection of the more important sagas and other nativewritings relating to the settlement and early history of Iceland. Trans. Vigfusson G., Powell F. Y. – Oxford, 1905. – Р. 421]. Автор останньої належав до оточення єпископа Паля Йонссона (1195–1211), який був вірогідним замовником твору. „Сага про святого Йона” була написана монахом Гуннлаугом на замовлення єпископа Голара – Бранда Семундссона (1163–1201) та майбутнього єпископа того ж діоцезу – Гудмунда Арасона (1203–37). Головною метою яку переслідують автори як „Гунгрваки”, так і „Саги про святого Йона” є пропаганда культу перших ісландських святих та возвеличення єпископів. Римські візитації дуже вдало вписуються в цей контекст, підтверджуючи висловлене вище припущення. Обидві саги є, до певної міри, творами-конкурентами. Їх герої, Йон та Гіцур, приходять до Риму двічі, при чому першого разу – як паломники, а вдруге – звертаючись до Папи як до вищого авторитету. Паломництво як засіб прославлення героя-християнина спостерігається і в інших сагах – у „Прядці про Торвальда Мандрівника” (“Auðunar þáttur vestfirzka”, до 1250 р.) з „Великої саги про Олава Трюггвассона” (“Ólafs saga Tryggvasonar en mesta”), „Сазі про гренландців” (“Grænlandinga saga”, бл. 1200 р.) з „Гарної шкіри” (“Fagrskinna”), саги про Улава Трюггвасона монахів Гуннлауга Лейфссона и Одда Сноррасона. У випадку Іслейва автор твору досягає тієї ж мети, а саме уславлення героя, іншими засобами. Так, мотив дарування білого ведмедя впливовим особам спостерігається і в інших текстах, – „Сазі про Людей з Озерного Долу” (“Vatnsdæla saga”, 1260–80 pp.), у вже згаданій „Сазі про гренландців”, „Прядці про Аудуна” (“Auðunar þáttur”) з „Гнилої шкіри”

(“Morkinskinna”, 1220 р.), – та являє собою літературний мотив, що використовується для підняття престижу героя.

Крім прославлення єпископів римські візитації містять ще один важливий момент. „Гунгрвака” та „Сага про святого Йона” створювалися за певних політичних умов, які вплинули на підбір інформації авторами. З заснуванням архидіоцезу у Нідаросі у 1152/53 році візитація стає засобом впливу Норвегії на еліту Ісландії. В самій Норвегії внутрішньополітична ситуація змінювалася від альянсу між світською та церковною владою за архієпископа Ейстейна Ерлендссона (1160/61–88) до абсолютно ворожих відносин вищої світської та церковної влади за короля Сверре Сігурдссона (1184–1202 рр.), який, будучи самозванцем, намагався утвердитися через жорстку владу. У конфлікті Сверре Сігурдссона з архієпископом Ейріком Іварсоном (1189–1206 рр.) та папами – Целестином III (1191–98 рр.) та Іннокентієм III (1198–1216) – вище духовництво Ісландії намагалося залишитися у дружніх стосунках з кожною стороною. Сверре мав в Ісландії своїх прибічників – абат монастиря Тінгейрар Карл Йонссон (пом. 1213 р.) написав частину саги про короля Сверре. В такому контексті візити в Рим перших єпископів набувають політичного підтексту. Вище духовництво Ісландії навряд чи з ентузіазмом поставилося до намагань норвезького короля очолити Церкву та самому призначати єпископів. Створення текстів про самих себе – це, у першу чергу, легітимація власного статусу та прав. Включаючи відвідини першими єпископами Риму, автори „Гунгрваки” та „Саги про святого Йона” звертаються до діянь найбільш шанованих осіб в історії країни. Не випадково всі три єпископи належали до вищого аристократичного прошарку Ісландії – вони були гевдингами та володіли годордами (ісл. *godord*. Годорд був специфічно-ісландським інститутом управління – І.К.). Їх статус відповідає статусу замовників згаданих саг. Варто зазначити, що саме з початком служіння Пауля Йонссона модель єпископ-гевдинг повертається до Скаульгольту

Отже, аналіз вищенаведених творів показує, що згадки про римські візитації були засобом уславлення перших єпископів, маніфестацією їхнього високого статусу, що його поважала і світська і духовна влада, та вказують на вищий авторитет для ісландського духовенства.

В цілому, впродовж Гамбург-Бременського та Лундського періодів ісландської церкви висвячення єпископів мало більше символічне, ніж політичне значення. Ані Гамбург-Бремен ані Лунд не виявляли зацікавленості до Ісландії і, таким чином, не намагалися впливати на її лідерів. Джерела не містять жодних заперечень з боку ісландців при переході у підпорядкування від Гамбург-Бремену до Лунду. Проте слід відзначити важливі культурні впливи на острів з боку метрополій. Фуге констатує німецькі впливи на ісландську церкву, які були спочатку прямими – через навчання Іслейва та Гіцура в Герфорді, а пізніше опосередкованими – через датський Лунд, який мав тісні зв'язки з франко-німецькими прикордонними районами, Лотарингією, архієпископствами Кельнським та Майнським

[Foote. Зазн. праця. –Р. 107–9]. Л. Абрамс та Й. Йоганнессон підкреслюють сильні англійські впливи на датську та норвезьку церкви [Jóhannesson. Зазн. праця. –Р. 140–4; Abrams L. The Anglo-Saxons and the Christianization of Scandinavia //Anglo-Saxon England. –1995. –№ 24. – Р. 213–49]. Посередництвом останніх ці впливи доходили до Ісландії. З’ясувати, які з тенденцій переважали, не видається можливим.

Вибори єпископів набувають більшої ваги у другій половині XII ст. Це було пов’язано із зростанням впливу низки могутніх родин. Через завчасну смерть Галя Тейтссона, єпископа-обранця до Скаульгольта голова Голару – Бйорн Гільссон – фактично вплинув на обрання нового єпископа. “Це було вибором всіх тих, хто мав вирішувати, за підтримкою Бйорна, єпископа Голара, що люди обрали єпископом людину з півночі на ім’я Кленг, сина Торстейна та Гальдори, доньки Ейольва” [„Гунгрвака”, 8]. Підтримка єпископом Бйорном кандидатури Кленга має досить прозору мотивацію. Вони безперечно добре знали один одного. Кленг навчався у школі святого Йона у Голарі, і пізніше як клірик залишився там же з попередником Бйорна, єпископом Кетілем Торстейнссоном. Ідентифікація ж „тих, хто мав вирішувати” залишається нез’ясованою.

На Альтингу у 1174 році було оголошено три кандидатури на служіння до Скаульгольту абат з Тюкквабер (ісл. *Þykkvabær*, без перекладу) – Торлак, абат Егмунд Кальвссон, та священник-гевдинг з Рейкгольту (ісл. *Reykholt*, укр. Пагорб Димів) Паль Сольвасон [*Ps A*, 9]. До єпископа Кленга звернулися з проханням визначити найкращого кандидата. Він обрав Торлака. Варто звернути увагу на участь у виборах гевдинга Паля Сольвасона. Наявність такого претендента означає, що посада єпископа відновила свою привабливість для вищого прошарку світської еліти. Крім того, кандидатура Торлака Торгальссона, який не мав традиційних джерел влади та впливу, також демонструє намагання гевдингів отримати безпосередній контроль над єпископством.

На відміну від Гамбург-Бременського та Лундського періодів процес висвячення у Нідароській період став джерелом наростаючого норвезького впливу на ісландську аристократію. Норвезька клерикальна партія прагнула поширити свій контроль на єпископства Оркнейських, Фарерських островів та острова Мен, які до цього моменту були під юрисдикцією Йорка, та через церковну організацію консолідувати свою владу у Норвегії та за кордоном. Нідароський архієпископ почав активно втручатися у ісландські відносини. Перший лист архієпископа Ейстейна за 1173 рік був спробою встановити контроль над ісландцями не тільки в релігійній, а й у світській сфері [RegN, no. 149]. В листі йдеться, переважно, про церковні питання, хоча архієпископ торкається і відносин ісландців та норвезького короля: “Також ті ісландці, які вчинили проти короля та його людей мають бути оштрафовані” [RegN, no. 149]. Архієпископ мав в Ісландії зв’язки як з впливовим головою Голару, єпископом-гевдингом Брандом Семундссоном, так і з адептом Грегорианської реформи – Скаульгольтським єпископом Торлаком Торгальссоном [RegN, no.

160, 163]. Симптоматично, що вже єпископ Кленг мав запитати згоду архієпископа для визначення свого наступника. Висвячення єпископа Торлака Торгальссона описується у „Сазі про Торлака А”. Сага оповідає, що після прибуття єпископа-обранця до Норвегії, виявилось, що король Магнус та його батько, ярл Ерлінг, опираються висвяченню. Причина їхнього опору не зрозуміла. Лист архієпископа Ейстейна до ісландців твердить, що причиною відмови був конфлікт між ісландцями та норвезьким королем [Vésteinsson. Зазн. праця. –Р. 154]. Так, дійсно, згідно з сагою, архієпископ Ейстейн не бажав висвячувати Торлака без згоди короля. На думку Ч. Джойса небажання короля погодитися на обрання Торлака було неочікуваним для Ейстейна [Joys Ch. Biskop og konge: bispevalg i Norge 1000-1350. –Oslo, 1948. –Р. 154–5]. Тут варто зазначити, що офіційно норвезький король не мав підстав для прямого втручання в ісландські справи. Виходячи з загальної характеристики Ейстейна у цьому конфлікті, його підкресленої впливовості та, як це не дивно, вишуканої поведінки, можна зробити висновок, що метою автора саги був не сам конфлікт (який не підтверджується іншими джерелами), а демонстрація аудиторії взаємної поваги між *regnum* та *sacerdotium*, стосунки між яким були центральною віссю тогочасного політичного життя.

З приходом до влади в Норвегії короля Сверре Сігурдссона відносини між вищою світською та релігійною владою стали відверто ворожими. І це, зрозуміло, вплинуло на висвячення ісландських єпископів. Узурпатор Сверре нівелював всі привілеї, яких домоглася церква за короля Магнуса Ерлінгссона. „Реєстр Норвегії” містить лист від єпископів Торе з Гамара, Ніколаса Арнессона з Осло, Ньяля з Ставангера, та Мартина з Бергена. Єпископи зверталися до архієпископа Ейріка з проханням висвятити Паля Йонссона, єпископа-обранця до Скаульгольту [RegN, no. 228]. Єпископи, напевно, звернулися з таким проханням через тиск короля. Паль був родичем короля Сверре (бабусею Паля була Тора, незаконна донька Магнуса Голоногого – І.К.). По прибутті до Норвегії Паль був прихильно прийнятий королем. Після того, єпископ-обранець відплив до Данії, де, певно, отримав доброзичливий прийом в архієпископів Ейріка та Абсалона. Останній висвятив Паля за проханням Ейріка, хоча сам не мав бажання це робити. Паль повернувся до Норвегії та через деякий час від'їхав до Ісландії. На погляд Джойса, висвячення Паля у Данії сталося завдяки єпископським рекомендаціям та бажанню короля Сверре [Joys. Зазн. праця. –Р. 185]. За такого трактування подій виникає питання: чому архієпископ у вигнанні висвятив прибічника протилежної партії, гевдинга та родича короля? За відсутності додаткових даних це важко пояснити. Ймовірно, висвячення Паля було наслідком певного альянсу між ісландцями та архієпископом. Церковні ватажки Ісландії намагалися втримати баланс у конфлікті між *regnum* та *sacerdotium* та не дратувати жодну з сторін. Як зазначалося вище, Ісландія мала своїх прихильників короля Сверре (абат Карл Йонссон, наприклад). Папа Іннокентій III у листі 1198 року вважав за необхідне застерегти

ісландських єпископів від контактів з королем [DI, no. 76]. З іншого боку, лист, датований 1198 роком від єпископів Паля зі Скаульгольтута Бранда з Голарудо до того ж самого папи, засвідчує протилежне. Єпископи звітували про ситуацію в Ісландії і благали папу про настанови та підтримку [RegN, no. 246]. Подальше листування між Ісландією та Римом виявляє, що єпископи намагалися встановити прямі контакти з Курією та протистояти голозуванню Норвегії. Найбільш вірогідно те, що ісландці намагалися використати кожду з конфліктуючихсторін для відстоювання власних інтересів.

Підведемо підсумки з усього вищесказаного. У Гамбург-Бременський та Лундський періоди виборів на єпископське служіння в Ісландії практично не існувало. Найвиразнішим свідченням тому є відсутність кафедральної капели, яка у Європі виконувала функції виборчого органу. У свою чергу це вказує на існування певного місцевого механізму обрання на єпископський сан. Початок церковній організації було покладено скоріше за все за власної ініціативи гевдинга Іслейва Гіцурарсона, який і став першим єпископом. Після його смерті служіння спадково перейшло до його сина – гевдинга Гіцура. Всі наступні єпископи обох діоцезів обиралися родиною Гаукделірів з споріднених з ними, але не впливових родин. За браком достатньої кількості джерел встановити механізм призначення та не видається можливим. Цілком очевидно, що спорідненість з Гаукделірами та, водночас, залежність від них були основними пріоритетами при визначенні кандидата. Питання про решту чинників залишається відкритим. Що ж стосується прямого призначення єпископа гевдингом, то до нас дійшли дані лише про один такий випадок. Вибори та висвячення північних єпископів спершу було під впливом Гаукделірів, а пізніше, з у другої половини XII ст. тут починає переважати родина Оддаверьярів (ісл. *Oddaverjar*, укр. Жителі Одді). Призначення Йона Егмундссона, який був названим сином єпископа Гіцура до єпископства у Холарі було спробою Хаукделірів встановити прямий контроль над північчю. Хоча наступники Йона належали до місцевих владних родин – Свінфелінгів (ісл. *Svínfellingar*, укр. Люди з Свинячої Гори) та Гунродлінгів (ісл. *Húnroðlingar*, без перекладу) – всі вони через родинні зв'язки і/або навчання були пов'язані з Гаукделірами, а з другої половини XII ст. і з Оддаверьярами.

Візитаційні поїздки до Гамбург-Бремену та Лунду мали важливе культурне, але не політичне значення. Архієпископи і першого і другого архідіоцезів не намагалися здійснювати вплив на вищих кліриків Ісландії. Дослідники відзначають як німецькі, так і англійські культурні впливи на ісландську церкву. Римські візитації, включені авторами до текстів, реальні чи уявні, мали слугувати підвищенню престижу перших єпископів, які були взірцем для наступників. Крім того, вони вказували на вищий авторитет для ісландського кліру, що мало важливе політичне значення для сучасників.

З другої половини XII ст. обрання єпископа стає важливою політичною подією. На виборах 1174 року вже було три кандидати, а наявність між ними особи з вищого світського прошарку засвідчує пожвавлення інтересу до

єпископства серед гевдингів. Служіння на вищій церковній посаді стає політично вигідним та авторитетним.

Архієпископи Нідаросу виявляють зацікавленість в ісландських справах та намагаються здійснювати вплив на єпископів. Висвячення стає засобом політичного впливу Норвегії на ісландську еліту. У боротьбі *regnum* та *sacerdotium*, короля Сверре Сігурдссона та Римської Курії ісландські єпископи намагалися зберегти автономію та залишитися в дружніх стосунках з кожною з сторін.

*В.Бучовський** (м. Чернівці)

ОСОБЛИВОСТІ СТАНОВЛЕННЯ КЕЛЬТСЬКОГО ВАРІАНТУ ХРИСТІЯНСТВА В ІРЛАНДІЇ В V – НА ПОЧАТКУ VI СТ.

Протягом всього існування християнства його діяльність так чи інакше пов'язана з історичною реальністю свого часу. Зазвичай, для різних епох міцність цих зв'язків була різною, але в період Середньовіччя вони були істотно сильнішими, ніж до і після нього. Саме тут, напевно, найголовнішим моментом стало піднесення християнства, яке поширилось у порівняно короткий термін майже на всій території Європи. Саме тоді – і більше ніколи за всю свою історію – Церква мала можливість брати участь у формуванні всіх сторін сучасного їй життя (включаючи суспільне), відповідно своєму духові. При вирішенні означеного завдання вона неминуче вступала в тісний контакт зі "світом" і тими різними формами, в яких він був представлений (тобто з культурою, державою і т.д.). Відповідно й істотні прояви церковного життя були більш тісно пов'язані з сучасністю, ніж до і після цього. Яскравим прикладом цього в Середньовічній Європі стало становлення т.зв. Кельтської Церкви, яка знайшла своє найбільш повне вираження на території Британських островів, зокрема в Ірландії. Саме це актуалізує означену проблему і стає предметом нашого дослідження. В світлі цього, темою нашого дослідження постає аналіз особливостей становлення кельтського варіанту християнства в Ірландії. До основних завдань дослідження відносимо: 1) виокремлення ряду специфічних ознак християнської місії в Ірландії; 2) аналіз ролі святого Патрика в розповсюдженні християнства на островах; 3) виділення характерних особливостей кельтського варіанту християнства.

Досліджуючи дану проблему, ми послуговувалися, перш за все, основними джерельними матеріалами, які дійшли до нашого часу. Це – "Аннали Ульстера", "Хронікою" Проспера Аквітанського, творами святого

* Бучовський В.Р. – асистент кафедри релігієзнавства та теології Чернівецького національного університету імені Юрія Федьковича.

Патрика "Сповідь" ("Confessio") і "Лист до воїнів Коротика", "Історією бриттів" Неннія та агіографічною літературою. З дослідників даної проблеми слід виокремити М. Діллона, Н. Чедвік, М. Поснова, П.Воляка, А. Кузнецову, Ф. Леру та К.-Ж.Гюйонварха.

Утвердження в Ірландії християнства в V столітті стало рубежем не тільки в її власній історії, але і в житті всього кельтського світу, на величезних територіях якого не залишилося більше жодного місця, що підтримувалося б виключно власними традиціями. Завоювання Ірландії, яке не могла здійснити римська влада, здійснилося новою релігією мирно, безболісно і виявилось на рідкість міцним. Останнє твердження давно зробилося загальним у наукових дослідженнях і популярних працях.

Тому, зупиняючись саме на аналізі особливостей процесу навернення населення Ірландії у "віру Христову", необхідно відзначити, що апостольська місія на цих землях від початку мала ряд специфічних (місцевих) рис та ознак.

По-перше, християнізація кельтів відбувалась на території, яка до того не зазнала на практиці духовно-культурного елліністичного (грецького) та політико-правового римського (латинського) впливу; по-друге, деякі обряди і ритуали Християнської Церкви були поєднані (частково трансформовані й адаптовані) з усталеними обрядами та ритуалами традиційних друїдичних культів, по-третє, ієрархічно-структурні принципи церковної організації в Ірландії змістилися в бік аскетично-чернечого домінування. Наступною особливістю апостолізації даного регіону було порівняно швидке і безкровне навернення кельтського населення Британії, яке виявилось дуже сприйнятливим (навіть ментально схильним) до абстрактних світоглядних конструкцій християнської теології, догматичних визначень та суворої аскетичної практики, і у свою чергу висунуло ряд власних оригінальних інтерпретацій біблійної історії та концептуальних богословських доктрин у руслі канонічної Новозаповітної традиції [Кузнецова А.М. Миссии Латинской Церкви: Опыт христианского Запада и Центральная и Юго-Восточная Европа на рубеже второго тысячелетия // Христианство в странах Восточной, Юго-Восточной и Центральной Европы на пороге второго тысячелетия. – М., 2002. – С. 38].

Під шостим пунктом слід виділити елементи двовір'я, яке проявилось у зрощенні (з'єднанні) на етносоціальному підґрунті старого язичницького релігійного інституту та літературної духовно-інтелектуальної спадщини з новими християнськими морально-етичними ідеалами й особистісними містико-подвижницькими нашаруваннями. Сьома особливість християнізації кельтів полягає у прийнятті новонаверненими власних пасхалій, власного церковного календаря, особливої (притаманної друїдам) форми тонзури, окремих формул сповіді та індивідуальної молитовної практики.

Наступною відмінністю стала визначна роль культів "місцевих кельтських святих", які взагалі не були християнами, однак, за переказами,

вміли творити чудеса, пророкувати й зцілювати. До дев'ятої особливості можна віднести слабкий (досить умовний) зв'язок між окремими загалами ченців та проповідників за відсутності єдиного (головного) релігійного центру; також важливо зазначити, що християнізувалася в першу чергу кельтська кланова аристократична верхівка – родова знать, барди, філіди, брегони, а не рядові общинники та воїни.

Остання, дванадцята особливість обумовлювалась загальною міграційною хвилею, породженою Великим переселенням європейських народів: збіг часткової християнізації кельтів з даним феноменом реалізувався у вигляді привабливої (з точки зору практичного служіння й наслідування Спасителю) ідеї чернечого подвижництва, котра невдовзі (з кінця VI ст.) перетворилась для ірландців на масовий місіонерський рух з острова на континент. Радикальна особливість Ірландії полягає в тому, що християнство було введено там набагато пізніше, в середині V ст. і, можливо, йшло двома шляхами. Перші достовірні записи містяться в “Хроніці” Проспера Аквітанського [Prosper. Epitoma Chronicon / Ed. T. Mommsen // MGH. Auct. Ant. IX. – P. 420], згідно якої папа Целестин рукопоکлав Палладія і послав його як першого єпископа до ірландців, “віруючих у Христа.” Надійність свідоцтв Проспера здаються безсумнівними і дають підстави зробити висновок, що ще до 431 року в Ірландії існували християнські общини, які мали достатньо серйозну організацію для того, щоб Рим послав єпископа для обслуговування їх потреб і для включення їх у сферу Римської Церкви. Але просвітницька діяльність єпископа Палладія обмежилася південно-східним побережжям Ірландії, так як через рік він помер. А прямі континентальні свідоцтва, доступні сьогодні, не дають вказівок на першопочаткове джерело навернення, але пояснюють, що найдавніша християнська організація на острові мала римське походження.

З цих пір нам потрібно опиратись на латинські тексти, записані в Ірландії. Рання і безперервна традиція (в латинських творах) говорить, що християнство було принесене в Ірландію святим Патриком приблизно в той час, коли відбувалася місія Палладія, або відразу ж після нього. “Аннали Ульстера”, безсумнівно, опираючись на Проспера, повідомляють, що Палладій був посланий римським єпископом в якості першого єпископа скоттів (ірландців).⁴⁵ Наступного року ті ж хроніки фіксують прибуття в Ірландію Патрика [Аннали Ульстера Там само]. Насправді про місію Палладія нам нічого більше не відомо, що дало можливість деяким ученим засумніватися в історичній дійсності її. “Аннали Ульстера” містять деякі згадки про смерть Патрика під різними датами, зокрема, під 457, 461, 492 роками [Аннали Ульстера Там само]. Ці розходження знаходили різні пояснення і, можливо, частково зобов'язані своїм виникненням компілятивному характеру хронік; але важливий той факт, що у

⁴⁵ Аннали Ульстера// <http://www.ucc.ie/celt/published/T100001A/>

відповідності з древньою ірландською історичною традицією християнство було принесене в Ірландію в V столітті. А відомі бретонські кельтологи Франсуаза Леру і Кристіан-Ж. Гюйонварх говорять: "До святого Патрика Ірландія була язичницькою, після нього вона стала християнською: євангелізація, які б не були її подробиці, була подвигом одного-єдиного місіонера" [Леру Ф., Гюйонварх К.-Ж. Кельтская цивилизация. – СПб., 2001. – С. 213].

Святий Патрик – перший за часом церковний діяч Британських островів, що залишив нам авторські тексти. Для п'ятого століття це – випадок унікальний. Два твори – "Сповідь" ("Confessio") [Святитель Патрик Ирландский. Исповедь // Альфа и Омега, 1995. – № 4(7)] і "Лист до воїнів Коротика" ("Epistola")⁴⁶ всіма дослідниками однозначно (за рідкісними винятком) визнаються автентичними. Парадоксально, але саме з них фактично починається письмова історія ірландської літератури, що існувала до християнізації острова винятково в усній формі (величезний корпус ірландської міфології почав фіксуватися в монастирських скрипторіях після VII ст. Таким чином, ірландська писемність бере свій початок з латинських християнських текстів.

Сама ж місія Патрика відбулася приблизно в 432 році, після того, як було отримано на це благословення папи Целестина II. Спочатку св. Патрик із супутниками висадився в Уїклоу на південному сході острова, але через погану ознаку вирішує плисти далі на північ, де сходить на берег в Дауні. Там місіонери будують першу в Ірландії церкву і хрестять багато людей. Наступні 30 років життя Патрика склалися з нескінченних поїздок по чотирьох королівствах острова: Ульстеру, Коннахту, Лейнстеру і Манстеру. Зазвичай, спочатку прагнули повернути в християнство вождя клану; за ним, за його прикладом, хрестився весь клан. Часто місцеві вожді дарували землі для спорудження храмів. У деяких місцях св. Патрик хрестив тільки декількох осіб, учив їх писати і читати, давав їм Євангелія, висвячував у священницький сан і виїжджав трудитися далі, залишаючи цим людям завдання охрестити їхніх сусідів. Досить цікавим, на наш погляд, є наочне пояснення кельтам Патриком догмат про триєдність і трипостасність Бога: він показував їм єдиний листок конюшини (варто зазначити, що і сьогодні цей приклад є одним з найбільш популярних в роз'ясненні догмату Пресвятої Трійці – В.Б.).

Виглядало дуже дивним і незрозумілим, як така стародавня, міцна, сильна і авторитетна організація друїдів могла миттєво здатися під натиском християнства, що вона не вчинила ніякого опору в Ірландії. Проте є цікава гіпотеза П. Воляка, що пояснює це загадкове явище, з якою погоджуємося і ми, тобто розповсюдження християнства спиралося на вождів і місцеву знать і мабуть друїди своїм консерватизмом дещо заважали діям аристократії. Остання використовувала християнство як

⁴⁶ Патрик Ирландский. Послание к Коротикау. Постановления собора св. Патрика // <http://www.krotov.info/history/05/493patr.html>

протипагу пануючому культу [Воляк П. Святой Патрик и феномен Ирландской Церкви // <http://www.krotov.info/history/05/01/volyak.html>].

Не все добре складалося у Патрика з бриттськими християнами. Так, Коротик, їхній князь, зібрав загін скоттів і південних піктів й здійснив набіг на південне манстерське узбережжя, де вбив багатьох новонавернених, а декілька тисяч осіб відвів у полон. Патрик написав йому на латині два листи, відомі зараз як "Epistola ad Coroticum" [Патрик Ирландский. Там само].

Лист звернено до воїнів Коротика. Сам він, очевидно, не брав участі в набігу, під час якого його люди вчинили злочини, що послужили приводом для гнівного звертання ірландського місіонера. В першому, не збереженому посланні він просить Коротика про звільнення полонених християн, але клірики, що доставили його, були зустрінуті насмішками. В другому листі Патрик владно погрожує Коротику і його воїнам-християнам відлученням (excommunicatio) [Патрик Ирландский. Там само]. Очевидно, що факт вбивства і полонення християнами християн надзвичайно обурює святого.

Невідомо, чи мав дію другий лист. Проте, як би там не було, можна з впевненістю сказати, що це вражаючий документ пастирської любові просвітителя Ірландії до своїх новонавернених підопічних. Заслуговує уваги й очевидна паралель з темою напруженого відношення до Патрика в британській церкві, що знайшла пізніше розгорнутий виклад в "Сповіді". З гіркотою вигукуючи, що немає пророка у вітчизні своїй, Патрик виявляє не тільки печаль з приводу британської опозиції своїй єпископській діяльності, але і силу своєї прихильності до "усиновлених ним" людей Ірландії [Патрик Ирландский. Там само].

Патрику приписують також і скликання першого собору Ірландської (Кельтської) церкви [Андрій Йосафат Григорій Трух. Життя святих. – Львів, 1997. – С. 332 – 335], на якому склали збірник 34-х правил, що був сформульований як окружне послання єпископів Патрика, Авксилія та Ізерніна клірові Ірландії. Згоди вчених щодо автентичності цих канонів не досягнуто. Відсутність згадок і посилянь на ці канони в перших ірландських пенітенціалах VI століття дійсно є дивним: очевидно, що до авторитету такого "першого всеірландського собору" першочергово повинні були вдатися укладачі перших канонічних зведень. Для тих же, хто визнає їх автентичність, це – найперший, що дійшов до нас текст, який містить церковні дисциплінарні настанови в Ірландії. Дата його складання визначається близько 457 роком (439 рік, згідно деяких ірландських анналів – рік прибуття на острів єпископів Секундія, Авксилія та Ізерніна, дати їх смерті – 437, 459 і 468 роки відповідно). Таким чином, собор міг відбутися після смерті єпископа Секундія, не включеного у формулу вітання, і перед смертю Авксилія в 459 році. Навіть якщо прийняти критичну точку зору на їх автентичність і віднести до VII ст., то нам треба визнати, що у багатьох відношеннях вони відтворюють ситуацію, не

цілком характерну для цього часу (перш за все це відсутність організуючої ролі монастирів – абат згадується тільки в 34-му каноні, майже напевно інтерпольованому; спроби визначити юрисдикційні повноваження єпископа (канони 23-й, 24-й, 25-й, 27-й, 30-й) [Патрик Ірландський. Там само]; загальна невизначеність церковного становища). Однак, і заперечення проти їх автентичності навряд чи зможуть до кінця довести неможливість їх віднесення в своїй основі до самого початку церковного життя в Ірландії. У будь-якому випадку, нам видається можливим, що ці канони, навіть якщо і не належать святому Патрику та його часу, описують ситуацію ще до остаточного встановлення в Ірландії специфічно чернечої Церкви. Порядок їх розташування, як його встановлено, не є строго логічним. Тематично ми їх можемо поділити на три основні групи: пункти про кліриків і ченців (канони 5-й – 11-й), пункти про християн у цілому (канони 12-й – 22-й), про церковну юрисдикцію (канони 23-й – 30-й, 33-й). Канони 4-й і 5-й, очевидно, продовжують канон 1-й; 2-й і 3-й канони – не цілком доречна вставка. Відрізняються від інших канони 31-й і 32-й, які говорять про цивільну поведінку кліриків [Патрик Ірландський. Там само]. Інтерпольованість деяких з канонів (25-й, 30-й, 33-й, 34-й) визнають можливими навіть деякі прихильники їх автентичності в цілому. 14-ть канонів під ім'ям святого Патрика цитуються в "Collectio Canonum Hibernensis" (величезний збір ірландських канонів, що включає близько 720 правил).

Крім роботи в площині церковного права, Патрик брав активну участь і у громадсько-політичній діяльності. У 438 році з його ініціативи була створена спеціальна комісія з дев'яти осіб (в її склад входили також король Лоегайре і сам святий) для запису древніх правових положень, які зберігали усно судді-брегони. Пізніше з'явився збірник юридичних трактатів "Шенхус Мор." Всі закони були приведені у відповідність з євангельським словом. Філіди позбавлялися права читати найбільш небезпечні язичницькі заклинання, а друїдичне жертвоприношення заборонялося. Для більшої безпеки його назва стала означати Євхаристію, і відбувся, як ми вважаємо, свого роду синтез дохристиянського права, *recht aicnid* ("природного права"), і християнського права, *recht litre* ("права букви").

Характерним також було і те, що Патрик не намагався фізично знищити попередні друїстичні вірування. Легенди свідчать, що одного разу йому довелося проповідувати в одному поселенні, де неподалік стояло язичницьке капище на честь Сонця, побудоване у вигляді кільця (подібне до Стоунхеджу). Проповідь виявилася вдалою, і, звичайно, тут же в натовпі з'явилися пропозиції знести капище. Однак Патрик порадив своїй пастві утриматися від зруйнування пам'ятника історії, а навпаки – добудувати його так, щоб на кільце був накладений хрест. Ідея виявилася вдалою: подібні споруди почали з'являтися повсюдно. Потім через незручність хрестоподібних стоунхеджів, а також під впливом

християнської традиції, орнамент із круга і хреста почали ставити вертикально – під ними священики і ченці проповідували і молилися, доки не було можливості збудувати церкву. Перші хрести були простими, без прикрас. Однак пізніше їх стали прикрашати орнаментами із квітів і листя, а згодом – зображенням Христа і святих. Так з'явився відомий всьому світові кельтські хрести, багато з яких збереглося до сьогоднішнього дня.

Звичайно, що Патрик не був самотнім у своїх місіонерських подорожах на острові. З ним постійно ходили учні, зокрема, Фіакк, його біограф і спадкоємець на єпископській кафедрі в Армі (написав "Гімн Фіакка"), вищезгадані єпископи, учасники так званого першого собору Ірландської церкви, особливо Секундій (його перу належить "Гімн Секундія"); продовжувачами діяльності стали Бенігн чи Бенен, архієпископ Арми, свята Бригітта, (453 – 523 рр.), одна із т. зв. "стовпів Ірландії" (перший – святий Патрик) засновниця та абатиса монастиря в Кілдейрі (її ще називають "Богородицею Ірландії"⁴⁷), Кієран, єпископ Клонмакнойта; пізніше – Фінніан, єпископ Клонарда (+ 552 р.)⁴⁸, так що Ірландію називали "Островом святих і вчених" [История Ирландии. – М., 1980. – С. 14]. Взагалі, в "Історії бриттів", валлійській хроніці IX ст., сказано, що "святий Патрик протягом сорока років проповідував чужоземцям Христове Євангеліє, здійснював апостольські чудеса, повертав сліпим зір, а глухим – слух, зціляв прокажених, виганяв з тіл людських бісів; він воскресив дев'ять" покійників, викупив за свої кошти багатьох полонених двох статей, склав триста шістьдесят п'ять або навіть більше молитвослов'їв. Заснував стільки ж, тобто триста шістьдесят п'ять церков. Рукопоклав триста шістьдесят п'ять або навіть більше єпископів, в яких перебував дух Божий. В священничий сан він висвятив близько трьох тисяч чоловік і навернув у віру Христову і охрестив лише в області Коннахта дванадцять тисяч; крім того, в один день Патрик охрестив сімох королів, синів короля Амолгіта" [Ненний. История бриттов // <http://vostlit.narod.ru/Texts/rus/Nennius/nenn.htm>].

Однак, визнаючи Патрика родоначальником Ірландської єпископської Церкви, дослідники відчувають серйозні труднощі. В традиційних уявленнях про Ірландську Церкву VI ст. Церква Патрика відіграє порівняно малу роль. Організація частково єпископальна, але більшою мірою монастирська. Немає автентичних свідочств про безпосередніх спадкоємців Патрика, а великі єпархії, які, згідно традиції, виникли по всій Ірландії в цей період, ніколи не вважались встановленими ні ним, ні Палладієм, ні їхніми учнями. Ця Ірландська Церква в VI ст. постає перед нами організованою та керованою за чернечим взірцем. Не існувало центральної організації, яка б мала владу над усіма монастирями.

⁴⁷ Кельтские святые // <http://www.tgorod.ru/index.php?topgroupid=2&groupid=7&subgroupid=&contentid=12>

⁴⁸ Поснов М. Э. История Христианской Церкви. – Брюссель, 1994. – С. 237-238.

Кожен великий монастир був незалежний і керувався абатом, наділеним цілковитими правами у відношенні до його земель і фінансів. Кожен з цих монастирів наділявся повним самоуправлінням. В кожному з них були свої правила і свої аскетичні установи. За організаційною структурою і за тим впливом, який вони мали, монастирі відповідали валлійським церквам, "материнським" церквам Уельсу. Тоді монастир уособлював таку силу, що абат міг контролювати дії єпископа. Так, абати монастиря в Армі протягом декількох століть очолювали Ірландську Церкву. На той час були відомі такі монастирі: Клонмакнойс – на заході, заснований Кієраном, що став важливим релігійним і освітнім центром; Бангор – в графстві Даун на північному сході, заснований Комгаллом, який перетворився в великий центр історичних досліджень; Клонард – на сході, заснований Фінніаном, який ввійшов у історію через кількість святих, які, згідно традиції, вийшли з цього монастиря; Лісмор на півдні, заснований Мо-Хутою, який розвинув цікаві інтелектуальні контакти з континентом. Іншими важливими монастирями були Ардмор – в графстві Уотерфорд, заснування якого традиція приписує Деклану, і який до сьогодні стоїть незруйнований, та Імблех Ібайр (Емлі) – головна церква Еоганахів древнього Мунстера, заснована Айбле. Згідно традиції, на думку Н. Чедвікк та М. Діллона, ці мунстерські церкви були засновані до прибуття святого Патрика, і це може відповідати дійсності [Диллон М., Чедвик Н. К. Кельтские королевства. – СПб., 2002. – С. 215].

Але варто підкреслити, що монастирська церква в Ірландії ніколи не була єретичною чи схизматичною. Вона у всіх відношеннях вважалася прихильницею встановленої ієрархії Католицької Церкви начолі з єпископом і пресвітером, дияконом та нижчим кліром в його підпорядкуванні. Єпископ освячував церкви і рукопокладав інших єпископів. Він часто жив у монастирі й іноді за сумісництвом виконував обов'язки єпископа і абата. Це не суперечило ніяким правилам. І хоча це явище чернечого устрою зазвичай називається "Кельтською Церквою," але вона у всіх своїх істотних проявах залишалась ортодоксальною. Тим не менше, в період, коли варварські набіги зробили важкими подорожі, а Церква у кельтських країнах була залишена можливості приймати постійну участь у діяльності континентальної Церкви, Церква в Ірландії стала надміру консервативною і до деякої міри застарілою навіть у своїх обрядах. Так, наприклад, час святкування Пасхи не узгоджено з практикою Рима, звичай вибравати передню частину голови від вуха до вуха, як необхідна прикмета ірландської духовної особи, послужили приводом до сутічок між представниками Кельтської та Римської Церков. Ця практика збереглась в Ірландії та країнах, що потрапили під її вплив, майже до VIII століття. Папству потрібно було близько трьох століть, щоб ввести римські норми у середовище цих християн. Протягом цих століть ірландське (кельтське) християнство було розсадником місіонерів та інтелектуалів.

Навернення верхніх верств суспільства надало в розпорядження Ірландської Церкви персонал найвищого інтелектуального рівня (філідів, чи “поетів,” а за суттю – друїдів). Навернення, яке проводилось зверху, само по собі пояснює відсутність неприязні і ворожості до дохристиянської релігії навіть після її зникнення. Слід додати, що відсутність антагонізму, на переконання Ф. Леру та К.Ж. Гюйонварх, з якими погоджуємося і ми, було наслідком двох інших значних причин: 1. Тяготіння кельтської релігії до монотеїзму; 2. Реабілітації християнством ручної праці – реабілітації, яка навіть не була необхідною в країні, де ремісники і без того були в повазі [Леру Ф., Гюйонварх К.-Ж. Там само. – С. 215].

Звичайно, найцікавішим, на нашу думку, у християнській Ірландії раннього Середньовіччя є вічне намагання примирити два непримиренних феномени: дохристиянські джерела та Євангеліє, використовуючи в монастирських скрипторіях писемність для фіксації передань, які розказують про пригоди древніх богів та героїв, трансформуючи їх при цьому у псевдоісторичних персонажів.

Таким чином, підсумовуючи результати нашого дослідження, можемо зробити висновок, що неабияку роль в розповсюдженні християнства у Західній Європі в епоху раннього Середньовіччя відіграла Ірландська (Кельтська) Церква. Хоча ця Церква і мала ряд специфічних особливостей, які не завжди були схвально оцінені понтифіками, вона не втратила істинного вчення, маючи величезний вплив на Католицьку Церкву. Тойнбі стверджує, що протягом довгого часу вона займала вищу ступінь культурного розвитку в Західній Європі [Диллон М., Чедвик Н. К. Там само. – С. 406]. Саме тут, під впливом християнства, “кельтський геній знайшов своє найбільш повне вираження і досягнув найвищих успіхів”, а імена Патрика, Бригитти, Секундія та інших проповідників віри зайняли достойне місце серед когорти визначних діячів християнської Церкви.

ІСТОРІЯ РЕЛІГІЇ В УКРАЇНІ

Я.Стоцький * (м. Тернопіль)

ФІАСКО ПОШУКІВ КОМПРОМІСУ РИМО- І ГРЕКО-КАТОЛИЦЬКИХ ЦЕРКОВ ІЗ БІЛЬШОВИЦЬКОЮ ВЛАДОЮ

Проблема відносин між Апостольською Столицею і Радянською державою у міжвоєнний період та міждержавною більшовицькою владою і Українською Греко-Католицькою Церквою у 1944–1945 роках широко й різнобічно висвітлена в українській та закордонній історіографії. Автор, з метою для цілісного відтворення цих двох векторів однієї проблеми, синтезував їх в єдиний комплекс, розставивши конкретні аспекти: держава–Церква–відносини. І коли у 1920–30-х роках Радянська влада проводила жорстоку боротьбу з релігією (знищуючи священнослужителів, чернецтво, зруйновуючи храми і монастирі, знімаючи з реєстрації релігійні громади), закономірно, що Апостольський Престол виступив проти цього беззаконня. Водночас, щоб зберегти Римо-Католицьку Церкву на території СРСР, він прагнув налагодити компромісний діалог із владою. Ці спроби ще жевріли в 1920-х роках, але коли антицерковний терор став безкомпромісним, надія на конструктивний діалог згасла. Ці уроки 1920–30-х років знала УГКЦ, але все ж сподівалася на якусь винятковість у ставленні до неї радянської влади. Події відносин її з владою у 1944–45 роках показали марноту цих сподівань. Бо до всього католицького держава ставилася вороже, вважаючи Ватикан своїм найпершим ворогом. І не тільки через його глобальні впливи, але й через глибинну, натуральну людині моральність, котра гостро суперечила штучно витвореній комуністичній ідеології. У сучасному світі надмірні впливи політичних чинників на Церкву також приносять дисгармонію в суспільство, що й актуалізує ретроспективу дослідження. Тому метою дослідження є показати, що при пануванні тоталітарного режиму компромісу між ним і Церквою – як рівний з рівним – не може бути.

Римо-Католицька Церква в СРСР шукала компромісу з більшовицькою владою, але компромісу як рівний з рівним, маючи за своєю спиною державу Ватикан. Стати на дорогу компромісу Апостольському Престолові було

* Стоцький Я.В. – кандидат історичних наук, доктор гуманістичних наук (історія) Люблінського Католицького Університету, доцент Тернопільського державного технічного університету імені Івана Пулюя.

архіважливо, бо йшлося про приблизно 1,5 млн. римо-католиків і сотні його духовенства в Країні Рад, і архіважко, бо ще Папа Пій IX (1846-1878) в перші роки свого понтифікату у енцикліці “*Qui Pluribus*” назвав комунізм “потворною єресью” і затаврував його, разом з лібералізмом, соціалізмом і масонством, як чумну заразу епохи. Але після Жовтневої революції Святий Престол вважав, що більшовизм можна розглядати як перехідне явище.

Ленін, а слідом за ним й Сталін, зважаючи на свою (і державно-партійну) негацію до релігії, все ж активно використовували Народний Комісаріат Закордонних Справ та інших своїх функціонерів для того, щоб добитися від Римо-Католицької Церкви дипломатичного визнання Радянського уряду, а також, відволікти увагу Заходу від становища Церкви і віруючих у своїй атеїстичній державі. Кроки один одному на зустріч привели до того, що 12 березня 1922 р. було укладено погодження між Святим Престолом і Радянським урядом, підписане державним секретарем кардиналом П'єтро Гаспаррі і керівником Російського економічного представництва в Італії професійним революціонером, представником Російської Республіки Вацлавом Боровським. Це означало, що Ватикан фактично визнав більшовицький уряд як діючу в Росії владу.

Наведемо декілька позицій із 14 пунктів цього погодження: “Положення між Святим Престолом і Радянським урядом про направлення уповноважених Святого Престолу в Росію.

1) Посланці Святого Престолу не повинні належати до націй чи політичних формацій, котрі вороже налаштовані до Радянської Росії.

2) Посланці Святого Престолу повинні будуть під присягою взяти на себе зобов'язання не займатися ніякою політичною діяльністю, яка прямо чи побічно була б направлена проти існуючого Уряду.

3) *За виключенням будь-якої політичної пропаганди, посланці Святого Престолу будуть мати повну свободу для здійснення допомоги населенню шляхом розповсюдження продовольства голодуючим* (мається на увазі голод на Поволжі – Я. С.)...

б) Посланці Святого Престолу будуть здійснювати свою діяльність у відповідності з діючими в Росії законами і розпорядженнями...

8) Всі допущені в Росію посланці Святого Престолу будуть користуватися захистом законів і органів влади...” [Роод Вим. Рим и Москва. – Л., 1995. – С. 39-40].

Таким чином, В. Боровський став офіційним посередником між Радянським урядом і Святим Престолом. Для цієї благодійної каритативної акції голодуючим Радянської Росії папа Бенедикт XV зробив особисте пожертвування у розмірі 500000 лір [Там само. – С. 42].

10 травня 1922 р. папа Пій XI в посланні “*Annus fere iam est*” звернувся до всього католицького світу з проханням допомогти голодуючим Росії. Незабаром каритативна місія із зібраним продовольством відплила в Росію. Привезена допомога була розповсюджена в Краснодарі, Ростові, Євпаторії, Джанкої, Оренбурзі і Харкові [Там само. – С. 43]. Ця благодійна акція дала

можливість Святому Престолу ближче пізнати Радянську Росію, але не стільки, щоб визнати на міжнародному рівні Радянський уряд, який у грудні 1923 р. просив про таке визнання. Та Святий Престол тільки пообіцяв, що вивчить і розгляне це питання, так само, як і встановлення дипломатичних відносин між ними. Наприкінці 1920-х років в СРСР почався терор, котрий не оминув віруючих, в т. ч. духовенство і вірних Римо-Католицької Церкви.

Ще на початку 1929 р. у Ватикана вистачало терпіння і надії щодо можливого конструктивного діалогу з більшовицьким режимом. Так, папа Пій XI 14 травня 1929 р. у своїй промові перед студентами єзуїтського коледжу Мондрагоне сказав: “Коли мова йде про те, щоб врятувати душі або захистити їх від ще більшої шкоди, ми знайдемо мужність проводити перемовини із самим сатаною, якщо це буде необхідно” [Там само. – С. 81]. Але безбожницькі дії комуністичної влади зруйнували такий оптимізм папи. Незабаром, проаналізувавши становище релігії і РКЦ в СРСР і підтримуючи рекомендації своїх радників, папа перейшов до оголошення відкритої війни безбожному режимові. “Молитовний хрестовий похід”, який оголосила Римо-Католицька Церква у всьому світі, був направлений на навернення Росії і одночасно на зруйнування комунізму як ідеології і як політичної сили [Там само. – С. 82]. Як наслідок такого виклику, почалися масові арешти проти католиків, антикатолицька і антипапська пропаганда. Але це не зупинило папу, який через кілька років (19 березня 1937 р.) видав енцикліку “*Divini Redemptoris*”, скеровану не тільки проти ідеології атеїстичного комунізму, не тільки проти “псевдо-ідеалу справедливості, рівності, братерства”, як атеїстичної теорії спасіння, але й проти “московської міжнародної організації”.

Коли 1939 р. новим папою став Пій XII, він зайняв переважно позицію мовчання як проти нацистського III Райху, так і проти комуністичного СРСР. Цього вимагав хід Другої світової війни. Це не була нейтральність Ватикану, а лиш мовчання, бо будь-який виступ папи проти однієї із цих двох сторін міг бути сприйнятий як позиція симпатій, підтримки іншої і як додатковий стимул засудженої сторони до нових репресій проти римо-католиків.

Після закінчення війни і з початком війни холодної Ватикан прагнув через свою таємну дипломатію через інші країни налагодити зв'язки із католиками в СРСР. Папа закликав, звертаючись до католиків усього світу, молитися за їхніх братів і сестер в Радянському Союзі і надавати їм допомогу.

Враховуючи “сергіанство” РПЦ, надій на встановлення дружніх християнських контактів із нею у Святого Престолу також не було. РПЦ молилася двом богам: небесному і кремлівському. І цей останній не надавав жодного вільного плавання російському православ'ю, тримаючи його біля свого берега. Так, в таємній інструкції № 134 СС голови Ради у справах релігійних культів при РНК СРСР Івана Полянського направлений уповноваженим Ради у справах релігійних культів в Україні, Білорусії, Естонії, Литві і Латвії 10 травня 1945 р. було сказано: “...В теперішній час,

коли війна йде до остаточної розв'язки і наближається цілковитий розгром расизму, Ватикан застосовує всілякі засоби, щоб втримати свій авторитет і прийняти активну участь в розробці післявоєнної організації світу і безпеці... Православна церква в даний час вживає певні дії, розраховані на здійснення енергійної відсічі наступаючому Ватикану... В цих містах (Рига, Вільнюс, Гродно, Луцьк, Львів, Чернівці) будуть організовані православні братства. Головне і основне завдання цих братств—зміцнення православ'я і протиставлення його католицизму. Їхня місіонерська діяльність буде направлена проти католицизму... Якщо до Вас в повсякденній роботі будуть звертатися уповноважені Ради у справах РПЦ при Раднаркомі СРСР у вашій республіці в питаннях про надання віруючим Російської православної церкви якого-небудь приміщення, яке належить римо-католицькій церкві, то Вам необхідно виявити їм сприяння у вирішенні цих питань на користь РПЦ, здійснюючи його в особливо гнучкій формі..." [Білас І. Репресивно-каральна система в Україні 1917-1953. Книга друга. – К., 1994. – С. 588-591].

Серед римо-католиків в Українській РСР у 1920-1930-х роках близько 90 відсотків становили поляки, решту – німці, чехи, французи та українці. Сприймаючи Ватикан та міжвоєнну Польщу як центри ворожих впливів, атеїстичний терор не оминув й РКЦ в Україні. До кінця 1938 року все католицьке духовенство було заарештоване і ув'язнене, а костьоли – закриті.

На 1 січня 1928 р. римо-католики в УРСР налічували 168310 віруючих і 292 громади [Strocski H. Represje stalinizmu wobec ludności polskiej na Ukrainie w latach 1929-1939. – Warszawa, 1998. – S. 68]. Натомість, за костьольною статистикою, у 1927 р. в Житомирській дієцезії було 350 тис. вірних, 107 діючих костьолів і 68 ксьондзів, у Кам'янецькій – 350 тис. вірних, 113 діючих костьолів і 42 ксьондзи. Всього в СРСР тоді було 1,6 млн. католиків, 500 костьолів і 370 ксьондзів [Ці дані за: Strocski H. Represje stalinizmu wobec ludności polskiej na Ukrainie w latach 1929-1939. – Warszawa, 1998. – S. 69, спираючись на: Iwanow M. Pierwszy naład ukarany. Polacy w Związku Radzieckim 1921-1939. – Warszawa-Wroclaw, 1991. – S. 281].

Масові арешти римо-католицького духовенства в УРСР розпочалися у 1930 р. Тоді було заарештовано 49 ксьондзів, а перед тим, у 1926 р., ув'язнено 11 ксьондзів, у 1928 – двох [Strocski H. Represje... – S. 78. Див.: Dzwonkowski R. SAC. Końsicy Katolicki w ZSRR 1917-1939. Zarys historii. – Lublin, 1997. – S. 280-284]. На 1933 р. в УРСР було закрито понад половину костьолів, а на волі перебувало 40 ксьондзів [Там само. – С. 79]. В наступні два роки кількість духовенства зменшилася ще на 18 ксьондзів (10 заарештовано і 5 позбавлено більшовицькою владою права виконувати свої душпастирські обов'язки, 3 померли) [Там само].

Миряни РКЦ ставали в обороні закриття костьолів. Подекуди це вдавалося, але на короткий час. З іншого боку, влада також заарештовувала активних мирян-поляків під надуманими формулюваннями – як шпигунство, зрада батьківщини, диверсії, контрреволюційна діяльність, контрреволюційна агітація тощо. Так, за два роки – 1937 і 1938 – було

арештовано 44467 поляків [Там само. – С. 220]. А назагал із 476,4 тис. поляків-католиків у Радянській Україні в 1926 р. на 1939 р. залишилося близько 200 тис. [Там само. – С. 281]. Таким чином, решту знаходилися у спецтаборах НКВС або були знищені. Отож, приналежність поляків-католиків до Римо-Католицької Церкви, а, значить, до ворожого СРСР Ватикану, а також до Польщі, яку комуністи також розглядали як свого ворога, – жорстоко відбилася на їхній долі і на долі їхньої Церкви, яка не знайшла із безбожницькою владою компромісу рівного з рівним, а стати на шлях “сергіанства” не могла навіть в найстрашнішому сні.

У Західній Україні від РКЦ, внаслідок українсько-польської депортації 1944-1946 р.р., також залишилися тільки осколки: 23 парохії, 22 діючих костьоли, 17 ксьондзів і приблизно 25 тисяч активних практикуючих віруючих.

Невдалі спроби налагодження відносин Святого Престолу з більшовицькою владою також відбилися й на пошуках компромісу з нею Української Греко-Католицької Церкви. На початку ХХ ст. греко-католики на своїх етнічних теренах налічували 5 єпархій: Львівсько-Галицько-Кам'янецьку, Перемишльсько-Самбірсько-Саноцьку, Станіславську, Мукачевсько-Ужгородську, Пряшівську. Останні дві не належали до Галицької митрополії УГКЦ. Напередодні Другої світової війни Галицька митрополія складалася з трьох єпархій: Львівської архієпархії, Перемишльської та Станіславської єпархій. Львівська архієпархія поділялася на п'ять протопресвітератів – Галицький, Золочівський, Львівський, Стрийський і Тернопільський, до котрих входили 54 деканати. Ця архієпархія налічувала 1266 парохій, 874 священники, 1,5 млн. вірних, 44 чоловічих та жіночих монастирів, в котрих знаходилися 271 монах та 419 монахинь. Перемишльська єпархія мала 45 деканатів, 574 парохій, 695 священників, 1,2 млн. вірних, 8 монастирів і понад 40 домів згромаджень. Станіславська єпархія поділялася на 20 деканатів, 419 парохій, котрі обслуговували 503 священники, мала 1 млн. вірних, 8 монастирів і близько 30 домів згромаджень [Стоцький Я. Українська Греко-Католицька Церква і релігійне становище Тернопільщини (1946-1989). – Т., 2003. – С. 26. Див.: Федорів Ю. Історія Церкви в Україні – Люблін, 1991. – С. 281]. Отож, на 1939 р. Галицька митрополія УГКЦ налічувала 2259 парохій, 2072 священників, 3,7 млн. вірних.

Під час окупації військами Радянського Союзу Західної України (вересень 1939 р. – червень 1941 р.), а, власне, у перші місяці, державно-церковні відносини не були такими відверто терористично направленими проти релігії, як на більшовицьких теренах. Так, 28 вересня 1939 р. ігумен Климентій Шептицький відзначив: “Влада сказала, що до Церкви не будемо мішатися... Наразі небезпеки нема. Але це може змінитися, бо можуть сконфіскувати все майно і будемо бідні, або розженуть монахів і будемо переслідувані” [Центральний державний історичний архів України у м. Львові (далі – ЦДАЛ). – Ф. 684. – Оп. 2. – Спр. 85. – Арк. 95].

Позиція УГКЦ до нової більшовицької дійсності була накреслена

митрополитом Андреем Шептицьким у посланні “До духовенства” від 9 жовтня 1939 р.: “...Настала нова епоха. Будемо повинуватися владі, слухатись законів, оскільки вони не противні Божому закону; не будемо мішатися до політики і світських справ, не перестанемо жертвенно працювати для Христової справи в нашій народі” [Львівські Архієпархіальні відомості. – Л., 1939. – № 9-10. – С. 205]. Отож, УГКЦ задекларувала лояльність до нової влади, але при умові, якщо її дії не будуть “противні Божому закону”, а також застерегла цю владу, що не дасть свою Церкву використовувати у її політичній стратегії. Тобто, це була нейтральна лояльність на принципі: “...Кесареві – кесарева, а що Боже – Богові” [Святе Письмо Старого та Нового Завіту. – Лк. 20:25].

Та незабаром більшовицька атеїстична влада почала запроваджувати в Західній Україні свої закони і свої порядки. Спираючись на декрет “Про відокремлення церкви від держави і школи від церкви”, влада закривала монастирі і духовні школи, заборонила видання богословської періодики, обмежила місіонерську діяльність, розпочала переслідування і арешти. Введення владою нових обтяжливих для населення податків відбилося й на Церкві. Митрополит Андрей з цієї причини 3 вересня 1940 р. через голову Народних Зборів Західної України Кирила Студинського надіслав лист першому секретареві ЦК КП(б) України М. Хрущову, в якому відзначав, що фінансові органи вимагають від духовенства і народу надмірні стягнення, а їх несплата тягне за собою суди і заслання. “...Ми лояльно відносимося до Радянської влади, - писав митрополит, - і хотіли би, щоб нижчі органи не підкопували надмірними податками довір'я до неї” [ЦДАЛ. – Ф. 201. – Оп. 4 б. – Спр. 2632. – Арк. 18. Див.: Гайковський М. Велике протистояння: опір Греко-католицької церкви більшовицькому окупаційному режимові // Київська Церква. – 1999. – № 5. – С. 27].

Паралельно із цими акціями влади проти УГКЦ розпочалася антирелігійна пропаганда проти неї, яка вважала Церкву і духовенство своїми найбільшими ворогами: “Католицьке духовенство намагалося привити населенню ненависть до комунізму, як світогляду безбожного. Рідко яка проповідь, рідко яка книжка обходиться без чорної брехні на Радянський Союз” [Гайковський М. Велике протистояння... – С. 28. Див.: Антирелігіозник. – М., 1940. – № 2. – С. 16-17]. Необхідно зазначити, що УГКЦ й справді гостро засуджувала атеїзм, виступаючи в унісоні із Святим Престолом. Так, навесні 1940 р. вийшло два послання митрополита Андрея “До народа і про безбожництво” та “До духовенства. Про безбожників і з'єднання Церков”, в яких він різко засудив атеїстичний світогляд більшовиків і дорікнув їм, що вони, заперечуючи існування Господа Бога, творять іншого божка, ім'я якому – культ вождя. Отож, маючи такі діаметральні світоглядні позиції, компромісу між більшовицькою державою і УГКЦ не могло бути. Але не все духовенство було на таких твердих позиціях. З кінця 1939 р. до середини 1941 р. понад 100 священників УГКЦ через страх перед більшовицьким терором покинули свої парохії й втекли на

Захід або перейшли на світську вчительську працю.

Координувала в ці роки роботу в митрополії заснована восени 1939 р. митрополитом Андреем Митрополіча рада, котра з 2 травня 1940 р. стала Архієпархіальним Собором як постійнодіючим органом УГКЦ щодо стратегії і тактики її служіння в нових умовах [Там само. – С. 29]. І хоч компромісу між УГКЦ і комуністичним режимом у 1939-1941 р.р. не вдалося досягнути, але ота нейтральна лояльність до цього режиму Церкви, авторитет митрополита Андрея, його продумані дії, певним чином стримували тотальні репресії проти священнослужителів і віруючих.

Та коли у червні 1941 р. на зміну більшовицьким прийшли у Західну Україну нацистські окупанти, то Церкві і народу легше не стало. Про це зазначає у листі митрополит Андрей Шептицький до папи Пія XII від 29-31 серпня 1942 р.: “Визволені німецьким військом з більшовицького ярма, ми відчули якесь полегшення, що таки не тривало більше як місяць-два ... Нині увесь край є переконаний, що німецький режим є на рівні, може й вищий, як режим большевицький, лихий, майже диявольський” [Там само. – С. 30. Див.: За вільну Україну. – 1990, 28 липня].

На 1943 р. Галицька митрополія разом з Мукачевською і Пряшівською єпархіями та з Апостольською Адміністрацією Лемківщини налічували 4488 церков і каплиць, 203 монастирі, богословську академію, 5 духовних семінарій, 2987 священників, 1610 монахів і монахинь, 540 семінаристів і 35 видавництв, понад 3000 парохій, 10 єпископів та 4283000 віруючих [Мартирологія українських церков. Українська католицька церква. – Торонто, 1985. – Т. II. – С. 49-57].

Другий прихід в 1944 р. Червоної Армії в Західну Україну зумовив УГКЦ до нових кроків пошуку компромісу з більшовицькою державою. Греко-католицька ієрархія і духовенство залишалися на своїх місцях, якогось масового їхнього відходу на Захід не було. І це свідчить про те, що вони не мали жодної причетності до злочинів нацистських окупантів, в чому їх звинувачували, навішуючи різні надумані ярлики, працівники спецслужб, органів державної влади та й, зрештою, т. зв. радянські антикатолицькі історики релігії.

Така незаплямована позиція Церкви давала право митрополитові Андрею Шептицькому на відважний голос в обороні УГКЦ у нових історичних умовах. Про це сигналізують у листі на ім'я М. Хрущова від 23 серпня 1944 р. перший секретар Львівського обкому КП(б)У І. Грушецький і голова виконкому Львівської облради М. Козирев: “...Шептицький ставить перед органами влади такі питання:

1) залишити в лікарні, яка ним організована ще до 1939 р. і нами переобладнана в 1939-1940 рр. каплиці для відправи релігійної служби (сповідь хворих, причастя і т. ін.), а також дозволити монашкам-сестрам милосердя (зі спеціальною медичною освітою) працювати в лікарні і носити монашеський одяг;

2) не брати до Червоної Армії студентів-слухачів духовної семінарії

в той час, коли в Радянських ВУЗах залишаються тільки студенти останніх двох курсів;

3) залишити в духовній консисторії друкарню (яку німці взяли в 1942 році з приміщення Виконкому Облради депутатів трудящих і передали монастирю) для друкування молитовників, молитв та інших матеріалів релігійного змісту, але за дозволом Обллітконтролю” [Боцюрків Б. Українська Греко-Католицька Церква і Радянська держава (1939-1950). – Л., 2005. – С. 66. Див.: Сергійчук В. Нескорена Церква. Подвижництво греко-католиків України в боротьбі за віру і державу. – К., 2001. – С. 16-17].

Реакція на ці вимоги митрополита Андрея у Івана Грушецького та Миколи Козирєва була наступною: “Ми вважаємо, що в радянській лікарні має бути радянський порядок...”, щодо 2 пункту, то вони: “...Дали вказівки Військкомату поки що утриматись від призову, але вважаємо, що до них слід застосувати такі ж правила як і до радянських студентів...”, а відносно друкарні, то: “... Просимо Вашого дозволу забрати її для потреб Виконкому Обласної Ради депутатів трудящих та Бюро Обкому КП(б)У” [Там само].

4 вересня 1944 р. відбулося засідання Архієпархіального Собору, на якому митрополит Андрей висловив надію на нормалізацію відносин із новою владою. Тоді ж він направив листа М. Хрущову щодо не вирішеного питання про друкарню митрополії: “Прохаємо Вас видати відповідні зарядження і дозволити, щоб Митрополіча Друкарня “Студіон” могла даліше для церкви працювати під контролею державних органів, якщо таке було б бажання влади” [Сергійчук В. Нескорена Церква... – С. 40-41].

Для поглибленої нормалізації відносин з Радянським урядом 16 жовтня 1944 р. митрополит Андрей надіслав через керівників Львівської області лист до М. Хрущова з проханням сприяти поїздки делегації Греко-Католицької Церкви до Києва та Москви. “Висилаю мою делегацію до столиці з уповноваженням зложити привіт великому маршалу СРСР товаришеві Сталіну.

Одночасно мої уповноважені мають доручення обговорити біжучі церковні справи Галицької митрополії по відносних урядах в Києві і Москві.

Склад делегації :

1. о. др. Гавриїл Костельник, канонік митрополичого ординаріату;
2. о. Іван Котів, радник митрополичого ординаріату;
3. о. Герман Будзінський, ієромонах – студит .

Прошу для них пропуски до Києва і Москви важністю до кінця 1944 року.

Наприкінці прошу виробити для них можливість їздити літаком туди і назад, забезпечити за ними квартиру і утримання в столицях...” [Там само. – С. 41-42. Див.: Боцюрків Б. Українська Греко-Католицька... – С.

70].

1 листопада 1944 р. митрополит Андрей помер. Його наступником став архієпископ Йосиф Сліпий, інтронізація якого на митрополита Львівського і Галицького урочисто відбулася 12 листопада. 23 листопада 1944 р. митрополит Йосиф видав своє перше пастирське послання до духовенства і вірних. У ньому він висловив лояльність до влади та закликав націоналістичне збройне підпілля припинити боротьбу із новим комуністичним режимом. “Після звільнення Західної і возз’єднання з Україною завдяки героїській Червоній Армії вже покійний Митрополит дав вислів нашої радості та подяки від себе і духовенства, підкреслюючи надію на можливість церковної праці в Радянському Союзі. Наша Греко-Католицька Церква не стряває в політичні справи, а з волі Христа поручає вірним виконувати державні закони згідні з Божими...”

Нехай наш патріотизм буде любов’ю свого народу, готовою на всяку жертву, однак нехай не буде він ложно понятим націоналізмом, що ґрунтується на любові батьківщини на ненависті і вбивстві тих, що не належать до їх партії та не приймають їх поглядів...

З досвіду переконуємося, що та ложна любов батьківщини, яка кермує діяльністю деяких націоналістичних угруповань, має за наслідок те, що тисячі молоді гинуло і гине марно та пропадає для українського народу...” [Боцюрків Б. Українська Греко-Католицька... – С. 76-77].

Додатково до згадуваної делегації, яка поновила свою підготовку до візиту в Москву, було включено архімандрита студитів о. Климентія Шептицького, який її очолював.

22 грудня 1944 р. цю делегацію прийняв голова Ради у справах релігійних культів при Раді Народних Комісарів СРСР Іван Полянський, якому було вручено листи двох митрополитів до Сталіна й безпосередньо меморандум, а також від імені духовенства і віруючих УГКЦ було передано на потреби Червоної Армії 100 тис. карбованців. У меморандумі, який спирався на конкордат 1925 р. між Польщею і Ватиканом, митрополит Йосиф просив радянський уряд:

“1. Забезпечити Греко-Католицькій Церкві в межах СРСР вільне виконання її церковної влади, богослужень і вільного завідування, володіння і користування її майном.

2. Звільнити частину платні і прибутків духовенства і монахів від стягнення за судом нарівні з іншими трудящими.

3. Визнати за всім духовенством і монахами [право мати] харчові талони нарівні з іншими трудящими і науковими працівниками.

4. Звільнити духовенство, монахів, послушників, семінаристів, дяків, церковних старост і паламарів від військової повинності.

5. Звільнити духовенство і монахів від громадських повинностей, несумісних з їхнім званням, таких як народних засідателів, членів трибуналів тощо.

6. Звільнити духовенство і монахів від дорожніх повинностей

(гужповинностей).

7. Забезпечити недоторканість церков, каплиць і конфесійних цвинтарів.

8. Забезпечити церкви заснування і утримання Богословської Академії, духовних семінарій, монастирів, чернечих новіціятів, церковних шкіл, церковних музеїв, церковних захоронок, сиротинців, лікарень (“Народної Лічниці” у Львові) і конфесійних цвинтарів.

9. Допустити Церкву до викладання релігії в усіх народних і середніх школах та визнати за вчителями релігії зарплату нарівні з іншими вчителями.

10. Звільнити від усіх державних і комунальних нарахувань і податків будівлі, що призначені для богослужінь, духовної семінарії, новіціяти, помешкання монахів і монахинь, а помешкання єпископів, крилошан і парафіяльних священників щодо оподаткування вважати прирівняними до приміщень державних установ.

11. Забезпечити заарештованим духовним і монахам увагу, яка належить їм за чином.

12. Залишити духовним і монастирям у володінні і користуванні їхнє нерухоме майно у тому розмірі, яким вони користувались у серпні 1939 р., крім того, просимо, зокрема,

13. Священикам і студентам Богословської Академії і духовних семінарій, а також членам їхніх родин, які у 1939-1941 роках були вивезені з західних областей України, дозволити повернутися на свої місця.

14. У лікарнях Західної України залишити хворим для користування каплиці, які там знаходяться.

15. Виділити в Москві та Києві по одній церкві для використання греко-католиками, які там проживають, з правом Львівському митрополитові призначати священників до цих церков.

16. Віддати греко-католицькій митрополії її друкарню у Львові. Друкарня ця необхідна для друку церковної і богословської літератури, формулярів і “Архиепархияльных Відомостей”.

17. Відповідно до постанови Облвиконкому Львівської області від 14 серпня 1944 р. просимо повернути Богословській Академії і греко-католицькій Духовній Семінарії у Львові її приміщення по вул. Коперніка ч. 36 для відновлення нормальної діяльності цих закладів” [Там само. – С. 81-82].

Зрозуміло, що І. Полянського зміст викладених прохань меморандуму не втішив. Спираючись на конкордат 1925 р., склалося враження, що митрополит Йосиф зовсім не врахував відносин держави і Церкви в атеїстичній радянській дійсності. Нормалізація стосунків Радянського уряду із УГКЦ на векторі “вільний із вільним” була нереальною, тому що уряд диктував умови Церквам, а не навпаки, як це впливає із прохань меморандуму. Але, власне, ці пункти меморандуму засвідчують, що УГКЦ тільки так розуміла нормальні стосунки з

державою. Таке її розуміння було неприйнятним для держави. Держава розуміла нормальні стосунки з Церквами, як виконання її волі, як компроміс на її користь, як свою ініціативу і диктат у цих аспектах. Тому, хоч І. Полянський пообіцяв делегації гарантії вільного відправлення богослужінь і не більше, але це була вже гра в дипломатію. Вона давала йому козири для торгу із УГКЦ і в першу чергу – прохання про те, щоб Церква змогла переконати збройне підпілля УПА скласти зброю, обіцяючи йому за це амністію. Отож, УГКЦ стала перед вибором: відмовитися від своєї національно-патріотичної ідентичності й виступити проти українського національного руху опору, щоб зберегти надію на нормальні відносини з комуністичним режимом, а чи ж підтримувати й надалі національно-патріотичну свідомість своїх вірних і, в такий спосіб, опинитися “поза законом” у більшовицької влади.

Врешті, під тиском влади Церква виступила посередником у переговорах Радянського уряду із представниками командування УПА, які відбулися в ніч з 28 лютого на 1 березня 1945 р. у Бережанському районі на Тернопільщині [Там само. – С. 85] і які для обох сторін завершилися безрезультатно. Це, у підсумку, переконало владу, що за допомогою УГКЦ неможливо зупинити збройний рух опору підпілля УПА.

Успішні дії Червоної Армії на фронтах Другої світової війни, вдалий підсумок для Радянського уряду Ялтинської конференції (4-11 лютого 1945 р.) щодо анексії Західної України, послаблення самооборони УГКЦ проти радянизації і експансії російського православ'я, призвело до прийняття рішення Сталіним щодо непотрібності УГКЦ в радянській дійсності, до її (Церкви) ліквідації, що й задекларував Львівський псевдособор 8-10 березня 1946 року, рішення якого, через ув'язнення духовенства, чернецтва й активних греко-католицьких віруючих, тоталітарний режим втілював у життя.

Ті Церкви, котрі прийняли правила гри більшовицької держави, пішли на компроміс із нею (РПЦ, баптисти, частина п'ятидесятників і адвентистів), діяли в Радянській країні легально, а ті Церкви, котрі відмовилися від, по суті, підпорядкування державі (частина п'ятидесятників, адвентистів, РКЦ і УГКЦ), не могли і не побажали такого становища, були приречені на ліквідацію, на нелегальне служіння, оскільки не вписувалися в безбожницьку ідеологію комуністичного тоталітарного режиму, тому що природньо не могли поступитися своїми церковно-релігійними принципами. На них опустився каральний меч радянського атеїзму: арешти, заслання, знищення їхнього духовенства, чернецтва, активних віруючих, закриття і ліквідація їхніх храмів, переслідування в підпіллі.

ПОЧАТКИ ОПОЗИЦІЙНОГО РУХУ В СЕРЕДОВИЩІ ЄВАНГЕЛЬСЬКИХ ХРИСТИЯН-БАПТИСТІВ УПРОДОВЖ 50-Х РОКІВ М.СТ.

Під час радянсько-німецької війни радянське вище партійне керівництво СРСР вирішило уніфікувати державну релігійну політику, очоливши рух до об'єднання різних протестантських організацій у єдиний керівний духовний центр шести церков. Світська атеїстична влада прагнула повністю підкорити своєму впливові всі релігійні рухи в СРСР задля встановлення повного контролю над віруючим населенням Радянського Союзу та духовною сферою життя радянських громадян. Така перспектива подобалася далеко не всім віруючим: і вони намагалися чинити цьому натискові «безвірників» опір.

З середини 40-х років., а особливо у 50-х роках м. ст., відбувається масова активізація протестантського руху окремих віруючих проти повного підпорядкування протестантських громад атеїстичній державі. Найбільшого свого розмаху цей протест набув серед віруючих штучно утвореної конфесії — Євангельських християн-баптистів (ЄХБ). До сформованого владою духовного центру — Всесоюзної Ради ЄХБ — виникли опозиційно налаштовані групи та общини віруючих євангельсько-баптистського спрямування, які будуть активно діяти упродовж 50–80-х рр. ХХ ст. на теренах усього СРСР, а найбільше — у межах радянської України.

Отже, дана наукова розвідка покликана пролити світло на до цього часу маловідому сторінку релігійного життя протестантських громад опозиційного щодо радянських законів про культу спрямування на теренах УРСР післявоєнного часу.

У науковій літературі процес зародження опозиційного руху в середовищі українських віруючих ЄХБ упродовж 1950-х років висвітлений недостатньо. Радянська історіографія, виходячи з ідеологічних мотивів, цей рух не досліджувала, а якщо й розглядала його суть, то значно применшуючи кількісні а якісні характеристики і його значення (Ф.Гаркавенко, Г.Ляліна, П.Степанов, та ін.). Певна увага до зародження релігійного спротиву радянській державній системі атеїзму серед віруючих-протестантів з'явилася наприкінці 80-х рр. минулого століття і є актуальною донині в сучасних наукових дослідженнях релігієзнавців О.Бажана, Ю.Вільхового, Т.Грушової, В.Єленського, І.Саламахи. Але їх доробки мало висвітлюють діяльність опозиціонерів саме серед віруючих євангельсько-баптистського спрямування, більше акцентуючи увагу на загальних тенденціях того часу.

Набагато інформативнішими щодо цього є архівні матеріали провідних зарубіжних і вітчизняних архівосховищ і місцевих обласних фондів. Для

^{*} Ляхно О.П. – старший викладач Полтавського державного педагогічного університету імені В.Г.Короленка.

підготовки пропонованої статті були використані архівні джерела Державного архіву Російської Федерації (ГАРФ), Центрального державного архіву громадських об'єднань України (ЦДАГО України), Центрального державного архіву вищих органів влади та управління України (ЦДАВО України), державних архівів Львівської та Полтавської областей (ДАЛО, ДАПО). Також у нагоді стали окремі публікації конфесійної періодики.

Як відомо, грубе втручання державних органів у справи церкви в середині 1940-х рр. призвело до першого серйозного розколу в ЄХБ. Група віруючих, не згодних із політичним державним експериментом, вийшла з лав ВС ЄХБ і утворила нелегальну релігійну організацію «чистих баптистів» [ЦДАВО України.- Ф. 4648.- Оп. 2.- Спр. 203, арк. 10]. Поряд із «чистими баптистами» на території України також діяли групи «істинних баптистів» («доскональці»), «молодих баптистів» і «чистих євангельських християн» («чисте зерно») [ЦДАВО України.- Ф. 4648.- Оп. 2.- Спр. 203, арк. 1, 4-7]. Проти штучного об'єднання виступала також значна частина п'ятидесятників, які дотримувалися власної догматики, не визнавали радянського законодавства про релігійні культу та відмовлялися від служби в армії.

Як бачимо, частина віруючих, яка не бажала єдності в Спільноті ЄХБ і виступала проти реєстрації в державних органах влади, складалася з кількох окремих угруповань. Кожна з груп по-різному відправляла культ, перебуваючи у глибокій конспірації. Разом із тим представники ВР ЄХБ на місцях не бачили жодних відмінностей у віровченні та діяльності цих угруповань [ЦДАВО України.- Ф. 4648.- Оп. 2.- Спр. 203, арк. 10].

Серйозні внутрішні суперечки у Спільноті ЄХБ розпочалися у 1953-1954 рр. Саме в цей період зі складу ВС ЄХБ починають масово виходити ті групи баптистів, які вимагали широкого розгортання релігійної пропаганди, релігійного виховання дітей, підлітків і молоді до 18 років заборони шлюбів з невіруючими та організації «вечорів кохання» [Степанов П.Я. Про сучасний розкол серед євангельських християн-баптистів.- К., 1967.- С. 5; Гаркавенко Ф.И. Идеология современного баптизма.- М., 1970.- С. 5-6].

Щоб призупинити процес активного духовного пробудження в середовищі віруючих і масового збільшення їх чисельності, владні органи з 1949 р. починають швидкими темпами закривати офіційно діючі церкви братства ЄХБ. ВР ЄХБ було заборонено видавати журнал „Братский вестник”, більш жорсткими стали обмеження законодавства про культу, на які раніше дивилися „крізь пальці”. До центрального керівництва ВР ЄХБ і на місцях насаджувалися свої люди, проводився посилений обробіток релігійних кадрів. Невипадково, у 1949 р. виходить Указ, який зробив більш суворою 58 («політичну») статтю Кримінального кодексу СРСР, підвищивши термін покарання до 25 років позбавлення волі. На лаву підсудних сідали старші та місцеві пресвітери, проповідники та активні члени зареєстрованих і незареєстрованих общин ЄХБ. Сибірські табори знову наповнилися віруючими в'язнями.

Таким чином, розпочата в 1948 р. „холодна війна” між наддержавами планети одразу ж відобразилася на становищі радянських віруючих. По країні Рад прокотилася нова хвиля репресій, деякі віруючі ЄХБ отримали 25 років. тюремного ув'язнення. Останніх також звільняли з роботи, не давали можливості навчатися в середніх і вищих навчальних закладах. Усіма засобами масової інформації вони подавалися як вороги народу, держави, партії тощо [Жаботинский Е.М., Кобзарь Е.П. Скала неодолима: До 95-летия Ялтинской церкви / Ред. П.В.Гараджа.- Одесса, 1995.- С. 24].

Але смерть Й.Сталіна у 1953 р. та розстріл Л.Берії у 1954 р. призупинили цей процес. За результатами роботи урядової комісії з перегляду кримінально-політичних справ масових репресій часів культу особи у 1956 р. всі віруючі ЄХБ, засуджені за політичними статтями, були реабілітовані, (більшість — посмертно).

Відмови в реєстрації та зняття з неї упродовж 1950-х рр. найчастіше були пов'язані з неугодливістю місцевої владі обраних общиною служителів. Призначення пресвітерів або їх зняття відбувалося за згоди влади (уповноважених РСРК). Те ж саме й щодо старших пресвітерів, що було прямим втручанням держави у внутрішні справи церкви [Г АРФ.- Ф. 6991с.- Оп. 4.- Д. 105, л. 4-5, 8]. Воно навіть доходило до таких дрібниць, як внесення виправлень до тексту релігійних святкових привітань, у тексти духовних пісень, у репертуари піснеспівів на молитовних зібраннях, у духовні статті, які публікувалися у братському журналі тощо [Г АРФ.- Ф. 6991с.- Оп. 4.- Д. 95, л. 23; Г АРФ.- Ф. 6991с.- Оп. 4.- Д. 94, л. 7].

Часто причиною закриття та зняття з реєстрації релігійних громад ЄХБ була участь дітей віруючих шкільного віку на молитовних зібраннях [ЦДАВО України.- Ф. 4648.- Оп. 2.- Спр. 150, арк. 1-2]. Це прирівнювалося до антирадянської діяльності. І, як наслідок, боротьба місцевої влади з віруючими проводилася нахабними адміністративними методами [ЦДАВО України.- Ф. 4648.- Оп. 2.- Спр. 148, арк. 3-4, 11; ЦДАВО України.- Ф. 4648.- Оп. 2.- Спр. 153, арк. 39-40; ЦДАВО України.- Ф. 4648.- Оп. 2.- Спр. 182, арк. 72].

Згідно радянського законодавства, віруючі могли створити релігійну громаду для спільного проведення богослужінь і виконання релігійних обрядів, яку необхідно було зареєструвати у відповідних державних органах. З початком функціонування РСРК уся робота з прийому, обліку та попереднього розгляду заяв віруючих, проведення необхідних перевірок і складання висновків з них була покладена на уповноваженого Ради.

Проте реєстрації в органах влади підлягали не всі віросповідання. У звіті уповноваженого РСРК при РМ СРСР по УРСР за 1959 р. було визначено, крім РПЦ, лише 7 релігійних культів, реєстрація яких була допустимою. До них відносилися і ЄХБ, які повинні були беззаперечно визнавати та дотримуватися радянського законодавства про релігійні культури [ЦДАГО України.- Ф. 1.- Оп. 24.- Спр. 5205, арк. 67].

Уже на початку 1960-х рр. РСРК при РМ СРСР по УРСР визначила 25 релігійних культів, які не підлягали реєстрації через свою «антирадянську спрямованість», чим фактично заборонила їх діяльність. Серед них, зокрема, були чисті баптисти, вільні християни, чисті євангельські християни [ЦДАГО України.- Ф. 1.- Оп. 24.- Спр. 5488, арк. 18].

Ще в другій половині 1940-х рр. від ВС ЄХБ відокремлюється частина віруючих, яка була не згодна з політикою ВР ЄХБ [История Евангельских христиан-баптистов в СССР.- М., 1989.- С. 236]. Ця течія виникла на Донбасі у робітничих громадах віруючих ЄХБ, лідером якої був М.Зюбанов [Саламаха І.В. Рух «чистих баптистів» в Україні (середина 1950-х — початок 1960-х рр.) // Наукові праці історичного факультету Запорізького державного університету.- Вип. XX.- Запоріжжя, 2006.- С. 263].

Прибічники М.Зюбанова закликали баптистів виходити з-під опіки ВР ЄХБ, оскільки були категорично проти об'єднання з євангельськими християнами та п'ятидесятниками. Було запропоновано створити спілку «чистих баптистів», яка б діяла за програмою американських баптистів без контролю з боку органів радянської влади [ЦДАГО України.- Ф. 1.- Оп. 24.- Спр. 4263, арк. 233].

Учення «чистих баптистів» зводилося до наступного:

а) єдність, яка була досягнута згідно з Московською розширеною нарадою в 1944 р. не дійсна, бо вона відбулася без покаяння з боку євангельських християн, які є результатом діяльності І.Проханова, відлученого баптистським союзом;

б) євангельські християни також повинні покаятися у тому, що не кладуть рук на голову кожному, хто охрещується, та моляться з піднятими руками. З цього витікає, що за 10 років існування об'єднання жоден євангельський християнин не є членом тіла Христового;

в) хрещення, хлібопреломлення, шлюб і моління над дітьми повинні здійснювати тільки рукопокладені пресвітери, все інше — гріх; ті, хто здійснили гріх — повинні покаятися;

г) система виконуючих обов'язки пресвітерів повинна бути **усунена**. Тільки рукопокладений пресвітер має право виконувати пресвітерські обов'язки;

д) обов'язкове проведення періодичних з'їздів пресвітерів;

е) відмовитися від практики призначення старших пресвітерів, бо такої назви в Євангелії немає. Цю назву замінити на пресвітер-учитель;

ж) усунути втручання уповноважених у справах релігійних культів до церковних справ, а саме у питання обрання та усунення від служіння пресвітерів і допущення до хрещення; зняти заборону в допущенні до служіння, відбування покарання до суду пресвітерів; обмеження чисельності проповідуючих в общині; дозволити виступати з проповіддю в сусідніх общинах пресвітерам і проповідуючим; дозволити влаштування громадських обідів при общині;

и) не визнавати військової служби зі зброєю;

к) релігійні общини не потрібно реєструвати в державних органах влади [ЦДАВО України.- Ф. 4648.- Оп. 2.- Спр. 203, арк. 4, 261-261а].

Уже на середину 1950-х рр. рухом «чистих баптистів» були охоплені Ворошиловградська, Дніпропетровська, Запорізька, Кримська, Сталінська, Харківська та Херсонська області. Особливо інтенсивно вони діяли в Сталінській області [ЦДАВО України.- Ф. 4648.- Оп. 4.- Спр. 151, арк. 227-229], де активно працювали талановиті проповідники О.Асін, В.Ванін, П.Волковський, Г.Гайдук, В.Гаража, Г.Дубовик, С.Зернов, Г.Калач, Я.Литвиненко, А.Шемет [ЦДАВО України.- Ф. 4648.- Оп. 2.- Спр. 203, арк. 275-277].

Досить часто релігієзнавці зазначають, що інша назва течії «чистих баптистів» - «доскональці» [Вільховий Ю.В. Політика радянської держави щодо протестантських церков в Україні (середина 40-70-х років ХХ ст.): Дис... канд. іст. наук: 09.00.11.- Полтава, 2002.- С. 82; ЦДАВО України.- Ф. 4648.- Оп. 4.- Спр. 205, арк. 65].

Діяльність груп «чистих баптистів» в Україні вирізняється своєю активністю та різноманіттям форм прояву. Зокрема, 1 травня 1958 р. група молоді з Харкова літаком прибула до Чутівського району Полтавської обл. з метою популяризації свого вчення. Вони розповсюджували надруковані друкарською машинкою листівки під назвою «Основы и построение учения вселенской апостольской церкви», де віруючі закликалися не служити в радянській армії, не брати до рук зброї тощо [ЦДАВО України.- Ф. 4648.- Оп. 4.- Спр. 235, арк. 147].

У місті Саки Кримської області активно діяла група «чистих баптистів» у складі понад 100 чоловік. Групу очолювали І.Будзіновський, В.Здоров і П.Шоха [ЦДАВО України.- Ф. 4648.- Оп. 4.- Спр. 262, арк. 3-6].

Общини «доскональців» практично не мали між собою зв'язку. М.Зюбанов намагався об'єднати всі общини в єдиний центр. Але в 1959 р. він неочікувано для всіх однодумців перейшов на бік ВР ЄХБ і був призначений пресвітером Вінницької общини ЄХБ. Причини цього невідомі [ЦДАВО України.- Ф. 4648.- Оп. 2.- Спр. 310, арк. 36-39]. Після відходу М.Зюбанова його справу продовжили А.Зернов і І.Калайда [ЦДАВО України.- Ф. 4648.- Оп. 2.- Спр. 255, арк. 19; ЦДАВО України.- Ф. 4648.- Оп. 2.- Спр. 269, арк. 85-86].

Сучасний дослідник І.Саламаха нараховує близько 2-2,5 тис. «чистих баптистів» [Саламаха І.В. «Чисті баптисти» в Україні (середина 1950 — початок 1960-х років) // Історія релігій в Україні. Науковий щорічник. 2007 рік.- Кн. 1.- Львів, 2007.- С. 789]. Їх діяльність особливо активізувалася з 1960 р. після грудневого Пленуму ВР ЄХБ (1959 р.). Найбільше — у Дніпропетровській, Запорізькій і Сталінській областях Фактично всі «чисті баптисти» перейшли на бік Ініціативної групи зі скликання надзвичайного з'їзду ЄХБ на чолі з Г.Крючковим і О.Прокоф'євим.

Отже, течія «чистих баптистів» виникла в середині 1950-х рр. у середовищі баптистів, які в 1953 р. вийшли з концтаборів. Головним їх

завданням було відновити Спільку баптистів і проводити релігійну діяльність без державного контролю та партійного нагляду. Фактично, «чисті баптисти» в Україні підготували підґрунтя, на якому з 1965 р. стала активно діяти Рада Церков ЄХБ (РЦ ЄХБ) – опозиційна до ВР ЄХБ протестантська церква.

Упродовж 1955-1956 рр. помітною була діяльність окремих груп т.зв. «старобаптистів» [ДАЛО.- Ф. Р-1332.- Оп. 2.- Спр. 24, арк. 47; ЦДАВО України.- Ф. 4648.- Оп. 4.- Спр. 172, арк. 2].

ВР ЄХБ сподівалася ліквідувати виниклі в общинах розколи шляхом звернень до віруючих берегти єдність церкви та роз'яснюючою роботою служителів серед пресвітерів і проповідників на місцях. Не отримавши помітних результатів від такої внутрішньої пропаганди, ВР ЄХБ змінює свою тактику. Починаючи з 1958 р. ВР ЄХБ розвернула кампанію з «очищення» та «освячення» церкви. Розпочався болісний період відлучень від церкви т.зв. «лжевчителів», які займалися поширенням в общинах «ересі» та схиляли на свою сторону віруючих.

На кінець 50-х — початок 60-х років м. ст. опозиція в значній своїй частині опинилася поза ВС ЄХБ: одні вийшли зі Спільки самостійно, інших відлучили за т.зв. нехристиянську поведінку. Частина общин, керівництво яких підтримувало опозицію, у своїй діяльності почала відкрито порушувати вимоги законодавства про релігійні культу й була знята з реєстрації. Цим лідери ВР ЄХБ тільки сприяли переходові значної кількості релігійних громад ЄХБ до опозиції, на нелегальне та підпільне становище [Лялина Г.С. Баптизм: иллюзии и реальность.- М., 1977.- С. 40-41].

Адміністративний тиск на протестантські конфесії, що діяли в наявному порядку, призвів до зростання кількості підпільних релігійних груп. Найбільше цей процес спостерігався у общинах ЄХБ. Тільки впродовж 1959-1961 рр. було закрито 204 зареєстровані громади ЄХБ [ЦДАВО України.- Ф. 4648.- Оп. 4.- Спр. 302, арк. 12-14]. Але зняття з реєстрації ще не означало фактичного відходу віруючих цих общин від релігії. Вони активно поповнювали підпільні релігійні групи та сусідні зареєстровані спільноти.

Про той факт, що керівники ВР ЄХБ у центрі й на місцях своїми ж руками створювали нелегальне підпілля серед віруючих ЄХБ, виключаючи велику кількість членів зі складу зареєстрованих общин, говорять численні випадки, зафіксовані в документах 1950-х рр. Так, зокрема, тільки у серпні 1952 р. у Макіївській громаді ЄХБ (з кількістю членів понад 400 чоловік) було виключено 42 віруючих. Підставою стало небажання останніх йти на службу до радянської армії, брати до своїх рук зброю [ДАПО.- Ф. Р-4085.- Оп. 4.- Спр. 168, арк. 27]. Не припинили своєї релігійної діяльності й відокремлені віруючі від офіційної легальної громади Полтави [ДАПО.- Ф. Р-4085.- Оп. 4.- Спр. 218, арк. 32-33, 90, 131, 146, 153].

Угодницька політика ВР ЄХБ щодо органів влади призвела до різкого скорочення чисельності охрещуваних і навіть до розпаду деяких общин. З 1944 до 1965 р. лише в Україні закрилося біля 800 общин, чисельність віруючих ЄХБ скоротилася з 180 тис. до 120 тис. осіб.

Щодо зволікання та затримки випробувальних термінів, то, наприклад, на Дніпропетровщині були випадки, коли т.зв. наближені, тобто ті, хто готувався прийняти водне хрещення і стати членом помісної церкви, перебували в такій якості замість відведеного для цього одного року— по 4, 5, 6 і навіть 9 років [ЦДАВО України.- Ф. 4648.- Оп. 2.- Спр. 415, арк. 130].

Відцентрові рухи в протестантському середовищі кінця 1940-50-х рр., породжені також антирелігійною діяльністю державних органів влади, ними ж посилювалися надалі. Зокрема, у квітні 1957 р. на інструктивній нараді уповноважених РСРК при виконкомах УРСР виконуючий обов'язки голови РСРК при РМ СРСР В.Гостев серед вказівок і рекомендацій для практичної роботи уповноважених радив наступне: «Враховуючи нові форми і методи, які застосовуються церковниками з метою релігійного впливу на населення, уповноважені Ради, у відповідності з законодавством, повинні застосовувати більш рішучі заходи для припинення місіонерської діяльності церковників, а саме:

а) не дозволяти роз'їздів оркестрів, хорів і проповідників іншими молитовними будинками;

б) застосовувати заходи для припинення відокремленої та спеціальної роботи серед молоді й жінок, як-то: створення біблійних гуртків, біблійної години, вечорів молоді, організації художньо-музичних гуртків тощо;

в) більш рішуче впливати на керівництво громад з метою припинення незаконного благодійництва, яке практикується релігійними організаціями.

Посилити роботу з виявлення незареєстрованих груп віруючих, вивчення їх діяльності, встановлюючи, за можливості, соціально-політичний портрет керівників цих груп і систематично інформуючи керівництво областей про їх роботу» [ДАПО.- Ф. Р-4085.- Оп. 4.- Спр. 218, арк. 35-36].

Таким чином, як бачимо, упродовж кінця 40-50-х років м. ст. суттєвою ознакою політики держави щодо релігії і церкви було посилення тиску на керівні органи релігійних об'єднань, аби вони «з власної ініціативи» приймали рішення, які б обмежували релігійну активність. І вже навчене власним досвідом керівництво ВР ЄХБ «чуйно дослухалося» добрих порад і мудрих настанов партійних і державних органів контролю, - робить висновок релігієзнавець В.Єленський [Єленський В.Є. Державно-церковні взаємини на Україні (1917-1990).- К., 1991.- С. 25].

Уже в другій половині 1950-х років. партія та уряд оголосили нову хвилю боротьби з релігією своєю генеральною лінією та розпочали масований наступ на церкви за всіма напрямками. Запрацював на повну потужність пропагандистський відділ КППС з багатомільйонною армією лекторів, газетних і радіокореспондентів, письменників, кінорежисерів і телевізійників. У 1959 р. було введено новий Кримінальний кодекс і проведена реформа судовиробничої та судовиконавчої каральної системи. Замість 58 політичної статті з'явилися нові принизливі формулювання т.зв. правопорушень – паразитизм, мракобісся, посягання на особистість, дармоїдство тощо. Поширеною практикою стало позбавлення віруючих

батьків батьківських прав із примусовим направленням їх дітей до дитячих будинків інших міст. Разом з тим будувалися нові в'язниці закритого типу, суворі та особливі табори, готувалися віддалені місця для заслань.

Але, незважаючи на вжиті заходи з припинення діяльності віруючих, уповноважені РСРК майже в усіх областях України вимушені були констатувати факти кількісного збільшення відвідувань молитовних будинків, збільшення числа незареєстрованих груп, а також посилення місіонерської діяльності та роботи серед молоді й жінок, активізації благодійності, театралізації богослужінь, організації музичних, хорових і біблійних гуртків, груп і шкіл з вивчення релігії [ЦДАГО України.- Ф. 1.- Оп. 24.- Спр. 4704, арк. 109].

Уповноважений РСРК при РМ УРСР П.Вільховий на нараді уповноважених Ради, яка проводилася упродовж 11-15 квітня 1957 р. у Києві, зробив висновок, що пошквалюванню діяльності віруючих ЄХБ у порівнянні з минулими рр. сприяли наступні причини: використання релігійниками в своїх інтересах «здійснення демократизації та зміцнення соціалістичної законності» й поширення релігійної пропаганди поза стінами молитовних будинків під відкритим небом «фанатичними й антирадянськими елементами, які повернулися з місць ув'язнення» [ЦДАГО України.- Ф. 1.- Оп. 24.- Спр. 4494, арк. 192, 193]. Як бачимо, представник державної влади чітко окреслює політичну лінію в протестантському підпіллі.

Таким чином, на рубежі 1950-60-х рр. значно посилюється масова антирелігійна кампанія держави. Така політика була зумовлена поширенням релігійних ідей у радянському суспільстві. Упродовж 50-х років органи влади ретельно готувалися до великого наступу на протестантів. Це виявилось у прийнятті ряду законодавчих і нормативних актів, спрямованих на підпорядкування релігійних общин державним органам управління, скорочення кількості духовних навчальних закладів, чисельності священнослужителів тощо [Бажан О.Г. Розділяючи на “чистих” і “нечистих” // З архівів ВУЧК-ГПУ-НКВД-КГБ.- 1995.- №1/2.- С. 218]. Комуністична ідеологія претендувала на ту роль у суспільстві, яку посідали віра та церква. Тому релігія в СРСР оголошувалася тимчасовим явищем.

Отже, даною науковою розвідкою ми спробували проаналізувати початки опозиційності серед віруючих ЄХБ, встановили причини та передумови виникнення цього явища й простежили його еволюцію упродовж 50-х рр. ХХ ст. на теренах радянської України.

Означена нами проблематика потребує подальшої наукової розробки в складі більш комплексного дослідження церковної опозиції серед віруючих євангельсько-баптистського віросповідання в радянській Україні післявоєнного часу.

МОЛОДІЖНА ОРГАНІЗАЦІЯ “ПЛАСТ” В КОНТЕКСТІ ПРОБЛЕМ ЗАСТОСУВАННЯ ХРИСТІЯНСЬКИХ АСПЕКТІВ В ПРОЦЕСІ ДІЯЛЬНОСТІ МОЛОДІЖНИХ ТОВАРИСТВ

Сьогодні в Україні існує гостра проблема духовного відчуження певної частини молодого покоління від свого народу, віри і традицій, що склалися впродовж віків, від усталених моральних принципів, зокрема щодо особного самовизначення себе в соціальному світі. В свою чергу, подібна розгубленість і дезорієнтація в соціальному просторі призводить до загострення взаємовідносин між цим же зовнішнім світом і системою внутрішніх цінностей молодого людини. Більше того, гіпертрофоване й викривлене розуміння дійсності тягне за собою ряд проблем, які нерідко набувають форми яскраво вираженого соціального зла. Наприклад, на нинішній день наша держава посідає одне з провідних місць серед країн Європи за швидкістю поширення СНІДу. Як повідомляє Міністерство охорони здоров'я України, щотижня кільканадцять українців при здачі відповідних аналізів виявляються ВІЛ-позитивними. Також варто сказати про поширення таких соціальних хвороб, як наркоманія, пияцтво (вражає кількість молодих людей, що лікуються сьогодні від алкоголізму в наркодиспансерах, і то спричиненої не вживанням міцних алкогольних напоїв, а широко розрекламованого пива) та ін.

Тому нині варто говорити про те, що в Україні існує нагальна потреба вирішення проблем молодіжного середовища. Поки держава зосереджена на своїх політичних розбіжностях, економічній нестабільності, невизначеності щодо міждержавних відносин, ваганнях щодо вибору найкращого брата-сусіда, українська молодь вперто скочується в прірву невиліковних хвороб.

Хоча на заваді цьому сьогодні принципово стоїть Церква в усьому різнобарв'ї своєї поліконфесійності, громадськість та й і сама молодь якимось намагається знайти вихід з тої кризової ситуації, що існує зараз. Це, зокрема, проявляється в активізації молодіжного руху за здоровий фізичний і моральний спосіб життя. Звернувшись до переліку зареєстрованих молодіжних організацій України, ми можемо побачити рухи найрізноманітніших сфер зацікавлення, в тому числі і сфери духовності. Це свідчить про те, що молодь все таки не є байдужою (як може дехто вважати) до тих проблем, що вже давно визріли в її середовищі. Сама молодь, будучи в членських лавах окремих рухів, намагається через свою діяльність знайти найоптимальніші способи подолання вищенаведених проблем. Проаналізуємо методи роботи молоді і з молоддю в громадській молодіжній організації "Пласт", означити спектр проблем і способів їх вирішення в пластовому молодіжному середовищі України.

* Туєшин О.М. – аспірантка кафедри релігієзнавства і теології Прикарпатського національного університету імені В.Стефаника (м. Івано-Франківськ).

"Пласт" – це одна з багатьох ніш молодіжного руху України, яка, проте, сьогодні є досить впливовою, підтримуваною і важливою для нашого суспільства організацією. Тому дослідження форм молодіжної роботи в середовищі пластових організацій, значення цієї організації для кожного молодого пластуна і всієї громадськості, задіяність християнських принципів виховання є особливим завданням сучасної науки. Нині ми маємо ряд наукових досліджень по Пласту України. Насамперед тут слід відзначити працю засновника українського Пласту О.Тисовського "Життя в Пласті", в якій він виклав випрацювані принципи пластового виховання, дослідження українського вченого-історика І.Андрухива "Західноукраїнські молодіжні товариства "Сокіл", "Січ", "Пласт", "Луг", "Українські молодіжні товариства Галичини: 1861-1939 рр.. (Короткий історичний нарис)", наукові праці доктора історичних наук Б.Савчука "Просвітницька та соціально-економічна діяльність українських громадських товариств у Галичині (остання третина ХІХ ст. – кінець 30-х років ХХ ст.)", "Український Пласт", роботу О.Сича "Пласт: нарис витоків, історії, сьогодення", дослідження Я.Луцького "З історії туристично-краєзнавчої роботи в "Пласті", а також власні доробки самих пластунів: Ю.Старосольського "Велика гра", Б.Чехута "Рідними пляями" та ін. Ми в своєму дослідженні будемо опиратися на доробок цих вчених, також слід зауважити, що сьогодні активно діє пластовий Інтернет-портал (www.plast.org.ua), який почав своє існування у вересні 2001 року і на який ми також вважаємо за доречне посилатись.

Сьогодні тема пластунів не є новою чи невідомою в наукових колах. Проте, більшість досліджень українських вчених спрямовані на висвітлення історичних перепетій існування Пласту, його зародження, буття при радянській владі. В наш час наукові доробки спрямовані переважно на представлення процесів відновлення цієї молодіжної організації в Україні. Ми ж ставимо своїм завданням дослідити духовне наповнення пластової молодіжної діяльності, її взаємодію з контингентом української молоді сьогодні, проблемами, притаманними їй середовищу, а також застосування християнських принципів при вирішенні тих чи інших проблем.

Починаючи аналіз такого важливого аспекту існування пластової організації, як її духовна складова і християнське наповнення, не можливо оминати той факт, що сам засновник скаутського руху мав деяке відношення до духовної діяльності, оскільки батько Роберта Бейден-Пауела був священиком. Кров священика в молодих жилах і фізичне гартування протягом років, а також ознайомлення з виховними системами, починаючи ще від часів стародавньої Греції, спонукало Бейден-Пауела до співпраці з молоддю. Співпраця та мала чіткий характер (що в принципі ми можемо спостерігати і сьогодні) – це виховання здорової тілом і обов'язково духом особистості. З останнього послання Бейдена-Пауела, опублікованого на пластовому порталі, читаємо: "Я вірю, що Бог привів нас у цей чудовий світ, щоб ми були щасливі... Щастя не приходить від багатства, ані тільки від успіху в кар'єрі, ані від потурання своїм забаганкам. Один крок до щастя це

зробити себе здоровим і сильним... Старайтесь залишити цей світ трохи кращим, ніж ви його застали...". Для нашої держави кращого принципу життя молоді людини годі шукати.

В Україні поява Пласту була зумовлена, власне, відчутною потребою організації молоді для служби українському народові. І за радянської доби пластування заборонене було тільки з огляду на націоналістичний характер цієї організації. Хоча згодом, у зв'язку з певним послабленням заборон саме з цієї причини, Пласт знову почав відновлювати свою діяльність. І сьогодні ми маємо численну, міцну молодіжну організацію, яка має свої особливості і відрізняється від світового скаутингу, хоча й знаходиться в тісному зв'язку з ним. Як повідомляє пластовий портал, сьогодні рух пластунів об'єднує близько 10 тисяч членів у 130 осередках Пласту, що діють сьогодні у всіх областях України, що робить його найбільшою скаутською організацією нашої країни. Необхідність такої структури для України, на нашу думку, є очевидною, оскільки формування цілісної, всебічно розвиненої, здорової фізично і духовно особистості є одним із найголовніших завдань сьогодення. І таке завдання співзвучне з основною метою Пласту – сприяти всебічному, патріотичному вихованню та самовихованню української молоді на засадах християнської моралі. Попри те, що Пласт ми інкримінуємо, як неполітичну і позаконфесійну організацію, він виховує молодь свідомими, відповідальними, віруючими громадянами певної місцевості, національної та світової спільноти.

Український Пласт не є якоюсь релігійною організацією. Більше того, пластовий рух – це громадський, національно-спрямований молодіжний рух, що ставить перед собою конкретні завдання, значущі як для всього суспільства, так і для кожного окремого пластуна. Проте наявність в його ідеологічній частині значного духовного аспекту, а також близькість до основних християнських ідеалів робить його цікавим для нашого дослідження. Як зазначає в своїй праці "Велика гра" Ю. Старосолький, Пласт не є покликаним для того, щоб вчити релігії, проте всім своїм вихованням створює основу релігійних почувань [Старосольський Ю. Велика гра. – Тернопіль, 1995. – С. 13-15]. Навіть коли ми глянемо на пластову систему в цілому, на закони Пласту, гасла (див. Пластовий статут), то попри, як здавалося б, зрозумілу суть, можна простежити дуже глибокий зміст і навіть певну життєву філософію, яка разом з тим має і практичне застосування. Оскільки з усіх практичних вказівок пластової системи перша формулюється: Пластун є вірний Богові [Там само.- С. 13]. В ній ми бачимо насамперед ідеалістичний погляд на світ, а саме віру в Духа, який постійно діє в історії людства, у смисл життя, у Провидінні, врешті у Творця. Пласт зобов'язує жити згідно з хрестовою наукою і вимогами віровизнання [Франів І. Батькам про Пласт. – Тернопіль, 1994. – С. 11].

Водночас Пласт не є якоюсь замкнутою структурою, відкритою для молоді тільки якогось окремого віросповідання: хто не погоджується з певними ідеологічними моментами християнства, не може бути вправним

пластуном. Попри те, що Пласт не вчить самої релігії, не вказує прямих шляхів до служіння Богові (ці завдання лежать в царині церковної діяльності), він вимагає активної релігійності на теренах своєї Церкви. Він також не робить різниці між пластунами різних віросповідань, спонукає до толерантності і поваги до чужих віросповідних питань, як до своїх особистих [Савчук Б. Український Пласт (1911-1939). – Івано-Франківськ, 1996. – С.41].

Для української молоді така позиція і таке виховання є дуже корисним з огляду на ту релігійну ситуацію, яку ми маємо сьогодні в нашій державі. Дуже часто віротерпимість і толерантність у відносинах між прихожанами різних церков нині переростає в різке протистояння, буває, що навіть і з рукоприкладством. Молодь же не стоїть осторонь, і коли їй ще раз і ще раз нагадають про те, що висновки можна робити свої, проте поважати треба кожного, то така вказівка буде мати тільки позитивне значення для всіх.

Крім постійного настановлення, власного прикладу пластунів-виховників, особливий акцент в пластовій системі робиться на самовихованні молоді особистості і також з урахуванням і активним залученням християнських моментів. Дотримуючись основного принципу всебічного розвитку особистості (під поняттям всебічності розуміємо в тому числі і духовний розвиток молоді людини, включаючи релігійний елемент), самовиховання постає як процес постійної праці над собою. Нині цей момент є особливо вагомим, оскільки нерідко ми стаємо очевидцями легковажності, розгнужданості, а досить часто – й повної байдужості молоді до навколишніх ситуацій сьогодення. Це стосується як суспільного середовища, так і довкілля в усіх його формах існування. Особливе місце варто відвести в даному разі принципу допомоги іншому, який підтримується в пластовому середовищі і про який рекомендується не забувати при самовихованні. З огляду на все більш переважаючу егоїзацію нашого суспільства, це є справді проблемою. Відповідальність перед собою і перед іншими й усвідомлення цієї відповідальності – це той результат, на який сьогодні треба спрямовувати всі виховні процеси з молоддю. В даному разі ще раз пригадаємо заповіт Р.Бейдена-Пауела, в якому наголошується, що суттєвим шляхом до щастя є уміння давати щастя іншим [Старосольський Ю. Велика гра. – С. 16].

Сьогодні ми також можемо зустрітися з такою проблемою, як розірваність засад становлення особистості (маємо на увазі цілісний процес виховання) і практичне застосування її в щоденному житті. Пластова організація вирішує цю проблему однозначно: теоретичні ідеї, що мають місце в постійній репрезентації в середовищі молодіжного руху, обов'язково втілюються за його межами. Складаючи пластовий закон і присягаючи (добровільно) на вірність, член пластового руху несе відповідальність так само і перед своєю батьківщиною, Богом. (див. там же) Адже головними моральними та ідейними засадами скаутингу є вічні загальнолюдські цінності та ідеали, концентрований вираз яких віднаходимо в скаутській присязі [Савчук Б. Український Пласт (1911-1939). – Івано-Франківськ, 1996. – С.15].

Проте, в реалізації всієї пластової виховної системи простежуємо єдину основну вимогу: елементи цієї системи мають бути одночасно застосовувані.

Як вже згадувалося вище, сьогодні молодий контингент населення часто не може мирно співіснувати з навколишнім середовищем - і природним, і соціальним. Самовиховуючись на основі невідповідних принципів, які сьогодні активно пропагуються через ЗМІ, Інтернет-мережу і т.п., зароджується процес протистояння молоді в середині соціальних груп, до яких вони належать. Пласт знаходить вирішення цього питання в усвідомленні його членами свого обов'язку перед собою і перед іншими. Вже бажання стати пластуном є тим першим усвідомленим кроком, що веде до розуміння своєї відповідальності перед Богом, своїм народом, близькими, всією людською громадою тощо. Крім того, пластова ідеологія виступає сьогодні яскравим прикладом того, як боротися з проявами відчуженості молоді від світу, замикання в собі, неузгодженості власних світоглядних моментів із загально визнаними. Хоча вже широкий спектр цих різноманітних світоглядів ставить перед кожним, незважаючи на вікову категорію, складну дилему самовизначеності в світі, тому таким організаціям, як Пласт відводиться окрема особлива ніша в бутті нашого народу, оскільки він допомагає по-філософськи підійти до цього питання і дати практичні поради. Вірність Богові є головним та глибокозмістовним аспектом пластової філософії [Савчук Б. Український Пласт (1911-1939). –С. 41], який, власне, нівелює проблему марноти існування суцього – висновку, до якого часто сьогодні приходять молоді.

Крім того, Пласт окрему увагу приділяє дотриманню морального закону. Як наголошує у своїй книзі “Пласт” Олександр Тисовський, “християнський моральний закон - віра батьків і прадідів наших, яка впродовж тисячі років зрослася з культурою нашого народу й витворила своєрідну красу нашого обряду - це наша найвища цінність. Їй признаємо першість перед усіма іншими обов'язками і достосовуємо до засад християнської моралі. Українські пластуни кріпко держаться віри й обряду своїх предків. У сі ми не тільки зараховуємо себе до віруючих християн, але й стараємося, як слід, виконати обов'язки, які накладають на нас наша віра і обряд” [Тисовський О. Пласт. – Львів, 1913. – С.11]. В такий спосіб, Пласт підходить до вирішення проблем, пов'язаних з відходом молоді від культури своїх батьків. Ми можемо спостерігати ряд заходів, які здійснюються пластунами для того, щоб відновити духовний зв'язок з минулим, пов'язати між собою сьогоднішнє і майбуття нашого народу. Це і святкування різноманітних християнських свят (великодні свята, різдвяні) з включенням національного обрядового елемента (плетення дідуха, національний одяг тощо), і проведення різних заходів тощо.

Окремої уваги заслуговує висвітлення діяльності пластових осередків в сфері опіки дітьми-сиротами на основі християнських принципів допомоги своєму ближньому. На прикладі участі пластунів, поряд з представниками інших молодіжних організацій в спеціальних заходах в дитячих інтернатах,

будинках для дітей з різними фізичними та психічними вадами робимо висновок про те, що проблеми благодійництва не проходять мимо Пласту. Крім того, пластуни завжди проявляють активність у підготовці різноманітних свят для дітей (наприклад, щорічна участь в підготовці подарунків на новорічні, різдвяні свята та сюрпризи на свято Миколая Чудотворця). В такий спосіб знаходить своє втілення в життя принцип християнського закону: люби ближнього свого. Як пише в своїй книзі "Велика гра" Ю.Старосольський: "Він (Пласт) виповів війну егоїзмові, а в поле проти нього вивів альтруїзм".

Хоча нині ми маємо ряд згромаджень, товариств, благодійних організацій, що займаються суто справами милосердя, або займаються благодійництвом на рівні з рядом інших справ, проте не слід недооцінювати зусилля в цій сфері і таких неблагодійницьких за своїх характером організацій як Пласт. Як зауважують деякі дослідники, насамперед слід піклуватися про дітей – як тих, що їх виховує вулиця, так і тих, що живуть нібито належним життям. Оскільки саме з таких дітей можливе формування в майбутньому контингенту соціально-нездорової проблемної молоді, то треба не тільки лікувати, боротися з соціальним злом, а й проводити профілактику, займатися попередженням виникнення таких явищ. Тому Пластові сьогодні, як саме такій організації, що намагається відвернути скочування дітей в яму духовної убогості, належить особливе місце.

Більше того, маючи сьогодні в нашій країні не досить привабливу картину соціальної нерівності, Пласт намагається нівелювати такі відмінності, оскільки найбільш негативно вони виявляються насамперед на молоді. Як зазначає голова крайової пластової старшини України К.Яковчук-Бесараб в інтерв'ю радіо Родео (Ера ФМ): "Пласт " на даний момент, і так було з часу його заснування, мав за мету об'єднати людей з будь-яких соціальних середовищ, тобто незважаючи, чи це людина з міста, чи з села, чи це дитина з сім'ї з добрим достатком, чи бідна дитина..." [www.plast.org.ua/news?newsid=1831]. Тут ми теж простежуємо близькість до християнського розуміння рівності всіх людей перед Богом. Такий підхід позитивно проявляється і в духовній сфері, оскільки розуміння кожною молодою особою своєї значущості, незважаючи на соціальні корені, грошові негаразди, стимулює її до активного духовного життя, відтворенні духовних здобутків і продукуванні нових.

Своєрідним закликком до єднання, в першу чергу духовного, сьогодні є всесвітня скаутська акція Віфлеємського вогню миру, започаткована понад двадцять років тому австрійським скаутами у Відні. Цей вогонь є символом миру і світла в передріздвяний час, символізує народження Христа, єдність християн усього світу. Через подібну акцію (поширюючи Віфлеємський вогонь по всій Україні, а остання, зазначимо, приєдналася до акції більш як десять років тому), пластуни прагнуть, щоб кожний українець, долучившись до цієї акції, відчув свою спорідненість з цілою країною [www.vohon.plast.org.ua/uk/]. Віфлеємський вогонь миру потрапляє до церков,

сиротинців, лікарень – до всіх потребуючих. Як зазначає голова координаційного комітету Віфлеємського вогню миру в Україні Соломія Кейван: " Вогонь треба донести до всіх, хто потребує його. Вогонь має горіти 6 січня під час Святої вечері на столі кожного українця і дарувати віру у світле майбутнє" [Там само].

До того ж, солідарною з пластунами в цьому питанні є Церква (в Україні акція отримала благословення від УГКЦ, УПЦ КП, УАПЦ та Римо-Католицької Церкви). Священнослужителі також залучаються до передачі Віфлеємського вогню, водночас інформуючи парафіян та закликаючи приєднуватися до акції. Аналізуючи таку ситуацію, приходимо до висновку, що сьогодні молодь ініціативна, особливо щодо поширення ідей злагоди та добра. Відтак бачимо, що нині пластунська молодь робить перший крок до єднання, до оновлення в християнському дусі, котрий так потрібний нашому суспільству, нашій молоді, котра дуже часто почувається покиненою, нікому не потрібною.

Отже, сьогодні Пласт – це не просто громадська позаполітична молодіжна організація, що займається вихованням фізично здорової молоді людини, як вже звикло дана структура визначається нашим суспільством. На основі нашого дослідження бачимо, що ідеологія Пласту містить ряд моментів, що стосуються винятково духовної сфери, більше того – християнського світорозуміння. Наявність в пластовій виховній системі принципів, близьких, а інколи й зовсім ідентичних до християнських, засвідчує значимість даної організації в системі духовного виховання молоді. Особливо даний аспект значимий для сьогоднішнього, коли ще не вилікуване від доби радянського всевладдя, молоде населення нашої країни блудить у пошуках правильного способу життя, власне, в пошуках власної ідентичності, потрібності. Відкинувши релігійну віру, попередня політична доба прирекла сьогоднішнього на неминучу духовну загибель. А тому застосування високих моральних принципів, залучення християнських методів до системи виховання підростаючого покоління діючими громадськими молодіжними організаціями є сьогодні актуальним.

Ми не відкидаємо чи применшуємо сьогодні значимість віросповідних принципів й інших релігійних, нехристиянських віровчень. Нині треба брати все те, що може бути добрим для нашої молоді. І не тільки досліджувати, робити певні висновки і забувати про це, а активно застосовувати такі доробки при співпаці з молоддю. Щодо Пласту, то він є яскравим прикладом того, як позаконфесійна, нерелігійна громадська організація, опираючись на вічно людські моральні закони, старається виховувати здорову тілом і духовно багату особистість. Методика подібних організацій повинна нині ставати прикладом всезагального наслідування. При чому, маємо на увазі не тільки наслідування на організаційному рівні, а й як приклад в кожному індивідуальному випадку.

Сьогодні дослідження Пластової системи в нових проявах сучасності є відкритим полем для наукових досліджень. Варто більш зосередитися на

вивченні саме духовних аспектів діяльності пластових товариств, їх співпраці з громадськими, релігійними (християнськими і нехристиянськими) молодіжними організаціями, на можливості застосування пластової методи в загальнонаціональному вихованні підростаючого покоління, залучення християнських принципів в дію в українських молодіжних товариствах. Тому даний напрямок дослідження не можемо вважати вичерпаним, нецікавим для наукового осмислення.

*Г.Саган** (м. Київ)

ВІЗИТИ ПРЕДСТАВНИКІВ СЕРБСЬКОЇ ПРАВОСЛАВНОЇ ЦЕРКВИ В УКРАЇНУ У 50-80-ТІ РОКИ ХХ СТОЛІТТЯ

Однією з важливих форм співпраці між народами є міжцерковні відносини. Останні ж розвиваються у різних напрямках і формах. Залежно від геополітичних обставин, релігійні контакти мають ту чи іншу спрямованість, насиченість, змістовність тощо. Та попри всі чинники, релігійна співпраця, як правило, сприяє взаємному духовному збагаченню, утвердженню авторитету конфесій, які формують важливі сфери суспільного буття.

Для налагодження взаємин між православною спільнотою України та Югославії у 50-80-і роки ХХ ст. існували не дуже сприятливі умови. Проте, незважаючи на політичні обставини, все ж були значимі результати. Однією із найбільш поширених форм співпраці стали взаємні візити кліру та паломників. Зауважимо, правда, що українці майже не виїжджали як релігійні туристи за кордон, а переважно приймали в себе офіційні церковні делегації з Балкан. Тому наш аналіз стосуватиметься переважно відвідин югослов'янськими мирянами та кліриками України.

Дослідження цих напрямів міжцерковних відносин є важливими й тому, що вони фактично випали з поля зору вітчизняної історичної науки. Лише кілька праць українських науковців опосередковано торкаються цієї проблематики. Так, О.В.Павлюченко розглядає взаємини сербського митрополита Михайла з православними колами України. Проте хронологічно його дослідження охоплюють період кінця ХІХ ст. [Павлюченко О.В. Україна в російсько-югослов'янських суспільних зв'язках (друга половина ХІХ – початок ХХ ст.). – К., 1992. – С.60-64.]. Ґрунтовно вивчаючи історію всіх православних церков, О.Н.Саган у своєму дослідженні інколи також звертається до питань взаємин української та югослов'янської православної спільноти [Саган О.Н. Вселенське православ'я: суть, історія, сучасний стан. – К., 2004. – 909 с.]. Але, як і попередній дослідник, О.Н.Саган в основному торкається питань, які мали місце у ХІХ ст. Різні аспекти історії Сербської

* Саган Г.В. – кандидат історичних наук, докторант Інституту української археографії та джерелознавства імені М.С. Грушевського НАН України.

православної церкви (СПЦ) представлені також у працях вітчизняних і зарубіжних дослідників: Є.М.Чальцевої [Чальцева Е.М. Роль Русской Православной церкви в национальном возрождении южныхъ словян. Дис. на соиск. ученой степени канд. истор. н. – Донецк, 1999. – С. 46.], К.Є. Шкурата [Скурат К. История Помесных Православных Церквей. В. 2-х томах. – Т.2. – М., С. 100-113.], М.Н. Бессонова [Бессонов М.Н. Православие в ниши дни. – М., 1990. – С. 97-100.], Р.Роберсона [Роберсон Р. Восточные христианские церкви: Церковно-исторический справочник. – СПб., 199. – 191 с.] та інших. Їхні роботи допомагають пояснити вплив того чи іншого факту з історії СПЦ на міжнародну діяльність православного кліру Югославії.

Зважаючи на обмеженість дослідницьких праць, у своїх висновках ми базувалися на великому архівному матеріалі, який ще мало залучався до наукового обігу. Аналіз архівних документів дозволив нам прослідкувати цікаву і важливу сферу співпраці українського та югослав'янських народів, які представляють значиму частку православного світу.

Представники релігійних кіл, паломники з Югославії, могли прибувати в Україну по лінії "Інтурист", на запрошення Московського Патріархату та інших релігійних і державних організацій, а також (значно рідше) за приватними візами. Співробітники "Інтуристу" зобов'язані були інформувати Раду зі справ релігії при уряді України про склад групи, їхні наміри щодо майбутньої подорожі тощо. Рада, зважаючи на бажання туристів, мала визначити маршрут групи, яким згодом і керувалися співробітники "Інтуристу". Такий порядок дозволяв співробітникам Ради слідкувати за тим, щоб іноземці не потрапляли на "небажані" об'єкти – храми, які потребували ремонту, були переобладнані під господарські чи інші об'єкти тощо. Хоча з середини 80-х роках ХХ ст., з початком перебудови в СРСР, коли до України почали пускати більше іноземців, то, наприклад, до київської синагоги водили на екскурсію як до діючої релігійної установи, а насправді там працював ляльковий театр. На запитання туристів про те, де рабин, відповідали, що він або вчиться в Ізраїлі чи США, або відпочиває на курорті. Приблизно такі ж "правдиві" відповіді отримували іноземці на запитання й про інші культові споруди в Україні.

Після від'їзду туристів, екскурсоводи чи клірики, які супроводжували гостей, зобов'язані були надіслати довідку у Раду зі справ релігії, у якій детально описували всі деталі перебування релігійних туристів в Україні. Особлива увага в довідці приділялася тому, які запитання були у туристів і які відповіді вони отримали.

Зазначимо, що на загальному фоні релігійних туристів, які відвідували Україну, югослов'яни були представлені дуже мало. Загалом домінували громадяни США, Канади, ФРН, Фінляндії, звідки переважно приїжджали представники української еміграції. З Югославії, попри те, що там була не мала українська діаспора (біля 45 тис. осіб) [Трощинський В.П., Шевченко А.А. Українці в світі. – К, 1999. – Т. 15. – С. 215], серед екскурсантів дуже рідко були вихідці з України. Це було наслідком страху перед радянським

режимом, елименти якого траплялися в ФНРЮ (Федеративна Народна Республіка Югославія). Тому з осторогою українські вихідці на Балканах ставилися до ідеї поїздки в Україну, боячись затримання та арешту спецорганами в радянській республіці. Друга особливість, що стосується візитів делегатів кіл СПЦ, як в Україну, так і в інші країни на міжнародні релігійні форуми – усі вони були найстаршими серед гостей, делегатів тощо. Складається враження, що після Другої світової війни Сербська православна церква або мало піклувалася про молоду кадрову зміну, або у молоді спадав інтерес до православ'я.

Один з перших візитів православних кліриків Сербської ПЦ в Україну відбувся у жовтні 1956 р. Це була знаменна подія в історії налагодження відносин ФНРЮ та СРСР в цілому після тривалої відсутності співпраці між країнами. Візит перших осіб СПЦ мав велике значення і як додаткова ланка політичного примирення, засвідчував відновлення давньої дружби духовенства, яке в часи розриву відносин змушене було припинити спілкування. До речі, візит сербських кліриків майже на рік випередив приїзд урядової делегації ФНРЮ, який відбувся у червні 1957 р. Делегація СПЦ, яка нараховувала дванадцять осіб, провела в Радянському Союзі 21 день, 14 з них – у Москві, 4 – в Ленінграді та 3 – в Києві. До складу делегації увійшли: патріарх СПЦ Вікентій, митрополит Добробосанський Нектарій, єпископи Велеріан Шумадійський, Хризост Бранічевський, та Вісаріон Банатський, протоієреї Мілан Смілянч із Белграда, Петер Капічіч із Лесковця, Тіхомір Поповіч, Торче Жуніч, лікар Йовіча Ненадіч і голова подвір'я РПЦ в Белграді Віталій Тарасєв. Також з кліриками Сербської церкви прибув представник Уряду ФНРЮ Мілоє Долпаріч – секретар комісії з віросповідувань Союзного виконавчого Віче Югославії [Наша посета сестренскої Рускої православої цркви // Весник. – Београд, 15 новембер 1956. – № 178. – С. 1-2.].

Ніхто з членів югославської делегації до цього не відвідував СРСР, а тому гостей цікавили усі сфери місцевого життя. Приймаюча сторона проявила високу увагу до церковної делегації. У Москві їх приймав патріарх РПЦ Алексій I і голова Уряду СРСР М.О.Булганін. Візит в Україну був організований за проханням югославської сторони. Перебування в Києві було насичене різними зустрічами, відвідинами тощо. На жаль, на той час митрополит Київський і Галицький Іоан був хворий і особисто не зміг приймати гостей. Від його імені делегацію в Екзархаті приймав архієпископ Херсонський і Одеський Борис. Патріарх Сербський Вікентій за святковим обідом виголосив промову, в якій навів цікаві факти зі спільної історії. Зокрема патріарх зазначив: "Ми відвідали три головні центри Радянського Союзу: Москву, Ленінград і Київ. Скрізь нас зустрічали сердечно і важко сказати, де було краще. Але хочу відзначити, що Київ для нас, сербів, особливо дорогий тому, що ми з Києва отримували допомогу і моральну підтримку в найважчі моменти нашого підневільного життя, коли ним загрожували денационалізацією, і коли вороги православ'я хотіли нас відвернути від православної віри. У 1721 р. ми звернулися до св. Синоду за

допомогою і він доручив Києву нам допомогти і послав нам допомогу в особі вчителя Максима Суворова та інших, які привезли з собою богослужбові книги та іншу літературу, відкрили школи і зайнялися просвітництвом сербського народу". Також патріарх Вікентій наводив приклади іншої допомоги, а наприкінці зробив висновок: "А найголовніше те, що ми зберегли православ'я при допомозі Києва" [ЦДАВО України. – Ф. 4648. – ОП. 1. – Спр. 145. – Арк.14-21.]. Нині ці слова не повинні залишатися в історичному минулому, а мають стати чинником зміцнення співпраці українських і югослов'янських кліриків. Адже православ'я і в Україні, і на Балканах вимагає зміцнення свого авторитету і збільшення прибічників, а спільними зусиллями і співпрацею цього буде легше досягнути.

Делегація Сербської ПЦ у 1956 р., окрім зустрічі з українськими священиками та відвідинами церковних установ, здійснила візит до голови київської міської ради Давідова, побувала на різних господарських об'єктах Києва. А представник Уряду ФНРЮ М.Ділпаріч мав зустріч і з українським чиновниками, де розповів про принципи державного регулювання релігійних питань в Югославії. Наприкінці візиту гості запросили своїх київських колег до Белграду. Проте українські священики не змогли скористатися цим запрошенням. І це не зважаючи на те, що у жовтні 1961 р. Київ відвідав вже новий Патріарх СПЦ Гермоген і знову запрошував українців відвідати ФНРЮ [ЦДАВО України. – Ф. 4648. – ОП. 1. – Спр. 299. – Арк.6.].

Цікаво, що до складу делегацій, які відвідували Україну, югослави обов'язково включали викладачів теологічних установ Югославії. Підготовка православних кліриків ФНРЮ здійснювалася на створеному в 1921 р., богословському факультеті Белградського університету. Факультет з 1946 р. став самостійним вищим навчальним закладом. При ньому відкрився Богословський інститут із дворічним курсом навчання [Саган О.Н. Вселенське православ'я: суть, історія, сучасний стан. – С.511-512.]. Після 1961 р. рівень духовної освіти значно підвищився. Відкрилося кілька семінарій – в Белграді, Прізрені, Сремських Карловцях і при монастирі на о. Крк. На думку аналітиків, з початку 70-х років значно покращилися й побутові умови та навчальний процес в цілому у духовних навчальних закладах Югославії [ЦДАВО України. – Ф. 4648. – ОП. 5. – Спр. 247. – Арк.92-95.].

Великий інтерес до України проявляли ті югославські клірики, які свого часу були студентами Московської та Ленінградської духовних академій. Під час навчання вони бували в Україні, знали її специфіку. А тому, коли у них з'являлася нагода знову побувати в Україні, вони обов'язково намагалися нею скористатися. Зокрема, 9-10 липня 1971 р. в Києві перебував ієромонах з Югославії Дамаскін (Душан Давідовіч). У 1967-1968 роках він навчався у Московській духовній академії, успішно її закінчив. Після захисту наукової роботи з теми "Літургійні особливості Руської і Сербської Православних Церков" отримав звання кандидати богослов'я. Навчаючись в Москві, розповідав Д. Давідовіч, він жодного разу не їздив додому, бо боявся

“втратити” навчання, оскільки існувала проблема в'їзду до СРСР [ЦДАВО України – Ф. 4648. – ОП. 5. – Спр. 247. – Арк.76-86.]. Проте коли у 1971 р. у нього з'явилася можливість відвідати Радянський Союз, він з радістю погодився – його цікавило, чи змінилося тут релігійне життя, як зберігаються релігійні святині Києва, храми Одеси тощо.

Перебуваючи в Україні, Д.Давідовіч проявляв великий інтерес до історії українських міст, релігійних пам'яток, а також багато розповідав про події в СПЦ. Зокрема про карловацький розкол, який, на думку священика, мав національні (російські - Г.С.) корені і користувався підтримкою серед російської діаспори [ЦДАВО України – Ф. 4648. – ОП. 5. – Спр. 247. – Арк. 92-95.].

Певні припущення щодо кризи сербського православ'я висловлював Василь Тарас'єв – настоятель подвір'я Московського Патріархату в Белграді під час візиту до Одеси 21-23 липня 1973 р. У приватних розмовах він додав, що розкольники ще з 20-х років ХХ ст., "ведуть ворожу політику щодо РПЦ". Також В. Тарас'єв поділився й деякими іншими спостереженнями. На його думку, найвідданішими православними прихожанами в Югославії були чорногорці. Сам В. Тарас'єв вже не один десяток років проживав на Балканах. Ще його батько Віталій, родом з Маріуполя, у 1917 р. емігрував до Белграда, де вони разом з сином стали служити у храмі РПЦ [ЦДАВО України – Ф. 4648. – ОП. 5. – Спр. 341. – Арк.118-123.]. У 1973 р. Василь Тарас'єв вперше приїхав до України. Він жалкував, що з різних причин не міг зробити це раніше. До цього священик без особливих перешкод відвідав десятки країн світу, окрім США, куди вимагали прискіпливого медичного обстеження через епідемію туберкульозу, та не був в Іспанії через панування там фашистського режиму. Українські ж клірики не мали такої можливості, а тому з великим інтересом слухали розповіді гостя. Отже, приїзди духовенства з Югославії не тільки розширювало обізнаність українського кліру про релігійне життя в СФРЮ, але й про інші країни, куди, при бажанні й без особливих перешкод, могли поїхати югославські громадяни.

У 1975 році, 11-15 жовтня, в Одесі побувала спеціалізована екскурсійна група, яка складалася лише з викладачів та студентів семінарій Югославії. Очолив делегацію професор семінарії імені св. Сави у Белграді архимандрит Доменціан. До складу делегації ввійшли: Сінгеят Нікодим Чураков – в. о. ректора семінарії імені св. Кирила і Мефодія в Прізрені, викладач Белградської семінарії Мілан Драган, який одночасно був редактором дитячого журналу "Дзвіночок", вихованець IV класу семінарії Зарко Недіч, Василь Тарас'єв – настоятель подвір'я Московського патріархату в Белграді. Гостей супроводжував співробітник Відділу зовнішніх церковних відносин ієромонах Агафангел (Гавриїлов) з Ленінграду.

Зупинилася делегація в готелі Успенського чоловічого монастиря. В Києві їх познайомили з територією монастиря, патріаршою резиденцією, монастирськими храмами та містом в цілому. Разом з монастирським

духовенством гості брали участь у службах і літургіях. 13 жовтня серби відвідали Одеську духовну семінарію. Зустрічалися вони тут з ректором архимандритом Агафангелом, який влаштував на честь гостей святковий обід. За обідом архимандрит Доменціан подякував за щирі гостинність і відзначив, що "в усьому світі існує духовна криза, «і руські духовні школи відіграють велику роль у відродженні православ'я, яким він відвів третє місце в світі після Єрусалиму й Афону, де дійсно існує духовне життя. А в книзі почесних гостей Одеської духовної семінарії гості залишили запис:» Делегація Сербської православної церкви – представники сербських семінарій – вперше відвідали братську семінарію РПЦ після їх відродження. Ми захоплюємося устроєм і роботою цієї семінарії..." [ЦДАВО України – Ф. 4648. – ОП. 7. – Спр. 17. – Арк.242.].

Об'єктивно ці слова не були лише знаком ввічливості, але й своєрідною підтримкою для українських кліриків, яким доводилось докладати значних зусиль аби належно організувати релігійну освіту в комуністичній атеїстичній країні, де свобода зазнавала різноманітного переслідування і заборони. Зрозуміло, що представники сербської делегації про це відкрито не говорили, але молоді люди, які навчались у вищих духовних школах Радянського Союзу, розуміли з півслова.

Не все гаразд було і в духовному житті Югославії. Попри те, що справа зі свободою совісті у них була значно кращою, ніж в Україні, їхні проблеми мали інші причини й характер. Найсуттєвішою проблемою, про яку говорили й самі сербські священики при відвідинах України, був спад інтересу до релігії з боку молоді. Зокрема, у 70-ті роки ХХ ст. до православної церкви у Сербії приходило у двадцять раз менше молоді, ніж у довоєнний період. Проте тут скоріше проблема не падіння духовності підрастаючого покоління, а відсутності можливості належної роботи саме православних священиків з молоддю. Адже у цей період збільшується кількість прихожан в інших церквах – протестантських, мусульманських та інших. Тому відвідини сербськими православними кліриками релігійних осередків України давали їм своєрідні уроки для відродження свого впливу на батьківщині.

Цікавим і для України і для Югославії, у контексті пізнання ролі православ'я в Європі, був візит в Україну громадянина СФРЮ Ніколая Цернокрак, який навчався на III курсі Сергієвського богословського інституту у Франції. Прибув гість до Києва напередодні Паски – 23 квітня 1976 року. Його перебування в Україні проходило, так би мовити, за стандартним розкладом: екскурсії містом, відвідини храмів, монастирів, служб божих тощо [ЦДАВО України – Ф. 4648. – ОП. 7. – Спр. 38. – Арк.143.]. Проте навчання на Заході помітно вирізняло гостя з поміж інших студентів з Югославії, які приїжджали в Київ з московської чи лєнінградської академій. Н.Цернокрак був дуже активним у розмовах, задавав багато питань, його цікавили різні аспекти релігійного життя в Україні: чи є духовні академії та семінарії? скільки діючих храмів і монастирів? як фінансуються релігійні установи? та інше. Разом з тим, із розповідей Н.Цернокрак, українські

священики дізнались багато невідомого для нього про СПЦ, про релігійну освіту у Франції тощо.

У своєрідну доповідь перетворився виступ Н. Цернокрак на прийомі в Екзарха України митрополита Філарета у перший день Паски. З виступу гостя українські клірики дізналися, що у Сергієвському богословському інституті навчаються студенти з різних країн Європи, але, як не прикро, там серед них не було жодного француза. Професура складалася переважно із емігрантів Росії та України. Навчання велось французькою та російською мовами і було платним. Повний цикл освіти охоплював чотири роки. Також Н.Цернокрак зауважив, що такої повноти церковного життя, яке він побачив у Києві, йому раніше ніде не довелося зустрічати [ЦДАВО України. – Ф. 4648. – ОП. 7. – Спр. 38. – Арк.145.]. Такі відгуки іноземців були своєрідною компенсацією українським священикам за їхню працю та службу в умовах постійних утисків і переслідувань, які існували тоді в Україні.

Велике значення для налагодження співпраці українського та югославського православного духовенства мав візит професора, протоієрея з Белграда Лазара Міліна, який перебував у Києві 26-27 жовтня 1976 року. Перед приїздом в Україну він презентував Сербську православну церкву на реформаторсько-православному конгресі-діалозі, що відбувався у Ленінграді. У Белграді Лазар Мілін був настоятелем церкви пресвятої Параскеви Сербської, а також професором богословського факультету Белградського університету, де викладав апологетику та історію релігії [ЦДАВО України. – Ф. 4648. – ОП. 7. – Спр. 40. – Арк.191.]. Не зважаючи на короткий термін перебування в Києві, гість встиг відвідати всі дозволені 8 об'єктів православні релігійні комплекси міста та історичні пам'ятки. А 27 жовтня Лазар Мілін на запрошення митрополита Філарета він побував на обіді у резиденції Екзарха України. Сторони обмінялися думками щодо реформаторсько-православного діалогу, схвально сприйняли налагодження міжконфесійного діалогу в світі. Також гість порушив, актуальне на той час для Югославії, питання про визнання Македонської церкви. Зокрема він зазначив, що проголошену автокефалію у Македонії клірики СПЦ намагаються сприймати якомога спокійніше, не нагнітаючи і так не просту ситуацію, й висловлюють надію, що з часом відбудеться об'єднання Македонської православної церкви з СПЦ.

Загалом у 1976 році Екзархат України відвідало 519 осіб із 36 країн світу. З них 42 делегації – на запрошення Московського Патріархату, 20 – по лінії "Інтурист" та інших організацій. Домінували громадяни США, Австрії та Греції. З Югославії було четверо релігійних туристів. На фоні загальної кількості це виглядало дуже мало. Проте з інших слов'янських країн було лише троє осіб – двоє з Чехословаччини і один – з Польщі. Як правило, майже всіх гостей Екзарх прийняв особисто у своїй резиденції, а в його відсутність гостей запрошував до резиденції вікарій Київської єпархії єпископ Варлаам [ЦДАВО України. – Ф. 4648. – ОП. 7. – Спр. 40. – Арк.303.].

Напередодні олімпійських ігор 1980-го року в Україні, як і в інших республіках СРСР, була посилена робота ідеологічних відділів влади з контролю за іноземними гостями, які приїжджали у ролі релігійних туристів. Працюючи з такими делегаціями, радянські чиновники мали "обмежити вплив іноземців на свідомість радянських людей" і показати "переваги соціалістичного способу життя" [ЦДАВО України – Ф. 4648. – ОП. 7. – Спр. 119. – Арк. 224-233.]. Мало хто з організаторів екскурсій догадувався, що іноземці й без слів добре бачили "радянські реалії свободи совісті", "хороший стан храмів", тому часто марними були старання гідів. Іноземці зі співчуттям дивилися на недбайливе ставлення до історичних та релігійних пам'яток, але разом з тим постійно дивувалися релігійності українців. В олімпійському році в Києві, як зазвичай, побувала лише одна югославська делегація, але була досить великою – 51 особа. Очолював її єпископ Даниїл Маргошткі. Українську столицю гості відвідали у жовтні на свято Покрови 14 жовтня. Їх приймав в Екзархаті архієпископ Макарій. Після невеликої розмови і привітальних промов, Макарій вручив усім членам делегації пам'ятні сувеніри та висловив сподівання на тісну співпрацю між церквами і країнами [ЦДАВО України – Ф. 4648. – ОП. 7. – Спр. 151. – Арк.125.].

Після подорожі Ленінградом, 12-15 жовтня 1981 р. у Києві побувала велика група туристів (33 особи) з Югославії, яку очолював вже згадуваний протоієрей Василій Тарасьєв – настоятель Троїцького подвір'я Російської православної церкви в Белграді. Разом зі священниками серед туристів були і миряни – більшість з них представники російської діаспори. Основний свій час гості з Белграда потратили на огляд релігійних та історичних місць Києва. Також щоранку й вечорами вони відвідували служби у Володимирському кафедральному соборі. На Покрову, 14 жовтня, югославські священнослужителі взяли участь у святковій літургії в Покровському жіночому монастирі, яку очолював митрополит Київський і Галицький Філарет. Ввечері делегацію приймали в резиденції митрополита. Під час розмови гості відзначили, що вони відкрили для себе багато нового. Зокрема те, що в Україні діє чимало храмів і вони в непоганому стані, є церковна література, календарі тощо [ЦДАВО України – Ф. 4648. – ОП. 7. – Спр. 187. – Арк.230-332.]. Проте ці здивування були не стільки наслідком так званої західної "антирадянської пропаганди", скільки того, що сербські гості помітили те наскільки православ'я в Югославії, за умов більш реальної свободи, ніж в СРСР, опинилося в складніших умовах, викликаних спадом інтересу населення до цієї віри.

Загалом протягом 1981 р. Екзарха України відвідало 42 делегації, серед яких лише одна була з Югославії. Проте подібна ситуація була й з іншими європейськими країнами, де діяли православні церкви: Болгарією, Румунією. Чехословаччиною, НДР, від яких було по одній – дві делегації. Найбільше – сім делегацій – приїхало зі США [ЦДАВО України – Ф. 4648. – ОП. 7. – Спр. 188. – Арк.257-261.].

У 1983 році Україну відвідало 1664 особи із капіталістичних і 1432 – з мало розвинутих країн. Із соціалістичних країн була представлена лише Югославія. Її громадяни (3 особи) відвідали київську синагогу. До речі, усього у синагозі за 1983 р. побувало 347 іноземних гостей [ЦДАВО України – Ф. 4648. – ОП. 7. – Спр. 260. – Арк.180-184.].

У жовтні 1983 р. відвідала Україну велика група паломників (33 особи), яку очолив протоієрей Василій Тарасьєв. До складу делегації увійшло шість священників Сербської православної Церкви і 27 прихожан СПЦ. Як і у 1981 році, югослов'яни на Покрову побували у Покровському жіночому монастирі, а священники разом з місцевими кліриками відслужили святкову літургію. Після служби ігуменя Маргарита запросила гостей на прийняття. Під час трапези гості розповідали про своє враження від перебування в Україні, про релігійне життя в Югославії. Після Києва югославська делегація відправилась у Тбілісі, де мала намір ознайомитися з духовним життям православної Грузії [ЦДАВО України – Ф. 4648. – ОП. 7. – Спр. 260. – Арк.130.].

Незмінною залишилася традиція і 1985 року. Василій Тарасьєв на Покрову (12-15 жовтня) знову привіз до Києва чисельну (32 особи) групу релігійних туристів з Югославії. Як і раніше, щиро і гостинно зустрічали югослов'ян у Києві. Частина туристів вже не вперше перебували в Україні, а тому для них ця поїздка носила суто паломницький характер. Вони не сподівалися відкрити для себе нічого особливого в українському суспільстві, тому перебудовницькі ідеї, які почали висловлюватися в радянській державі, поки що мало вселяли якісь надії.

Восени 1986 р. у Москві знаходилась делегація Сербської православної церкви. Чотири дні (11-13.09) делегація перебувала в Україні – в Києві, а потім – у Львові. Очолював делегацію Святіший Патріарх Сербський, архієпископ Печський, митрополит Белградско-Карловацький Герман (Джарич), який з 14 вересня 1958 р. очолював СПЦ. До складу делегації входили: митрополит Дабро-Босанський Владіслав (Дмитрович), єпископ Зворничко-Гузланський Василій (Качавенда), єпископ Банялукський Єфрем (Милутинович), протоієрей Душан Кашич, – викладач церковної історії, колишній ректор духової семінарії, протоієрей Мілан Янковіч – секретар Синоду; протоієрей Василій Тарасьєв – настоятель російського патріаршого подвір'я в Белграді; протоієрей Момірчмчу – секретар патріарха, протодиякон Владо Мікіч – викладач співів у духовній семінарії, протодиякон Томіслав Міланович – секретар Белградської архієпископії; Мічета Станков – келійник патріарха. Із Москви делегацію супроводжували Архієпископ Кримський та Сімферопольський Леонтій і диякон Борис Даниленко. Поважних гостей із Сербії зустрічали перші особи РПЦ в Україні на чолі з Екзархом України митрополитом Київським і Галицьким Філаретом. Також серед зустрічаючих були представники українського уряду – уповноважені з релігійних справ та представника МЗС.

Своє перебування у Києві розпочали з відвідин Києво-Печерської Лаври, Покровського жіночого монастиря, музею Другої світової війни. У жіночому монастирі на запрошення ігумені Маргарити гості побували на обіді. Всеношну сербське духовенство відслужили у Флорівському жіночому монастирі. В обох монастирях Святійшого Патріарха зустрічали дзвонами і співом хору. Патріарх Герман скрізь виступав з вітанням і благословляв усіх присутніх у храмах. 13 вересня гості продовжували знайомитися з історичними пам'ятками міста. Вони відвідали Софійський собор, побували біля Золотих воріт, пам'ятника князю Володимирі, на Аскольдовій могилі та інших визначних місцях Києва. На святковому обіді на честь високого гостя Екзарх України митрополит Філарет у своєму вітальному слові відзначив давню дружбу між руським і сербським народами та їх церквами. Він також висловив сподівання, що патріарх Сербський приїде на святкування 1000-ліття Хрещення Русі. У слові-відповіді Патріарх Герман подякував за гостинність, благі побажання, відзначив, що нарешті збулася його давня мрія відвідати Київ, поклонитися святиням старовинного міста, а також зауважив, що буде просити у Бога здоров'я аби приїхати на святкування Хрещення Русі (на час візиту йому вже було 87 років). Забігаючи наперед зазначимо, що ні патріарх, ні інші представники Сербської православної церкви так і не змогли приїхати на святкування 1000-ліття Хрещення Русі. Після прийому митрополит Філарет вручив гостям пам'ятні подарунки.

Ввечері, напередодні неділі, патріарх Герман молився на всеношній у Володимирському кафедральному соборі, де його зустріли співом “від сходу сонця до заходу...”. Всеношну молитву здійснювали митрополити Філарет, Владислав та єпископи Василій і Єфрем разом з кліром Сербської церкви. Екзарх України та Сербський патріарх виступили з привітаннями, у яких знову відзначили давні дружні відносини між РПЦ і СПЦ та їх паствою.

Під час перебування у Києві сербських гостей цікавили питання: на які кошти живуть ченці? який у них розпорядок дня? чи мають господарства та земельні наділи? чи надає монастирю допомогу держава? коли були закриті Софійський собор і Лавра? скільки років Київ був в окупації? та інші. І, як відзначив, патріарх Герман, найбільше його вразила гостинність і щирість прийому, який був організований в Києві [ЦДАВО України. – Ф. 4648. – ОП. 7. – Спр. 364. – Арк. 107-117.].

Після української столиці гості відправилися до Львова, де почали свій візит із собору св. Юра. У храмі патріарх Герман разом з митрополитом Никодимом відслужили Божественну Літургію. Після служби гості відвідали інші святині міста. Скрізь їх зустрічали з почесними і дарували на згадку подарунки. На вечір 14 вересня делегація у супроводі кліру Львівсько-Тернопільської єпархії прибули до Почаївської лаври. Там гості пробули до обіду наступного дня. Прийом був надзвичайний, що ще раз вразило духовенство з Балкан. Слід також зазначити, що з боку республіканської влади також було повне сприяння щодо найкращої організації візиту делегації з Югославії. Добре було організовано переїзди гостей,

представники республіканської та місцевої влади брали участь у церковних прийманнях, де виступали з привітаннями, що було дуже позитивно сприйнято сербською делегацією.

Проаналізовані візити югославського православного кліру та прихожан до України були одними з найважливіших напрямів співпраці, які існувала в ті роки у релігійній сфері між нашими народами. Саме міжцерковні зв'язки югослов'ян та українців мали давні історичні корені, що обумовило їхню специфіку. По-перше, серед слов'янських країн Югославія дійсно опинилася на першому місці за кількісним та якісним наповненням візитів православної спільноти до України. По-друге, майже всіх гостей з Югославії дивувала висока релігійність українського народу, яка, попри всілякі ідеологічні заборони, майже не зменшувалася. По-третє, при відвідинах українських міст і православне духовенство Югославії, і прихожани СПЦ відзначали ту значну духовну і матеріальну роль, яку свого часу відіграв Київ у справі підтримки православ'я серед югослов'ян. Усі наведені фактори, на нашу думку, нині мають бути базою для зміцнення і розвитку подальшої співпраці між українським і югослов'янським православним співтовариством зорієнтованої на зміцнення загальних позицій православ'я у світі.

*Б.Бойко** (м. Житомир)

ОСОБЛИВОСТІ ОСВІТИ ТА ВИХОВАННЯ ПРОТЕСТАНТІВ ВОЛИНСЬКОЇ ГУБЕРНІЇ В ПЕРШІЙ ПОЛОВИНІ ХІХ СТ.

Актуальність теми зумовлена насамперед тим, що в останні роки протестантські церкви України дедалі активніше спрямовують діяльність у напрямку підвищення освітнього рівня своїх пасторів і вірних. Помітно зростає частка протестантів серед студентів вищих світських навчальних закладів, які здобувають дипломи державного зразка з різних спеціальностей. Очевидно, поява такої тенденції не випадкова і пов'язана з прагненням протестантських організацій посилити власний вплив з метою досягнення більш успішної політики прозелітизму.

Вивчення історичного досвіду розвитку протестантської освіти, зокрема на Волині, дасть можливість виявити специфіку та особливості духовного виховання протестантів, а з'ясування проблем міжконфесійного характеру і державно-церковних відносин у діапазоні минулого та сучасного сприятиме пошуку шляхів щодо налагодження толерантного існування різних конфесій у майбутньому. У цьому й полягає практичне значення дослідження.

* Бойко Б.Є. – магістр богослов'я, пошуківець Відділення релігієзнавства Інституту філософії імені Г.С.Сковороди НАН України.

Обрана для дослідження тема становить і значний науковий інтерес. Хоча у вітчизняній історико-релігієзнавчій науці багато аспектів даної проблематики досліджено, проте ряд важливих питань залишається ще не висвітленим. Сучасні українські вчені М. Костюк, Ю. Решетніков, О. Суліменко, Р. Томаровський та ін. показали стан духовної освіти різних протестантських громад (баптистів, німців-лютеран, меннонітів тощо) у різні часи. Між тим вирішення означеної проблеми вимагає комплексних, узагальнюючих праць у контексті складних і суперечливих явищ конкретної епохи чи окремого регіону. У зв'язку з цим завданням статті є спроба показати регіональні особливості протестантської духовної освіти за часів царського самодержавства.

Розкрити тему неможливо поза фактором політики царського самодержавства та відношення православної церкви до протестантів. Тому спочатку вважаємо за доцільне, принаймні побіжно, показати цей аспект проблеми.

Перша половина XIX ст. стала переломним моментом в історії відносин між православною церквою та реформатським рухом, адже зі створенням різних управлінських органів імперська влада не залежала від думки офіційної церкви щодо протестантів. Дані інституції намагалися визначити статус осіб різних віросповідань й на основі аналізу їх вчення виробити правила, які б регулювали відносини держави та церкви з представниками інших релігійних організацій. І хоча православна церква була підпорядкована державі і втратила монополію на вирішення проблеми «неправославних християн», проте вона впливала на місцеві органи влади, через які часто здійснювала свою політику щодо протестантів.

Антисектантські зусилля офіційної церкви мали складну природу. З одного боку, це протистояння ересі, що було звичним для релігійної інституції, яка вважала себе берегинею ортодоксальної традиції, з другого – виконання «державної функції» спроби утвердження світоглядної монолітності, збереження в народних масах лояльності до традиційних суспільних та ідеологічних форм. Тому можна простежити явище переходу від терпимості до реакції, що було наслідком боротьби держави та церкви за вирішальний голос у розв'язанні протестантського питання. На основі архівних матеріалів можна стверджувати, що це явище пройшло три етапи, кожен з яких, поряд з релігійними новоутвореннями, зберігав уже набуте минулим досвідом [Хованский Н. Православное миссионерство в эпоху Александра I и Николая I. - М.-СПБ, 2006. – С. 27].

Перший етап (кінець XVIII – перші десятиліття XIX ст.) характеризувався відносно терпимим ставленням до протестантів. Проте із поширенням штундизму та початком проповідницької діяльності протестантів серед місцевого населення, що було заборонено законом, зростанням радикальних настроїв по відношенню до православної церкви посилюється протистояння між ними. Це поклало початок другому етапу міжконфесійних відносин (30-40-ті рр. XIX ст.). Православне духовенство не

могло змиритися з новою ідеологією, що пропагувала хрещення в дорослому віці, інший обряд євхаристії, заперечувала посередництво священика у спілкуванні між Богом і людьми та заступництво святих угодників. Крім того, православ'ю була не вигідною політика толерантного ставлення до протестантів. Як офіційна церква, вона не могла втрачати парафіян. Пояснюючи загрозу присутності протестантів, вона зазначала, що зерна духовного протесту призвели б до протесту соціального, що не лише могло б змінити положення православної церкви, а й реформувати всю державну систему. Вищі духовні ієрархи боялися будь-яких змін у православному середовищі. У цьому їх активно підтримували місцеві священики [Рапорт німця – поширювача штунди // ДАЖО. – Ф.1. – Оп.23. – Спр. 247. - Арк. 1–10; 2, арк. 1–13].

У даний період збільшується кількість доносів, що стосуються антицерковної, антидержавної та антигромадської діяльності протестантів. Діяльність Волинської духовної консисторії та рапорти благочинних священиків А. Луйницького, А. Теодоровича, В. Луза нова та Й. Сольського, які зафіксовані в різноманітних документах, дають можливість проаналізувати ставлення місцевого духовенства до протестантів. Так, за рапортом від 10 лютого 1847 р. благочинного першого округу Рівненського повіту А. Теодоровича було порушено справу проти німця, який поширював штундизм в с. Милостовка. 16 лютого 1847 р. надійшла відповідь від Волинської духовної консисторії, де зазначалося що під час проведення слідства було встановлено, що «німець є лютеранського віровизнання, ніколи в штунду не входив і з селянами на таку тему не розмовляв» [Там само. - Арк. 10]. Духовною консисторією дано пораду бути обережними з такими висновками, а ще краще налагодити зв'язок між парафіями, щоб уникнути надалі таких прикрих інцидентів. Проте уникнути їх не вдалося. В журналі «Віра» 25 серпня того ж року була надрукована стаття, у якій були дані про «поширення серед православного населення штунди у формі анабаптистського віросповідання» в с.Рогувка. За запитом Волинської духовної Консисторії, священиком Й. Сольським було подано звіт про те, що с. Рогувка – це німецька колонія, тому там немає, відповідно, православних. Губернською владою було порекомендовано духовним установам православних вислати місіонерів, які б несли просвіту серед населення.

Третій етап (50–ті рр. ХІХ ст.) – це час, коли місцевому духовенству вдалося отримати дозвіл на зіслання проповідників штундизму чи іншого протестантського вчення з місцевого населення до монастирів. Таких проповідників-іноземців висилали за межі губернії.

Незважаючи на політику влади щодо різновірців, православна церква на будь-кому етапі своїх відносин з протестантським рухом намагалася йому протидіяти, що знаходило прояв в трьох основних формах, які по чергово змінювали одна одну. Самою першою з них було православне місіонерство. Воно було спрямоване до переконання «відступників від віри» повернутися до «істинного Божого закону та єдиного сповідання віри». Священики

Луцького, Новоград–Волинського та Житомирського повітів проводили недільні бесіди із «сектантами», намагаючись переконати їх в хибності будь-яких протестантських рухів [Хованский Н. Православное миссионерство в эпоху Александра I и Николая I. - С. 28–31].

З 40–х рр. XIX ст. для створення ефективної програми протидії штундизмові та баптизмові, які стали поширюватися серед місцевого населення, було організовано місіонерські з'їзди православних священників а також прийнято звернення до влади з проханням про допомогу у приборканні «антидержавних революційних штундистських сект» [Там само. С. 45]. Хоча на такі заходи витрачалися великі зусилля, все ж великого успіху вони не мали. Тому з 50–х рр. XIX ст. офіційна церква надавала всіляку підтримку владі, приймаючи «сектантів» на перевиховання до монастирів, які славилися своєю суворою системою виховання, а також надавала допомогу у створенні лікарень для психічно хворих, куди масово відправляла протестантів, насамперед штундистів (як українців, так і представників інших національностей), але й ці методи не дали бажаного результату [Там само. - С. 112].

Третьою формою протидії поширенню протестантизму було розпалювання міжконфесійних суперечок, ворожнечі православних та католиків з протестантами, наслідки чого були трагічними. Люди у багатьох місцях самочинно здійснювали розправи над протестантами, керуючись вказівками духовенства. Збільшення кількості протестантів на Волині та пізніше поширення штундизму серед місцевих жителів поставило питання про форми боротьби з протестантськими церквами, що знаходило своє відображення у православному місіонерстві, а також розпалюванні міжконфесійних суперечок. Місцеві православні священники відігравали відведену їм роль у погіршенні іміджу протестантів. Вони мали підтримку губернської влади щодо посиленого контролю за різновірцями та застосування що до них різних заходів – від переконання до арешту та заслання.

Отже, приєднання до складу Російської імперії території Правобережної України внаслідок трьох поділів Речі Посполитої поставило перед царською владою питання побудови відносин з різними протестантськими церквами на даній території, зокрема Волині. Так, протягом кінця XVIII – першої половини XIX ст. існував ряд інституцій, які відали питаннями протестантів в Російській імперії та розробляли спеціальні правила, що регулювали функціонування таких релігійних громад в імперії: Департамент духовних справ іноземних віросповідань, Євангельсько–Лютеранська Генеральна консисторія, Святіший Синод, Міністерство внутрішніх справ.

Загалом, у 20–30–х рр. XIX ст. відносини православної церкви і царського самодержавства з протестантами зумовлювали три чинники: поширення штундизму в українських губерніях (насамперед у правобережних та південних), суперечки Генеральної консисторії в

Петербурзі з консисторіями на місцях, а також вимоги протестантського духовенства, зокрема лютеранського на Правобережжі, щодо зняття контролю над релігійним життям. Послаблення ролі держави у вирішенні питання протестантських церков не задовольняла владу, тому було здійснено ряд заходів щодо придушення різновірського елемента в таких напрямках: економічному, суспільному та внутрішньоцерковному. Так, протестанти були позбавлені ряду привілеїв та для них були встановлені деякі види податків, була проведена часткова секуляризація маєтків лютеранського духовенства в західних та південних губерніях, встановлювався контроль за діяльністю пасторів, обмежувалося ввезення духовної літератури та піддавалися цензурі ті видання, які виходили в Російській імперії.

Місцева влада відігравала не меншу роль, ніж вищі органи управління, в усіх процесах, які були пов'язані зі становищем протестантів на Волині наприкінці XVIII – в першій половині XIX ст. Саме вона виступала посередником у міжконфесійних відносинах і виконавцем державної політики щодо протестантів, їй належала і особлива роль у розробці планів щодо різновірського фактору на Волині та контролю за поширенням протестантських та інших релігійних рухів. Крім того, губернська влада та місцеве православне священицтво брали активну участь у розробці проектів та в процесі часткової секуляризації маєтків протестантського духовенства наприкінці 30-х – 40-х рр. XIX ст., а також у закритті та недопущенні відкриття нових молитовних будинок тощо.

Вивчення історії протестантських шкіл на Волині є важливою ланкою в осмисленні історії протестантизму в Україні та одним із важливих елементів, що визначав статус певної деномінації, адже рівень культури і моралі даних релігійних груп значною мірою визначався тим станом, у якому знаходилися їхні навчальні заклади. Крім того, школа була вихователем та наставником не лише в релігійних питаннях, але й формувала світогляд, національну ідентифікацію, політичні погляди, а також, дозволяючи релігійне вільнодумство, яке було закріплене у віросповідних актах як частина свободи совісті, досить часто сприяла проповідуванню навернення до своєї віри та сіяла зерна протесту проти політики царського уряду в релігійних питаннях [Tekkez A. The basic Christian principles. – Franklin, 1978. – P. 15–18]. Тому не дивно, що влада з 30-х рр. XIX ст., коли загострилися її відносини з протестантським рухом, приділила значну увагу контролю над освітою.

Основною ланкою протестантської освіти була початкова школа. Потреба в елементарній освіті у протестантів була пов'язана, насамперед, з вимогами їхнього віросповідання. Як у меннонітів, так і в лютеран, кожен віруючий повинен був вміти читати Святе Письмо самостійно. Більше того, згідно з лютеранськими принципами, кожен підліток був допущений до конфірмації лише, якщо витримував своєрідний іспит на вміння читати та тлумачити релігійні тексти, зі знання основних релігійних догматів [Костюк Н. Німецька колонізація на Волині (60-ті рр. XIX ст. -1914 р.). Дис. канд. істор. наук). – Львів, 1998. – С. 147]. На цю особливість протестантів-

колоністів вказував свого часу знавець життя німецьких колоній А. Клаус: «Особливо у меннонітів і протестантів потреба шкільного навчання є прямим наслідком конфесіоналізму, і потреба ця прищеплювалася населенню в такому ступені, що всяке окреме поселення його, все одно, велике або мале, на землі власній або орендованій, вважається міцним, самобутнім не раніше, як в центрі його з'явиться школа» [Клаус А. Наши колонии: опыты и материалы по истории и статистике иностранной колонизации в России. – Вып.1. – СПб, 1869. - С. 112].

Дійсно, будучи в основному іноземцями, протестанти намагалися в інородному етнічному та поліконфесійному середовищі зберегти свою релігійну приналежність, що досить часто розглядалася як національна ідентифікація. Запорукою збереження цієї своєрідної духовної культури вони вважали саме в школу, тому будівництво шкіл стояло на одному рівні з питанням про будівництво кірх [Вибе П. Немецкие религиозные школы в Российской империи и проблемы их функционирования. – Томск, 2006. - С. 17].

Виділення земельної ділянки для забудови і садиби вчителя обумовлювалося нерідко в контрактах оренди та купівлі-продажу. Так, в документах зафіксовані факти про передання колоністам землі для будівництва школи [Там само. - С. 88–93].

За даними попечителя Київського навчального округу, найдавніша протестантська школа (меннонітська) була відкрита у 1797 р. в колонії Скреневські Володимир-Волинського повіту, де навчалось 22 учні. До 30-х р. XIX ст. кількість шкіл була незначною. Протягом наступних тридцяти років кількість початкових шкіл, в яких викладався Закон Божий лютеранського, гельветичного та меннонітських віросповідань, збільшилася у три рази, що було пов'язано із збільшенням кількості колоністів на Волині в 30-40-х рр. XIX ст. Школи колоністів функціонували в 10 з 12 повітів губернії. Найбільше їх було сконцентровано в чотирьох повітах - Житомирському, Луцькому, Новоград-Волинському та Володимир-Волинському [Костюк М. Німецька колонізація на Волині. - С. 149].

Школи колоністів на Волині (у переважній більшості – німецькі лютеранські) вважалися типовими зразками, насамперед німецької ортодоксальної протестантської, школи. Їхні принципи, закладені ще в XVII ст., загалом виглядали так: традиція обов'язкового шкільного навчання, яка безпосередньо походила з необхідності підготовки дитини до конфірмації. Це відношення до школи німці принесли з Німеччини, де принцип обов'язкового навчання всіх дітей вперше був сформульований ще у 1619 р. у Веймарському шкільному статуті. Цей принцип містився і в шкільному законі герцогства Готського від 1642 р. Найдетальніше він був розроблений в шкільному регламенті Пруссії 1763 р. Діти у віці від 5 до 13 – 14 років були зобов'язані відвідувати школу. Заняття проводилися взимку щодня, влітку – 3 рази на тиждень. Навчання було платним. За незаможних батьків гроші вносила церковна або громадська каса. На тих батьків, які без поважних

причин не посилали своїх дітей до школи, накладали штраф [Вибе П. Немецкие религиозные школы в Российской империи и проблемы их функционирования. - С. 5–7].

Як вже згадувалося, школа мала готувати дітей до конфірмації – вступу до церковної громади. Тому організація навчання дітей була одним з найважливіших завдань поселенців. Вже в першу–другу зиму з моменту переселення діти займалися вдома з найманим учителем. Матеріальний достаток жителів села відбивався на якісній стороні шкільної справи: будівлі навчального приміщення, оплаті праці вчителя і наймі житла для нього, придбанні підручників, допомоги тощо. Менноніти та лютерани отримували від інших колоній, а також із–за кордону, значну допомогу на забезпеченість шкіл. Для заохочення переселенців держава спочатку виділяла кошти не лише пасторам, а й вчителям, що у 40–х рр. XIX ст. було припинено.

З самого початку переселення на Волинь в усіх протестантських громадах практикувалося проведення богослужіння не тільки в молитовних будинках, але і в шкільних приміщеннях. При зведенні школи завжди передбачалося будівництво такої споруди, яку поза навчанням можна було використовувати як церкву. Таке поєднання під одним дахом школи і церкви значно заощаджувало кошти громади, а з іншого боку, це було прямим наслідком тісного зв'язку школи з релігійним життям поселян. Заможніші громади з часом зводили окреме від молитовного будинку приміщення школи.

Діяльність шкіл регламентувалася спеціальними правилами, що були напрацьовані в Міністерстві Духовних справ та народної освіти, якому до 1832 р. підпорядковувався Департамент духовних справ іноземних віросповідань. Із затвердженням статуту Євангельсько–Лютеранської Генеральної консисторії та переданням у відання Міністерства внутрішніх справ Департаменту духовних справ іноземних віросповідань (1832 р.), були вироблені єдині правила для всіх євангельсько–лютеранських та інших протестантських шкіл, що були затверджені 10 березня 1840 р. Окремі права та привілеї даних шкіл доповнювалися іншими розпорядженнями того ж міністерства. Зважаючи на те, що головним завданням даних шкіл, з точки зору духовенства та вищезгаданого міністерства, була підготовка дітей до вступу в релігійну громаду, їх часто називали конфірмаційними і розглядали як церковні навчальні заклади. Вони були в цілковитому підпорядкуванні лютеранського духовенства і перебували під загальним наглядом місцевих відомств Міністерства народної освіти, хоча останні не мали законних підстав втручатися в діяльність конфірмаційних шкіл.

Право на заснування чи закриття цих навчальних закладів належало виключно євангельсько–лютеранським консисторіям. Оскільки лютерани та реформати Волині буди у віданні Санкт-Петербурзького консисторіального округу, тому за таким рішенням доводилося їхати досить далеко, і не завжди на це були кошти, то право на відкриття шкіл давали й місцеві пастори,

щоправда досить часто школи відкривалися без особливих дозволів. На 1840 р. 30 відсотків шкіл у губернії були засновані без дозволів.

Консисторія та пастори при відкритті шкіл були зобов'язані повідомляти про це місцеву владу. Проте, багато шкіл не мало на те відповідних рішень. Як наслідок, губернська та повітова влада не мала відомостей про стан освіти протестантів лютеранського віросповідання [Списки навчальних закладів, в яких викладається Закон Божий лютеранського віросповідання // ЦДІА України – Ф.707. Оп. 16. – Спр. 556.- Арк. 6].

Помилково, однак, формувати уявлення про протестантські церкви лише на основі відомостей про лютеранські конфірмаційні школи. Менноніти на Волині, хоча й мали багато подібного в сфері освіти з лютеранами, все ж зберігали певні відмінності. Першою особливістю було те, що кількість учнів в школах цих протестантів налічувала від 13 до 32 осіб, проте мережа була значно густішою. В колоніях існувало навіть до п'яти шкіл. Термін навчання в даних школах тривав 5–6 років (у лютеранських школах – до 8-ми років). Такий термін навчання пояснювався тим, що меноніти намагалися своїми силами забезпечити навчання в колоніях, не бажаючи залежати від вчителів з материнських колоній чи від «виписаних» урядом. Не подобалося меннонітам і те, що досить часто до них ставилися як до лютеран і поширювали на них правила, які були вироблені для даної конфесії [Паро кількість лютеран, що навчаються в закладах Київського учбового округу // ЦДІА України – Ф.707. – Оп.26. – Спр.26.- Арк. 26–28].

Менноніти пропонували створити для потреб їхньої релігійної громади центральне училище з педагогічним класом. В такий спосіб вони хотіли забезпечити силами своєї громади склад викладачів в школах. Крім того, вони пропонували створити не лише початкові навчальні заклади, а також дитячі садки, професійні школи та училища. Розроблені статuti та пропозиції передбачали можливість здобуття середньої та вищої освіти для дівчат.

Міністерством Духовних справ та народної освіти, а пізніше Міністерством внутрішніх справ, неодноразово розглядалися статuti, представлені меннонітами Острозького та Рівненського повітів. Часто проекти повертали кілька разів на доопрацювання, оскільки влада намагалась запобігти самостійному призначенню і звільненню меннонітських вчителів. Законодавство Російської імперії щодо лютеран і меннонітів передбачало контроль за вчителями. Між тим, для меннонітів принципово важливо було мати вчителів зі свого середовища і самостійно контролювати їхню діяльність. Реєстрація статуту інколи затягувалася на ціле століття. Основною причиною відмови було те, що серед меннонітів почав поширюватися штундизм а також активізувалась місіонерська діяльність. Оскільки у протестантських школах досить часто навчалися діти інших віросповідань, то влада бажала мати над ними цілковитий контроль. Проте й надалі меннонітські школи часто існували без різних дозволів, а вчителі були

водночас пасторами або вчорашніми учнями. Таке протистояння, коли влада хотіла поширити свій вплив на освіту серед протестантів та релігійні громади, негативно відображалося на функціонуванні шкіл даного типу [Про кількість лютеран, що навчаються в закладах Київського учбового округу. - Арк. 30–32].

Ще одним цікавим моментом є питання функціонування шкіл для осіб протестантських віросповідань в містах. Іноземці, які селилися в містах, були більш відкриті для православного суспільства і бажали використати всі привілеї імперської системи освіти, не втрачаючи при цьому своєї конфесійної специфіки. Даний підхід полягав в тому, що релігійне виховання відділялося від основного. Так, навчання дітей з протестантських сімей в гімназії світських наук велося разом з дітьми інших конфесій. Проте, замість викладання у них Закону Божого православного віросповідання проводилися уроки з викладенням Закону Божого лютеранського чи гельветичного віросповідання. Згідно з відомостями та доносами директорів гімназій і училищ Волинської губернії про кількість лютеран, що навчалися в закладах Київського навчального округу, в Рівному та в Житомирі, в 50–х рр. XIX ст. існувало навчання за визначеною такою системою [Там само. - Арк. 269–305].

Варто зазначити, що наявність в школах чи гімназіях протестантів та їхня «благонадійність» в питанні релігійного місіонерства серед учнів постійно контролювалися з боку спеціальних інспекторів та директорів навчальних закладів. Губернська влада під тиском православного духовенства намагалася обмежити кількість учнів у вищезгаданих закладах освіти. Незважаючи на дані обставини, кількість учнів лютеранського віросповідання в гімназіях Житомира та Рівного залишалася в середньому 25–30 осіб [Список навчальних закладів, в яких викладається Закон Божий лютеранського віросповідання. - Арк. 6; 7, арк. 6].

Політика різноманітних обмежень та посиленого контролю з боку влади щодо протестантських іноземних навчальних закладів на Волині зумовила заснування приватних шкіл в середині XIX ст. Це були навчальні заклади при протестантських кірхах та приватні школи лютеран і меннонітів. Всі ці навчальні заклади відносилися до категорії приватних III розряду і знаходилися на утриманні релігійних громад. Контроль за їхньою діяльністю здійснювали дирекції народних училищ та опікун учбового округу, який затверджував програми навчання [Про кількість лютеран, що навчаються в закладах Київського учбового округу. - Арк. 269–305]. Обов'язковим було вивчення російської мови. Такі школи у Волинській губернії, здебільшого, не перебували у віданні Міністерства народної освіти. Функціонування цих навчальних закладів можна розглянути на прикладі лютеранської школи м. Славути. Дана школа була відкрита у 1885 р. й знаходилась у віданні Санкт-Петербурзької Євангельсько-Лютеранської консисторії. В школі навчалися 62 дитини, з яких 41 – чоловічої статі, 21 – жіночої. Предмети, які викладалися в школі, були такі: Закон Божий лютеранського віросповідання,

німецька мова, каліграфія, основи російської мови, основи арифметики, церковний спів [Рапорт німця- поширювача штунди. - Арк. 1–3].

Протягом першої половини ХІХ ст. у протестантських колоніях сформувалася мережа шкіл, в якій здобували початкову освіту майже всі діти переселенців. Такі школи були на утриманні колоністських громад та частково держави й підпорядковувались лютеранському чи реформатському духовенству або меннонітським пасторам. Лютеранська та меннонітська системи освіти були дещо відмінними, проте переслідували одну мету – готувати дітей до вступу в релігійну громаду.

Отже, система освіти на Волині почала формуватися водночас із початком колонізаційного процесу. Протестантам вдалося побудувати мережу початкових шкіл, головним призначенням яких було навчання дітей письму, рахунку і читанню, а також підготовка їх до вступу в релігійну громаду. Протистояння протестантів владним інститутам через політику русифікації в освіті іноземців штовхало віруючих до відкриття приватних шкіл в містах, містечках та найбільших колоніях. Між тим посилений контроль за їхньою діяльністю і система податків ускладнювали заснування шкіл, що призводило до зменшення кількості шкіл різного типу.

Л.Шугаєва * (м. Рівне)

Замість рецензії
(ХАРИЗМАТИЧНЕ ВЧЕННЯ ЛЕОНТІЯ
І УКРАЇНСЬКА ПРАВОСЛАВНА ЦЕРКВА
МОСКОВСЬКОГО ПАТРІАРХАТУ)

У своїх наукових розвідках ми вже неодноразово звертали до аналізу суспільно-духовних витоків, особливостей віровчення релігійного об'єднання харизматичного спрямування православного походження леонтіївців, особистості Леонтія, діяльності його послідовників (Див.: Шугаєва Л.М. Витоки та особливості віровчення харизматичного релігійного об'єднання леонтіївців // Українське релігієзнавство. – К., 2006. – №38. – С. 136-144; Шугаєва Л.М. Православне сектантство в Україні: особливості трансформації. – Рівне, 2007. – С. 203-210). Знову звернутися до постаті Леонтія, його вчення і діяльності нас змусила невеличка за обсягом праця протоієрея Української Православної церкви Московського патріархату Василя Остапчука під назвою: „Життя і діяльність отця Леонтія”, яка вийшла накладом 500 примірників у м. Рівному у 2006 році.

Для більш чіткого розуміння проблеми, ми коротко нагадаємо головні аспекти віровчення і діяльності Леонтія, релігійної практики його

* Шугаєва Л.М. – доктор філософських наук, професор кафедри філософії та економічної теорії Рівненського державного гуманітарного університету.

послідовників.

У 60-х роках ХХ ст. у пресі Рівненської області починає з'являтися інформація про діяльність бродячого проповідника Леонтія і його послідовників, які набули назву леонтіївців.

Хто ж такий „єпископ” Леонтій? Леонтій Герасимович Грицан народився у 1899 р. у с.Нова Мощаниця Здолбунівського району Рівненської області у багатодітній селянській сім'ї. Його племінниця Любов Дмитрівна Грицан у розмові з авторкою розповідала, що Леонтій з дитинства вирізнявся серед однолітків своїми незвичайними здібностями, зокрема здатністю до лікування людей. Рано навчився читати (хоча писати не навчився до кінця своїх днів), почав читати Біблію та інші богослужбові книги.

Юнаком Леонтій починає відвідувати монастирі: у с. Липки Гошанського району, Корецький жіночий монастир, Почаївську лавру. Жив там час від часу, хоча стати ченцем і присвяти своє життя Богові не захотів. Згодом Леонтій починає з'являтися у монастирях не лише як паломник, а й як проповідник власних релігійних поглядів, які здебільшого виголошував на базарах і поблизу церков. Увагу людей привертав тим, що видавав себе за юродивого, ходив босоніж по снігу в сильні морози, на Водохреще купався в ополонці тощо. Відтак з часом Леонтій стає проповідником своїх власних релігійних поглядів. Явище бродячого проповідництва не є типовим для українського релігійного життя. Воно більш властиве для Росії, де здавна були відомі „странники”, „ходоки” та ін.

Поступово біля Леонтія утворилося коло шанувальників, що постійно розросталося. Для них він встановив особливі правила життя і поведінки. Як свідчать архівні джерела, для леонтіївців було характерним особливе вшанування чернецтва й обряду покаяння, харчові заборони, зокрема абсолютна заборона вживати м'ясо, утримання від шлюбу і подружнього життя, що видавалося за вияв істинного благочестя і святості. Послухати проповідь „єпископа” Леонтія, „ігумена” Серафима приїздили люди із всіх куточків України: – Одеси, Вінниці, Києва, Житомира та інших міст і сіл. Як згадують односельці Леонтія, люди їхали сюди не лише для того, щоб послухати проповідь, а й зцілитися. І, звичайно, таке скупчення людей у невеличкому поліському селі не могло викликати захоплення у представників радянської влади, та ще й на тлі постійної боротьби їх з релігією у всіх її проявах.

Леонтій був тричі заарештований. Востаннє він відбував покарання терміном 10 років у таборах Мордовії Російської Федерації. 17 січня 1973 р. Леонтій помер. На похороні духовного наставника були присутні тисячі його послідовників. І до цього часу на роковини і щопівроку з дня смерті Леонтія влаштовуються панахиди, на які збираються тисячі паломників не лише з України, а й з Молдови, Росії, Грузії.

Чим далі відділяє нас час від дня смерті Леонтія, тим більше у середовищі його послідовників визріває усвідомлення, що він був людиною незвичайної, особливої святості. І саме цей факт призводить до

неоднорідності й неоднозначності ставлення до ідей і релігійної практики проповідника. Одні вважають його благочестивою людиною, а оскільки він помер у мирі з Православною церквою, то за нього, безумовно, потрібно молитися.

Інші вважають його за великого святого, дотримуються і пропагують вчення Леонтія про небажаність вступу до шлюбу і заперечення подружнього життя із-за близького кінеця світу, заборону на споживання м'ясної їжі.

Ще одна група віруючих вшановує Леонтія як самого Бога Саваофа. Тобто вони є виразниками найбільш крайніх поглядів стосовно релігійної спадщини проповідника.

Неоднозначною є трактовка діяльності Леонтія і леонтіївців у середовищі вищого і парафіяльного духовенства Православної церкви. Якщо представники владних структур за радянських часів називали його прихильників „сектою леонтіївців”, то представники православного духовенства як за часів радянської влади, так і за часів незалежності висловлюють протилежні думки в оцінці діяльності „ігумена” Серафима і його пастви. Так, у с.Рогачів Рівненського району Рівненської області є церква, яку на власний кошт і на кошти своїх парафіян збудував протоієрей Микола Данилюк, котрий вважається продовжувачем справи Леонтія, пропагандистом його вчення. Церква офіційно діє у руслі Української Православної Церкви Київського Патріархату.

Протоієрей Миколай клопочеться про канонізацію і перезаховання Леонтія. На його думку, Леонтій має бути перепохований на території Рогачівської церкви. Ідею батюшки Миколая підтримує і Корецький жіночий монастир в особі їхньої настоятельки. І саме тут ми хочемо звернути увагу на працю проієрея Василя Остапчука. На перший погляд, праця належить перу відданого леонтіївця, який з вдячністю описує життя і духовний подвиг свого учителя, навіть не зважати на те, що протоієрей належить до УПЦ МП, представники якої виступили проти перепоховання і канонізації Леонтія. Більш того, у коментарях до праці протоієрей Осадчук різко звинувачує противників старця, які класифікують учнів Леонтія як секту (В.Остапчук. *Жизнь и деятельность отца Леонтия*. – Ровно, 2006. – С. 55). При цьому він апелює до промови Алексія II, який сказав: „Ніхто не має права називати когось грішником або еретиком. Хто самочинно захоплює суд Церкви і без належних підстав когось так називає, той, у відповідності до канонічних правил, сам належить цьому осуду. Висновок може зробити лише Богословська комісія, де питання буде розглянуте детально і всебічно” (В.Остапчук. *Названа праця*. – С. 55-56). Так ось, 18 травня 2001 р. в Городоцькому Свято-Миколаєвському монастирі, що на Рівненщині, відбулося засідання Синодальної Богословської комісії УПЦ МП з питання ставлення до особи мандрівного проповідника Леонтія та його послідовників. У висновках сказано: „Шанування Леонтія як самого Господа Саваофа, вияв йому почестей, що належать одному Богу, а також надання його особі сотеріологічного

значення є запереченням православного вчення про Святу Трійцю і спасіння нею людського роду. Це єретичне вчення знецінює і руйнує основу нашого спасіння, закладену Ісусом Христом. Ті, хто підтримує це псевдобачення, відлучають себе від Святої Православної Церкви. Хоча зовнішньо вони до неї і не належать, невидимою дією Святого Духа вони від неї вже відсічені. Так само неприпустимо бачити в Леонтії будь-якого із святих пророків” (Поточний архів Рівненського обласного краєзнавчого музею).

Ми цитуємо висновки Синодальної комісії за текстом оригіналу. Протоієрей Остапчук теж говорить про висновки комісії, але вони, якимось дивним чином не співпадають з оригінальним текстом. На його думку, богословська комісія не знайшла в житті Леонтія і його діяльності нічого сектантського, визнала його мандрівним проповідником, який діяв, жив і помер в лоні святої Православної церкви і за якого слід молитись (В.Остапчук. Названа праця. – С. 56). Але як тоді бути з тим, що у висновках Синодальної комісії також рекомендується правлячим архієреям єпархії Рівненської області заборонити проповідувати, повчати та благословляти людей хресним знаменням чи класти руку на їхні голови послідовникам Леонтія рівненським священикам Якову, Адаму, ченцю Межирицького монастиря Авакуму, труднику Городищенського монастиря Хмельницької області Василю Кравчуку та їхнім так званим апостолам, які не є духовними пастирями і не мають архієрейського благословення на виголошення проповіді чи проведення місіонерської діяльності (Поточний архів Рівненського краєзнавчого обласного музею)? Більш того, автор названої праці веде мову про те, що преподобний Кукша Одеський завжди допускав і сповідував старця Леонтія (В.Остапчук. Названа праця. – С. 57). Хоча в „Житті преподобного Кукши” ми знаходимо наступне: „Преподобний отець Кукша багатьох „леонтіївців” повернув на шлях істинний, роз’яснюючи, що жити дармоїдством гріх, що обов’язково потрібно працювати, мати паспорти і прописку. Він давав їм гроші, щоб сплатити штраф за нібито загублений паспорт, і ті йшли в міліцію й отримували там новий.

Одного разу в велике свято Леонтій прийшов із своїми прихильниками в Почаївську Лавру. В коридорі Печерного храму він підійшов під благословення до о.Кукші, але той не став його благословляти, а суворо сказав: „Раб Божий, я на тебе ропчу: ти сам гинеш і овечок Христових губиш”, – і пройшов мимо (Рівненський обласний краєзнавчий музей. – Ф.VIII. – Арк.4).

Попри всю благовидість оповіді протоієрея Остапчука про життя і діяльність Леонтія, у коментарях до праці, автор висловлює, на наш погляд, провідну ідею: не було і не має жодного „нового вчення”. Ми не бачили і не читали ні „нового Євангелія” від Леонтія”, ні „нових заповідей”, ні „нового об’явлення”, ні „нового тлумачення Слова Божого”. Нічого такого „нового” ми не чули. А навчав і закликав Леонтій не до себе,

а до Христа, і не до своєї церкви, а до Христової (В.Осадчук. Названа праця. – С. 57). Леонтій і його прихожани – це не секта, це не релігійна течія, а це лише смиренні православні парафіяни. Можливо вони трішки благочестивіші від інших, але це православні прихожани. На нашу думку, це положення і є провідною ідеєю В.Остапчука. Очевидно, що такі розбіжності і суперечності у ставленні православного духовенства УПЦ МП до Леонтія і леонтіївців продиктовані досить вагомими причинами. Перегляд власних поглядів, очевидно, впливає з реальних передумов втрати значної кількості парафіян. Таким ставленням до неканонічних і неформальних течій православного походження деякі нинішні православні ієрархи УПЦ МП (та й УПЦ КП) і священники намагаються подолати кризові явища в Православній церкві й активізувати за допомогою культу Леонтія православних парафіян.

На наш погляд, дещо толерантне ставлення деяких ієрархів нинішнього православ'я до феномену леонтіївщини, наявність великих груп православних священників, ченців і мирян, підживлення культу окремими групами молодих священників, які навчаються в духовних семінаріях як УПЦ Московського Патріархату, так і УПЦ Київського Патріархату, які не лише симпатизують, а й намагаються популяризувати леонтіївщину, засвідчує, що такий феномен потрібний і нинішньому православ'ю в Україні, яке переживає кризу.

Розпад економічної та ідеологічної систем у кінці 80-х на початку 90-х років минулого століття, падіння рівня життя населення, безробіття стали сприятливим ґрунтом для поширення в Україні харизматичних вчень до яких ми відносимо і леонтіївців. Руйнація звичного способу життя переважної більшості населення призвели до втрати авторитету світських ідеологій й політичних партій. Криза Православної церкви в Україні, про яку абсолютно відверто говорять вже деякі духовні ієрархи православ'я, зокрема керівник місіонерського відділу Української Православної церкви Московського патріархату єпископ Полтавський Пилип (Осадченко) визнав, що не слід тішити себе думкою про те, що православ'я в Україні є домінуючою конфесією. Укоріненість в православ'ї значної кількості людей є мінімальною, а ступінь їх церковності можна розрізнити лише за допомогою самої складної оптики (Митрохин Н. Русская Православная церковь: современное состояние и актуальные проблемы. – М.; Новое литературное обозрение, 2006. – С. 651). Зростаючий утилітаризм побутового життя у поєднанні з високою інформатизацією всіх верств суспільства посилює кризу Православної церкви і значною мірою зводить сферу віросповідання до 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 держав преференцій у вирішенні своїх канонічних та інституціональних проблем.

Очевидним є той факт, що у цій складній для Православної церкви ситуації існування релігійного феномену леонтіївщини є вигідним, адже з самого початку його виникнення у вченні був яскраво виражений містичний бік, який виявлявся у „вигнанні нечестивого” з людини; вода, якою омивали ноги Леонтію, вважалася цілющою; її рекомендували пити, обмивати хворі частини тіла. Земля із могили Леонтія вважається цілющою. Саме в очікуванні чуда воєдино зливаються містицизм вчення леонтіївців з пропагандою Православною церквою всіляких чудес з метою якомога більшого впливу на прихожан та їх збереження. До речі, реконструкція й відбудова садиби Леонтія у с.Нова Мощаниця була здійснена не лише на кошти прихожан, але й за допомогою УП МП.

*О.Буравський** (м. Житомир)

ПРОБЛЕМА ДІЯЛЬНОСТІ РИМО-КАТОЛИЦЬКОЇ ЦЕРКВИ НА ПРАВОБЕРЕЖНІЙ УКРАЇНІ (КІНЕЦЬ ХVІІІ – ПОЧАТОК ХХ СТ.) В ІСТОРІОГРАФІЇ ХІХ – ХХ СТ.

У статті проаналізовано історіографічний доробок, пов'язаний із вивченням різних аспектів діяльності Римо-Католицької Церкви на Правобережжі та її вплив на українське населення, суспільно-політичну й економічну ситуацію в регіоні. Аналіз історичної спадщини надасть змогу узагальнити й систематизувати праці українських, російських та польських дослідників, визначити головні підходи до вивчення даної проблеми.

У польських публікаціях кінця ХVІІІ – початку ХІХ ст. Поділля та Волинь розглядалися в контексті історії Речі Посполитої як її невід'ємних й складових частин, ідеалізувалася роль Римо-Католицької Церкви в житті краю. Проте, незважаючи на їх тенденційність, в цих працях зібрано цінний фактичний матеріал.

Відомості про церковні маєтки знаходимо в історико-статистичних і географічних описах Подільської губернії римо-католицького священика В. Марчинського та історика й археографа О. Пшездзецького [Marczynski W. Statystyczno-topograficzne i historyczne opisanie gubernij Podolskiej z rysunkami i mapami: W 3-ch tt. T. 3. – Wilno: Druk. J. Zawadzkiego typografa imperatorskiego uniwersytety, 1823. – 306 s.; Przewdziecki A. Podolie, W dny, Ukraina. Odrazu miejsc i czasow: W 2-ch tt. T. 2. – Wilno, 1840–41. – S. 35–70].

У монографії В.Марчинського “Статистичний, топографічний, історичний опис Подільської губернії” охарактеризовано економічну та

* Буравський О.А. – кандидат історичних наук, доцент кафедри всесвітньої історії Житомирського державного університету імені Івана Франка.

суспільну діяльність римо-католицького духовенства, костельно-монастирське землеволодіння, стан освіти на Поділлі.

З другої половини XIX ст. зростає інтерес до історичної долі Римо-Католицької Церкви серед українських істориків. У праці М.Костомарова «Останні роки Речі Посполитої»⁴⁹ зосереджено увагу на претензіях ксьондзів і шляхти на українські землі, на яких вони протягом багатьох століть не хотіли визнавати самобутності українського народу й враховувати його потреби з релігійних питань.

В.Антонович також негативно ставився до католицизму, який, на його думку, був головним чинником ополячення й гноблення українського народу, наголошував на тому, що Римо-Католицька Церква відіграла значну роль у поневоленні православного українського населення Правобережної України.⁵⁰

Оцінку суспільно-політичної ролі римо-католицького духовенства в житті Правобережної України зробив І.Франко. У його працях викрито агресивну діяльність римських пап та ксьондзів стосовно українського народу, яка призводила до ополячення та покатоличення місцевого населення.⁵¹ Зокрема в статті «Про Ватикан, унію та католицизм», І.Франко критикував намагання єзуїтів поширити польську освіту на теренах Правобережжя. Водночас він відзначав заслугу Т.Чацького в створенні Віленського навчального округу, відкритті низки гімназій та шкіл, у яких могли навчатися українці.

М.Грушевський у своїх працях також звертався до історії Римо-Католицької церкви, її взаємин з українським селянством, Православною церквою та російськими урядовими структурами.⁵² Зокрема, розподіляючи польський рух опору на дві складові частини – консерваторів та радикалів, він відносив римо-католицьке духовенство до перших. Однак, поза увагою вченого залишилися проблеми суспільно-економічної діяльності костелу та впливу його на формування відносин із українським населенням цього регіону та царатом.

⁴⁹ Костомаров М.И. Последние годы Речи Посполитой.: В 2 т. – СПб., 1886. – Т. 2. – 711 с.

⁵⁰ Антонович В.Б. Очерк состояния Православной церкви в Юго-Западной России с половины XVII и до конца XVIII столетия // Антонович В.Б. Моя сповідь. Вибрані історичні та публіцистичні твори. – К., 1995. – С. 470–532; його ж. Очерк отношения Польского государства к православию и Православной церкви // Антонович В.Б. Моя сповідь. Вибрані історичні та публіцистичні твори. – К., 1995. – С. 458–469

⁵¹ Франко І. Проти Ватикану. – К.: Держполітвидав. України, 1953. – 134 с.; його ж. Радикали і попи // Франко І. Повне зібрання творів: в 50 т. – К., 1985. – Т. 44. – С. 445–447; Франко І. Дві унії // Франко І. Повне зібрання творів: в 50 т. – Т. 46. – Кн. 1. – С. 583–589; Франко І. Католицький панславизм // Вибрані суспільно-політичні твори. – К., 1956. – С. 152–160; Франко І. Про Ватикан, унію та католицизм. – К., 1981. – 285 с.

⁵² Грушевський М.С. З історії релігійної думки на Україні. – К., 1992. – 260 с.

Отже, в умовах російсько-польського протистояння як у суспільно-політичних, так і релігійних сферах результатом досліджень українських науковців XIX – початку XX ст. стало викриття політики експансії Римо-Католицької Церкви на українських землях, зокрема на Правобережжі, намагань римо-католицького кліру посилити свій вплив на місцеве українське населення з метою зробити з нього слухняну зброю в боротьбі проти російського панування.

Значний інтерес становлять тогочасні праці регіонального характеру. Вони є першими спробами систематизувати фактичний матеріал із історії конфесійного життя краю. У монографії М.Сімашкевича висвітлено історичні й етнографічно-культурні аспекти життєдіяльності польської меншини Поділля від епохи середньовіччя до 60-х рр. XIX ст., вміщено описи релігійних обрядів, народних звичаїв поляків й українців, копії документів та матеріалів із історії Римо-Католицької церкви.⁵³ Проте, незважаючи на багатоплановість використаного матеріалу, він не розглядав питань, пов'язаних із участю римо-католицького духовенства в таємних польських товариствах, підготовці та участі його в польських повстаннях 1830–1831 рр., 1863–1864 рр. та причин, що спонукали російську владу до проведення репресивних заходів щодо католиків. Не звернув дослідник належної уваги й на громадсько-благодійницьку діяльність представників Римо-Католицької церкви, не зміг виявити специфіки суспільно-політичної, економічної діяльності духовенства на Поділлі наприкінці XVIII – у XIX ст.

Окремі відомості з історії римо-католицьких храмів і їх землеволодінь знаходимо в працях М.Орловського⁵⁴ та Є.Й. Сіцінського.⁵⁵ Керівник Подільського губернського статистичного комітету В.Гульдман вперше спробував систематизувати статистичні дані про заснування та закриття костелів і монастирів на Поділлі, подав окремі відомості з їх історії [Гульдман В.К. Памятники старины на Подолии. – Кам'янець-Подільський, 1901. – 274 с.].

Дореволюційна російська історіографія представлена дослідженнями Д.Толстого⁵⁶, М.Морошкіна⁵⁷, Ю.Самаріна⁵⁸. Д.Толстой у

⁵³ Сімашкевич М. Римское католичество и его иерархия на Подолии. – Каменец-Подольский, 1872. – 528 с.

⁵⁴ Орловский М. Краткие сведения о Каменецких православных церквях и католических костелах // Подольские Епархиальные Ведомости. – Каменец-Подольский, 1865. – № 22. – С. 972–976

⁵⁵ Труды Подольского Епархиального историко-статистического комитета: Вып. 9. Приходы и Церкви Подольской епархии / Под ред. Е. Сецинского. – Каменец-Подольский, 1901. – 1238 с.

⁵⁶ Толстой Д. Римский католицизм в России. Историческое исследование. – СПб., 1876. – Т. 1. – С. 328–332; Толстой Д. Римский католицизм в России. Историческое исследование. – СПб., 1876. – Т. 2. – С. 230–244.

своїх працях приділив особливу увагу становищу Римо-Католицької Церкви за царювання Катерини II, Павла I, Олександра I. Окремі розділи присвячено ордену єзуїтів та його скасуванню в Російській імперії, а також Вірмено-Католицькій та Греко-Католицькій Церквам. Характеризуючи становище РКЦ на території Правобережної України, він наголошував, що римо-католицькі священики, взявши курс на створення парафіяльної освіти, намагалися в такий спосіб насаджувати в регіоні полонізм та католицизм.

Водночас О.Погодін⁵⁹ та О.Піпін⁶⁰ намагалися проаналізувати російську політику стосовно Римо-Католицької Церкви, визначити помилки й прорахунки, які, на їхню думку, сприяли опозиційності римо-католицького духовенства.

Події 1863-1864 рр. посилили інтерес до польської проблематики і представників російської історіографії, які викривали дії римо-католицьких священиків, що були спрямовані на підбурювання місцевого польського й особливо українського населення до участі в польському повстанні.

Історики В.Грабенський⁶¹, В.Кренке⁶² та М.Катков⁶³ розглядали римо-католицьке духовенство як головного натхненника польської шляхти в боротьбі з російським царизмом. Дослідженням причин виникнення й поширення таємної польської освіти та її впливу на місцеве православне населення присвятив свою працю В.Комаров.⁶⁴ Він вважав, що головною причиною існування польського національно-визвольного руху стала діяльність таємних церковнопарафіяльних шкіл, яка була небезпечним елементом поширення католицизму та полонізму серед місцевого православного населення. У статті О.Левицького показано внесок римо-католицького духовенства в розвиток освіти на Правобережжі.⁶⁵ Питання

⁵⁷ Морошкин Н. Иезуиты в России с царствования Екатерины II до нашего времени. – СПб., 1867. – 430 с.

⁵⁸ Иезуиты и их отношение к России. Письма к иезуиту Мартынову – Ю.Ф. Самарина. – М., 1866. – С. 240-273.

⁵⁹ Погодин А. История польского народа в XIX веке. – М., 1915. – 297 с.

⁶⁰ Пыпин А.М. Религиозные движения при Александре I. – СПб., 2000. – 340 с.

⁶¹ Грабенський В. История польского народа / Под ред. Н. Ястребова. – СПб., 1910. – 597 с.

⁶² Кренке В.Д. Усмирение польского мятежа в Киевской губернии в 1863 году // Исторический вестник. – Октябрь, 1883. – С. 106-134.

⁶³ Катков М.Н. Собрание статей по польскому вопросу помещавшихся в Московских ведомостях, Русском вестнике и Современной летописи. – М.: Универ. тип. (М. Катков), 1887. – Вып. 2. – С. 663–1427.

⁶⁴ Комаров В.В. Польская пропаганда в школах Западного края // Русский Вестник. / Ред. М.Н. Катков. – СПб., 1868, Т. 77. – С. 204–221

⁶⁵ Левицкий О. Из жизни учебных заведений Юго-Западного края в 1840-х годах // Киевская Старина. – К., 1906. – 27 с.

адміністративного та економічного становища Римо-Католицької Церкви на Правобережжі вивчав П.Жукович⁶⁶

Проблема секуляризації церковного землеволодіння на Правобережжі розглядалася у працях Д.Зав'ялова⁶⁷, М.Мілютіна⁶⁸. У цих роботах подано окремі фактичний матеріал, частково розкрито причини та наслідки дій урядових структур щодо приборкання економічної свободи римо-католицького духовенства на Правобережній Україні, з'ясовано майновий, господарський стан церковних економік та охарактеризовано становище в них православного селянства.

Книги М.Петрова, М.Городецького, П.Батюшкова⁶⁹ написані з упередженим ставленням до Римо-Католицької церкви, її діяльності та впливів на населення Правобережжя. В них відстоювалася думка, що костьоли, монастирі, каплиці були побудовані з метою ополячення та окатоличення місцевих жителів.

Історія Римо-Католицької Церкви, її відносини з державою, роль духовенства в економічному, суспільно-політичному та громадському житті займає помітне місце в польській історіографії другої половини ХІХ – початку ХХ ст. Для розкриття загального становища Римо-Католицької Церкви в Російській імперії, порівняння церковної політики російських царів важливими є праці М.Лорета, в яких висвітлено становище Римо-Католицької Церкви за царювання Олександра І⁷⁰, Катерини ІІ⁷¹, Павла І⁷².

Прикладом консервативного ставлення до історичної ролі РКЦ на Правобережжі в польській історіографії в ХІХ ст. є історико-статистична розвідка С.Бушинського досліджено діяльність білого та чорного римо-католицького духовенства в суспільно-політичному, культурному житті Поділля наприкінці ХVІІІ – початку ХІХ ст. [Buszyński S. Podole, Wołyń i Ukraina. – Lwów, 1862. – 147 s.]. У праці М.Островського [Ostrowski M. Historyczny zarys biskupstwa Kamienieckiego // Przegląd Katolicki. – Warszawa, 1863. – № 63. – S. 550-551]. У роботі Ш.Ашкеназі проаналізовано причини виникнення та поширення шляхетської опозиції,

⁶⁶ Жукович П.О. О русском землевладении в Северо-Западном крае со времени его присоединения к России. – СПб., 1985. – 320 с.

⁶⁷ Завьялов А.А. Вопрос о церковных имениях при Екатерине II. – СПб., 1900. – 120 с.

⁶⁸ Милютин В.А. О недвижимых имуществах духовенства в России. – М., 1861. – 450 с.

⁶⁹ Подолия. Историческое описание.: Изд. при министерстве внутренних дел П.Н. Батюшковым. – СПб.: Тип. товарищ. “Общественная Польза”, 1891. – 264 с.; Батюшков П.Н. Волынь. Исторические судьбы Юго-Западного края. – СПб., 1888. – 288 с.

⁷⁰ Loret M. Kościół katolicki w początku panowania Aleksandra I (1801–1815). – b.m., 1900. – 29 s.

⁷¹ Loret M. Kościół katolicki a Katarzyna II (1772–1784). – Kraków, 1910. – 321 s.

⁷² Loret M. Kościół katolicki w zaborze rosyjskim za panowania Pawła I // Przegląd Powszechny. – T. 179. – R. 45 (1928). – S. 111-284

подано відомості про місце римо-католицького духовенства у визвольній боротьбі польського народу на території Польщі й Правобережжя [Askenazy Sz. Dwa stulecia XVIII i XIX.: Badania i Przyczynki. – Warszawa.: nakł. G. Gebethnera i Wolla, 1910. – 528 s.].

Історіографія Римо-Католицької церкви в Російській імперії в XIX – перших десятиліттях XX століття була узагальнена М.Живчинським [Ks. Żywczyński M. Z badań i literatury o kościele katolickim w Rosji i Królestwie Polskim w wieku XIX // Acta Polonia Sacra. – Т. 3. – 1939. – S. 100-140]. Він охарактеризував праці німецьких (Августина Тейнера), французьких (Луї Лескуера), польських (Станіслава Шантира, Марцеля Слечковського, Матвія Лорета, Яна Гіжицького, Адріана Бодуа), російських (Дмитра Толстого) істориків. У роботі Ю. Дуніна-Карвіцького простежено особливості землеволодіння римо-католицького духовенства на Волині [Dunin-Karwicki J. Z zamglonej i niedawno minionej przeszłości. Wołyńskie opowiadania historyczne. – Warszawa, 1901. – 220 s.]. Становище чернечих орденів єзуїтів та маріанок на Волині кінця XVIII століття описав С. Тилус [Ks. Tylus S. Nieznane losy jezuitów na Wołyniu po kasacie 1773 r. // Archiwa, Biblioteki i Muzea Kościelne. – Т. 68. – Lublin, 1997. – S. 465-469; Ks. Tylus S. Trynitarze łucy w świetle wizyty generalnej 1799 r. // Archiwa, Biblioteki i Muzea Kościelne. – Т. 70. – Lublin, 1998. – S. 137-206].

З історії західних губерній Російської імперії першої половини XIX століття вивченим є Листопадове повстання 1830-1831 років. Тут на увагу заслуговують праці П.Гаха⁷³, в яких досліджено процес ліквідації та стан католицьких монастирів після поразки повстання в західних губерніях Російської імперії. Я.Скарбек⁷⁴ проаналізував матеріальний внесок римо-католицького духовенства під час повстання; Х.Диленгова⁷⁵ охарактеризувала становище католицького духовенства перед повстанням; Я.Зьолек⁷⁶ зосередив увагу на патріотичній позиції духовенства під час

⁷³ Gach P. Kasaty zakonów na ziemiach dawnej Rzeczypospolitej i Śląska. – Lublin, 1984. – 204 s.; Gach P. Popowstaniowa kasata klasztorów w guberniach zachodnich cesarstwa Rosyjskiego w 1832 roku // Duchowieństwo a powstanie listopadowe. – Roczniki Humanistyczne. – Т. XXVIII. – Zeszyt 2. – 1980. – S. 191-213.

⁷⁴ Skarbek J. Wkład materialny duchowieństwa rzymskokatolickiego w powstaniu Listopadowym 1830-1831 roku // Roczniki Humanistyczne. – Т. XXVIII. – Zeszyt 2. – 1980. – S. 105-128..

⁷⁵ Dylągowa H. Duchowieństwo przed powstaniem listopadowym // Duchowieństwo a powstanie listopadowe. – Roczniki Humanistyczne. – Т. XXVIII. – Zeszyt 2. – 1980. – S. 13-27.

⁷⁶ Ziolek J. Patriotyczna postawa duchowieństwa w czasie powstania 1830-1831 roku // Duchowieństwo a powstanie listopadowe. – Roczniki Humanistyczne. – Т. XXVIII. – Zeszyt 2. – 1980. – S. 79-103.

повстання; Є.Яблонська-Дептула⁷⁷ з'ясувала проблематику релігійної ідеології та релігійного життя періоду повстання.

В роботі Я. Скарбека та Я. Зьолека вивчено становище римо-католицького духовенства та його роль у Листопадовому повстанні 1830-1831 рр. Однак, автори не звернули увагу на участь у повстанні волинських римо-католицьких священників, обмежившись лише згадками про них [Skarbek J., Ziolek J. Duchowieństwo w powstaniu listopadowym (1830-1831) // Nowum (Warszawa). – № 11-12. – 1973. – S. 33-123].

Отже, наукові розвідки польських істориків вирізняються прагненням довести закономірний характер руху опору римо-католицьких священників проти антипольської політики російського самодержавства. Натомість польські вчені більше уваги приділили діяльності РКЦ на території Польщі, лише окремі дослідження стосувалися проблем, пов'язаних з економічним, суспільно-політичним, громадсько-культурним життям її на теренах Правобережної України.

У радянській історіографії 20-30-х рр. ХХ ст. започатковано тенденцію замовчування суспільної, економічної, благодійницької та освітянської ролі Римо-Католицької церкви. Більшість науковців з атеїстичних позицій висвітлювала діяльність РКЦ на Правобережжі. Така тенденційність характерна роботам Я.Ковальчука⁷⁸, Б.Кандидова⁷⁹ та М.Никольського⁸⁰.

Серед польських істориків міжвоєнного періоду не існувало методологічних розбіжностей у підході до вивчення питань, пов'язаних з діяльністю РКЦ. Зокрема діячі історико-правової школи під керівництвом професора С.Кутшеби⁸¹, розкриваючи окремі аспекти суспільно-політичного становища Римо-Католицької церкви в Польщі й на теренах України, лише частково торкнулися проблем, що виникали в стосунках духовенства з державними установами Російської імперії, українськими селянами й таємними польськими товариствами. Я.Рутковський⁸² відзначав, що римо-католицьке духовенство мало значну роль у господарському житті. Воно було великим землевласником на Правобережній Україні лише до другої половини ХІХ ст. У статтях

⁷⁷ Jabłońska-Deptuła E. Katolicyzm łaciński w Imperium Rosyjskim w XIX wieku // Katolicyzm w Rosji i Prawosławie w Polsce (XI-XX w.). – b.m., 1997. – S. 260-269; Jabłońska-Deptuła E. Z problematyki ideologii religijnej i życia religijnego okresu powstania listopadowego // Duchowieństwo a powstanie listopadowe. – Roczniki Humanistyczne. – Т. XXVIII. – Zeszyt 2. – 1980. – S. 29-78.

⁷⁸ Ковальчук Я. Ксьондзи на Україні. – К., 1930. – 160 с.

⁷⁹ Кандидов Б.П. Церковь и 1905 год. – М., 1930. – 170 с.

⁸⁰ Никольский Н.М. История русской церкви. – 3-изд. – М., 1983. – 448 с.

⁸¹ Kutrzeba S. Historia ustroju Polski w zarysie. – Warszawa, 1925. – S. 30-96.

⁸² Rutkowski J. Zarys gospodarczych dziejów Polski w czasach przedrozbiorowych. – Poznan, 1923. (Післявоєнне видання. – Historia gospodarcza Polski). – t. 1. Poznan, 1947; Т. 2. – Poznan, 1950. – 400 s.

В.Плошкевича⁸³ та С.Волиняк⁸⁴ подаються відомості про відносини римо-католицького духовенства з російською владою, проаналізовано причини, які призвели до втрат римо-католицьким духовенством Правобережної України провідних позицій.

Радянська історична наука після Другої світової війни зробила помітний крок у вивченні проблем, пов'язаних з історією Римо-Католицької церкви в Україні. Однак, значна частина праць залишилась на антиклерикальних позиціях, у них не виокремлювали економічну, громадсько-благодійницьку та суспільно-політичну діяльність РКЦ, не розкривали відносин римо-католицького духовенства з самодержавством, українським селянством та патріотично налаштованими осередками польської меншини краю.

У монографії Л.Кизя і М.Коваленка з атеїстичних підходів проаналізовано основні етапи боротьби українського народу проти Римо-Католицької церкви, також літературну й джерельну базу з історії католицизму в Україні [Кизя Л.Е. Коваленко М.І. Вікова боротьба українського народу проти Ватикану. – К., 1956. – 290 с.].

Проблеми суспільно-економічної та політичної діяльності РКЦ на Правобережжі знайшли відображення в дослідженнях Г.Марахова⁸⁵, Ф.Ястребова⁸⁶, О.Барабой⁸⁷, М.Миська⁸⁸, які присвячені польському повстанню 1863-1864 рр. й подіям, що йому передували. Науковці висвітлили участь католицького кліру в контексті загальних виступів польської меншини, однак вони не розглядали причин, що спонукали римо-католицьких священників вдатися до політичної боротьби, очоливши повстанські загони.

Г.Марахов у книзі “Польське повстання 1863 року на Правобережній Україні”, характеризуючи період маніфестацій (1860-1863 рр.), зазначав, що головною формою протистояння в цей час були релігійно-патріотичні виступи. Проте, автор не визначив головних напрямків у боротьбі римо-католицьких священників та їх участі у визвольному русі польського народу, не показав наслідків їх опозиційності владі й заходів, які вживало

⁸³ Płoskiewicz W. Z dziejów dwóch diecezji kresowych // Przegląd Powszechny. – Warszawa, 1925. – № 42. – S. 31-46

⁸⁴ Wołyniak (Gizycki) Zniesione kościoł i klasztory rzymsko-katolickie przez rząd rosyjski w wieku XIX-tym. // Nova Polonia Sacra. – Warszawa, 1928. – Т. 1. – S. 272-296

⁸⁵ Польское восстание 1863 года на Правобережной Украине. – К., 1967. – 256 с.; його ж. Социально-политическая борьба на Украине 20-40-е года XIX века. – К., 1979. – 151 с.; його ж. Социально-политическая борьба на Украине 50-60-е годы XIX века. – К., 1981. – 159 с.

⁸⁶ Ястребов Ф. Революционеры демократы на Украине. Вторая половина 50-х начало 60-х годов XIX века. – К., 1960. – 307 с.

⁸⁷ Барабой А.З. Правобережная Украина в 1848 году // Исторические записки. – М., 1950. – № 34. – С.86-121

⁸⁸ Мисько М.В. Польское восстание 1863 года. – М., 1962. – 326 с.

самодержавство для припинення виступів римо-католицького кліру. Водночас у працях “Соціально-політична боротьба в Україні 50-60 роках” і “Соціально-політична боротьба в Україні 20-40-х роках” Г.І. Марахов вперше подав приблизну кількість релігійних акцій протесту й описав окремі з них.

У дослідженнях В.Зайцева, В.Дьякова, Л.Обушенкової знаходимо відомості про кількісний, етнічний та соціальний склад учасників польських повстань 1830-1831 та 1863-1863 рр., зміни, що відбувалися в їх соціальному складі, місце Римо-Католицької церкви у виступах польської меншини на Правобережній Україні, спрямованих на підтримку національно-визвольної боротьби польського народу в Царстві Польському [Дьяков В.А., Зайцев В.М., Обушенкова Л.А. Социальный состав участников польского восстания 1830-31 годов (По материалам Западных губерний Российской империи) // Историко-социологические исследования (На материалах славянских стран). – М., 1970. – 314 с.; Зайцев В.М. Социально-сословный состав участников восстания 1863 года. (Опыт статистического анализа). – М., 1973. – 232 с.].

У дисертації Л.Баженова [Баженов Л.В. Восстание 1830-31 годов на Правобережной Украине: Дисс. ... канд. ист. наук. – К., 1973. – 190 с.] розкрито роль римо-католицького духовенства в створенні таємних польських патріотичних товариств та духовному наставництві загонів повстанців.

На увагу заслуговують наукові розвідки Н.Красникова про участь духовенства в революції 1905-1907 рр. [Красников Н.Н. Социально политическая позиция православной церкви в 1905-1916 годах // Вопросы истории. – 1982. – № 9. – С. 30-47]. У статті проаналізовано діяльність Православної церкви, однак у ній наведено лише окремі факти участі римо-католицьких священників у подіях 1905-1907 рр., їх намагання підтримати російське самодержавство в боротьбі з “політичною крамолою”, спробу скерувати робітничі та селянські виступи на Правобережжі в русло боротьби за незалежність Польщі.

Післявоєнний період у польській історіографії характеризувався зростанням інтересу до історії Римо-Католицької церкви й церковного землеволодіння. Цю проблему порушував Б.Кумор [Kumor B. Granice metropolij i diecezji polskich (968-1939) // Archiwa, Biblioteki i Muzea Koscielne. – Т. 18-21. – Lublin, 1969-1972. – S. 185; Kumor B. Kamieniecka diecezja // W Encyklopedia katolicka. – Lublin, 2000. – Т. 8. – S. 132; Kumor B. Kosciol i katolicy w cesarstwie Rosijskim (do 1918 roku) // W Odrodzenie kosciola katolickiego w bylym ZSSR, red. E. Walewander. – Lublin, 1993. – S. 45-70; Kumor B. Koscielne stowarzyszenie swieckich // Księga tysiąclecia katolicyzmu w Polsce, Cz. 1. – Lublin, 1969. – S. 253], Ю. Муха [Mucha J. Organizacji a diecezji Kamienieckie do 1795 roku // Roczniki Teologiczno-Kanoniczne. – Lublin.: Druk. Katolickiego Uniwersytetu, 1981. – № 30. – Z. 4. – S. 124-125]. Вони показали гостру боротьбу за землю між заможною

шляхтою та римо-католицьким кліром, дослідили римо-католицький маєток. Водночас з'являються праці, що стосуються історії окремих інституцій Римо-Католицької церкви. К. Гадач описав історію капуцинського ордену на теренах Правобережної України [Gadacz K. Karuscyni na ziemiach ruskich // Zakony sw. Franciszka w Polsce w latach 1772–1970, T. 2 / red. J. Bar. – Warszawa, 1978. – S. 239–245].

Підсумовуючи, зазначимо, що аналіз історіографії XIX – XX ст. свідчить про велику дослідницьку роботу істориків у розгляді окремих питань, пов'язаних із суспільно-політичною та економічною діяльністю представників римо-католицького кліру на Правобережній Україні в кінці XVIII – на початку XX ст. Проте російські історики захищали русифікаторську політику царизму, їх праці написані з упередженим ставленням до Римо-Католицької Церкви, її діяльності та впливів на населення Правобережжя. У них відстоювалася думка, що метою діяльності римо-католицьких священиків було насадження католицизму серед місцевих жителів.

Радянські науковці з атеїстичних підходів розглядали основні етапи боротьби українського народу проти Римо-Католицької Церкви в Україні. Значна частина їх робіт залишилась на антиклерикальних позиціях. У польській історіографії більше уваги приділялося діяльності римо-католицького духовенства на території Польщі й лише окремі наукові розвідки стосувалися проблем, пов'язаних із його економічним, суспільно-політичним, громадсько-культурним життям на теренах Правобережної України.

Аналіз історіографії даної проблеми в сучасних наукових дослідженнях 90-х рр. XX – початку XXI ст. є предметом окремої статті автора.

І ІСТОРІЯ БОГОСЛОВСЬКОЇ ДУМКИ УКРАЇНИ

В.Литвинов (м. Київ),
Р.Множинська (м. Київ)

"ГЕНДЕРНІ" ПОГЛЯДИ СТАНІСЛАВА ОРІХОВСЬКОГО (українського мислителя 1-ї половини XVI-го ст.)

Гендер, як відомо, є поняттям, яке використовується для визначення соціокультурної форми існування статевої людини: чоловік та жінка виступають не як природні визначення, а як соціокультурні феномени. Якщо стать визначається на основі тілесних, органічних та психофізіологічних ознак, то, на відміну від неї, гендер виводиться із соціальних, культурних та історичних особливостей людського буття. Поводження людини в суспільстві й те, як вона сприймається в ньому й визначає гендер як соціальну стать. Гендер, таким чином, є одним зі способів соціальної стратифікації суспільства, що у сполученні з такими соціально-демографічними факторами, як раса, національність, клас, вік зорганізовує систему соціальної ієрархії. Оскільки гендер – не природна даність, а соціальний конструкт, він припускає самосвідомість і самовизначення. При цьому гендер завжди був і залишається багатозначним терміном. У суспільних науках «гендер» набув вужчого значення, позначаючи «соціальну стать», тобто соціально детерміновані ролі, ідентичності й сфери діяльності чоловіків і жінок, що залежать не від біологічних статевих розходжень, а від соціальної організації суспільства. Центральне місце в гендерних дослідженнях займає проблема соціальної нерівності чоловіків і жінок.

Біологічна статева диференціація представлена й закріплена в культурі через символіку чоловічого або жіночого початку (природа, культура добро, зло й багато чого іншого) асоціюються з "маскулінним/чоловічим" або "фемінінним/жіночим" початком. Таким чином, виникає символічний зміст "жіночого" і "чоловічого", причому "чоловіче" ототожнюється з богом, творчістю, світлом, силою, активністю, раціональністю й т.п. "Жіноче" асоціюється із протилежними поняттями і явищами – підпорядкуванням, слабкістю, пасивністю й т.д., які, у свою чергу, символізують фемінінність – жіночий початок. Натомість, гендерна рівність має на увазі рівне набуття жінками й чоловіками соціально цінних благ, можливостей, ресурсів і винагород. При цьому така рівність не означає, що чоловіки й жінки стають однаковими, а те, що їхні можливості й життєві шанси рівні [Див.: Гриценко Алена . Любовь и гендер. // <http://afield.org.ua>].

З цією метою пропонується ввести систему квотування, яка полягає в тому, щоб жінки (а жіноче населення становить, щонайменше, половину населення в більшості країн світу) займали хоча б якусь "критичну меншість" місць, наприклад, у парламенті країни. Гендерні квоти – узаконений рівень представництва жінок і чоловіків в органах влади. В основі квот лежить сучасна концепція рівності жінок і чоловіків. Головна ідея гендерних квот полягає в тому, щоб, істотно збільшуючи політичне представництво жінок, залучати їх на рівень прийняття політичних рішень і не допустити ізоляції жінок від політичного життя.

Система квот піднімає ряд серйозних проблем і в деяких випадках викликає сильний опір. Наводяться аргументи "за" і "проти" використання системи квот, вивчаються методи квотування, обговорюються найбільш ефективні шляхи застосування системи квот, аналізується практика країн, що використовують у себе таку систему. Грунтуючись на міжнародному досвіді, варто підкреслити, що система квот, при всіх своїх позитивних і конструктивних характеристиках, не позбавлена певних недоліків, здатних відгукнутися негативними наслідками. Звідси висновок: система квот може бути застосована хіба що як тимчасова міра, доти, доки не будуть усунуті бар'єри на шляху жінок у політику [Див.: Шведова Н. А. Просто о сложном: гендерное просвещение. – М.: Антиква, 2002; Шведова Н. А. Политическое представительство женщин. Материалы конференции "Юбилейные чтения. Женское движение в контексте российской истории". Москва, 9-10 декабря 1998 г. Москва, 1999].

Разом з тим є чимало й супротивників гендеру як соціокультурного феномену, які вважають, що біологія людини назавше чітко визначає чоловічі й жіночі соціальні ролі, психологічні характеристики, сфери занять та інше, а слово гендер використовують як "більш сучасне". Змістовно ситуація не міняється навіть тоді, коли автори все-таки визнають стать як біологічний факт і гендер за соціальну конструкцію, але наявність двох протилежних "гендерів" (чоловічого і жіночого) сприймають як відбиття двох біологічно різних статей. Зазначимо, при цьому, що з критикою гендеру найчастіше виступають самі жінки, які вважають, що квотування не є виявом доброти. Ось, що пише, наприклад, Олена Зварич: "гендер прагматичний, як Гітлер, – хоче, щоб жінки плужили нарівні з дебелими мужиками. Відмінність одна: він [гендер] прагне, щоб ми від цього ще й кайф отримували, трепет причетності до великої вселюдської справи, азарт трудового змагання, де хусточка Паші Ангеліної рівновелика касці Стаханова і не менш оплачувана в бухгалтерії та на ярмарці честолюбства. Коли стукне 30, ти матимеш кар'єру, 40 – Гендер, 50 – клімакс, 60 – склероз". Тобто як би людство не прогресувало у своїх уявленнях про людство, а людина, зокрема жінка, однак лишається людиною, жінкою: "Ти мимохіть підкоряєшся цьому знанню[що ти жінка], ти хочеш бути чарівною, наскільки в тебе вистачає розуму й талану, ти жадаєш, аби до тебе пливли тисячі галер ахейців, як до Єлени..." [Зварич Олена. Гендер, милий друг // Українська правда.

07.03.2006]. "І нема чого ділити нас, позначати когось як лідера, а когось як підлеглого, тому що все залежить від нас, від наших здатностей", – ніби резюмує Алена Гриценко [Гриценко Алена . Любовь и гендер. // <http://afield.org.ua>].

Зрештою, теорія гендера (соціальних взаємин чоловіків і жінок) з її системою квотування розглядає тільки ті сторони життя, які не пов'язані з коханням. Гендер – це соціальна сфера життя чоловіків і жінок, які вивчаються окремо одне від одного. А кохання – це андрогін. Тому варто знати наші соціальні розходження, але розуміти, що в закоханню їх немає. Отож, і нема чого ділити кохання на «жіноче» і «чоловіче», тому що так можна поділити тільки несправжнє кохання, через яке відчужена жіноча природа ніби воз'єднується із природою чоловічою, відновлюючи цілісний образ людини. Тому кохання є "шляхом сходження занепалої людини до богоподобності" [Там само].

На думку німецького теософа Якоба Беме, який створив струнке містичне вчення, "андрогін" був споконвічним станом людської ідентичності, і тільки гріхопадіння поділило світ на дві статі [Беме Якоб. Аврора, или Утренняя заря в восхождении... – М., 1914 (гл.21/18)]. Якби не сталося падіння, ми насолоджувалися б повнотою нерозділеного буття. Адже Першо-Адам був чоловіком і жінкою одночасно. І лише падіння призвело до появи Адама та Єви. Так з'явився розподіл людства на чоловіків і жінок – біологічна стать. Однак падіння, що сталося один раз, не закінчилося. Падіння продовжується. Це проявляється у тому, що відбувається подальша диференціація людського роду на статевій основі [Див.: Дацюк Сергій. Що таке гендер і гендерна політика? // Українська правда. 14.06.2007].

Зразком крайнього прояву протогендерного підходу можна вважати, зокрема, брошуру з 12 заповідями революційному пролетаріату, видану у 20-х роках ХХ ст. в Ленінграді, дев'ята заповідь якої наказувала: "Статевий добір повинен будуватися по лінії класової революційно-пролетарської доцільності. У амурні відносини не повинні вноситися елементи флірту, залицяння, кокетства та інші методи спеціально-статевого завоювання". Не менш грізною була й 12-а заповідь: Клас, в інтересах революційної доцільності, має право втрутитися в статеве життя своїх співчленів; статеве повинне у всьому підкорятися класовому, нічим останньому не заважаючи, у всьому його обслуговуючи" [Дванадцять половых заповедей революционного пролетариата. Брошюра "Революция и молодежь", изд-во "Коммунист". Ун-т им. Я.М. Свердлова, 1924].

Не зважаючи на те, що про гендер і гендерні стосунки стали активно говорити лише кілька десятиріч тому – ця проблема давня. По різному складалися взаємини між чоловіками і жінками в біблійні часи, в античний період, Середні віки і в епоху Відродження, але й без квотування жінки вміли тоді займати найвищі щаблі не тільки влади, а й у всіх сферах духовного життя. Перелік імен видатних жінок, які зажили світової слави, зайняв би надто багато місця. Деяких із них ми назвемо поіменно в належному місці. А

тепер перейдемо безпосередньо до висвітлення "гендерних" поглядів Станіслава Оріховського (1513–1566) – видатного українського філософа, історика, публіциста, полеміста й оратора першої половини XVI ст., який був чи не найвидатнішою постаттю в українській і польській культурі доби Відродження. А відтак, він утверджував передовсім етику й ідеологію гуманізму, яка відводить особистості вищий щабель в ієрархії цінностей, висуває ідеал її всебічного і гармонійного розвитку. Разом з тим у своїх творах він приділяв значну увагу й античним етичним чеснотам, які стосувалися морального вдосконалення людського індивіда; як також і релігійній культурі Середньоріччя, де на передній план виступають проблемами внутрішнього душевного життя людини, свободи волі і Божественної предестинації (призначення), вибору між благом/добром і гріхом/злом. Розглядаючи ті чи ті етичні категорії він наповнював їх конкретним змістом виходячи з реальної ситуації, яка складалася в його житті, зокрема, пов'язаної з одруженням, яке суперечило канону католицької церкви – celibату. Його перу належить низка публіцистичних творів, де він таврує, зокрема, закон католицької церкви про безшлюбність (целібат), обґрунтовує природність шлюбу і, водночас, виголошує справжній гімн жінці. Передусім, це такі твори як "Закон про целібат" та "Послання до папи", які неодноразово видавалися у країнах західної Європи ще за життя автора. Ці твори свідчать про негативне ставлення їх автора до аскетизму. Натомість у них помітна тенденція до реабілітації тілесної природи людини, – і жіночої, зокрема [Литвинов В. Ренесансний гуманізм в Україні (Ідеї гуманізму епохи Відродження в українській філософії XV – початку XVII століття). – К., 2000.- С. 106].

Однією з найбільших причин зла у той час для Оріховського був закон католицької церкви про целібат. Мислитель стверджував, що це стало причиною поширення великої розбещеності і пожадливості католицького духівництва, а не сторожем сором'язливості й доброчесності, а тому його уникають усі, немов чуми. Вважаючи цей закон аморальним, оскільки безшлюбність вела до розпусти, Оріховський прирівнював життя католицького духівництва до Содому й Гомори, від яких його порятувала дружина. Адже саме завдяки одруженню він "звільнився від непомірного і ганебного бруду римських розпусників і став вести доброчесне життя" [[Orichovius St.]. *Supplicatio Stanislai Okszye Orichovii. Ad Julium III Pontificem Maximum de approbando matrimonio a se inito.* – Lipsiae, 1781.-С. 161]. Закон про целібат, на думку мислителя, призвів до того, що "чоловіки з чоловіками ганьбу чинять; всі парохії, пребенди і канонії переповнені розпусниками, перелюбниками, а також байстрюками. Коротше кажучи, у нас є майже стільки будинків розпусти, скільки є серед нас помешкань священиків". Отож С. Оріховський готовий жити навіть "поза сарматами, біля Льодовитого океану одруженим і здоровим, аніж гинути блудником навіть під захистом самого Юпітера [папи – Р.М.]" [Там само.- С. 179]. Оріховський пишається, що в його батьківській вірі нема ганебного целібату, який спонукає

католицьких ксьондзів вести сороміцьке життя без дружин. Саме целібат, на його думку, сприяв розпусті, адже відсутність власної дружини компенсувалася випадковими позашлюбними зв'язками. Тому, пише мислитель, целібату не дотримуються "греки, александрійці, антиохійці, германці і мої русини" [[Orichovius St.]. Stanislai Orichovii Rutheni. De lege coelibatus contra Syricium in Concilio habita. – Basiliae, in officina Joannis Oporini, A.Ch. MDLI. Mensę Decembri.- С. 28]. При цьому Оріховський наводить цілком конкретний ганебний приклад з життя знайомого плебана, який "Після меси різався з хлопами в карти, пиячив з хлопами і ходив до своєї повії під вечір. Пив за північ, хоч на ранок мав службу. В плебанії було повно байстрят: його часто заставляли з чужими дружинами; хлопи ганяли його по селу, як скаженого собаку. Тяжко було мені дивитися на те, і я доповів про це небіжчику єпископові Дзядуському. Але він сміявся з того, говорячи: "І він людина, як і інші" [Orzechowski St. Wybór pism. – Warszawa etc., 1972.- С. 357].

Оріховський добре знав аргументацію католицьких ієрархів, які запроваджували целібат, посилаючись зокрема й на те місце Книги Буття, де говориться про вторинність і гріховність жінки. Зокрема про те, що Адам і Єва жили в стані дитячої безвинності в саду Едему, де їм було дозволено їсти плоди від будь-якого дерева, за винятком плодів від "дерева знання добра й зла" [Буття 2:17]. Спокушена змієм Єва спробувала заборонний плід і почастивала ним Адама. Зробивши цей акт непослуху, вони усвідомили свою наготу й гріховність і вподібнилися богам, що знають розбіжності між добром і злом.

Отже, на жінці лягло ніби тавро спокусниці і втілення гріха/зла. Оріховський, будучи гуманістом, розглядав людину як істоту, від природи схильну до добра й любові, і виступав за високоморальні стосунки між людьми, в тому числі й між чоловіком та жінкою [Див.: Литвинов В. Ренесансний гуманізм в Україні (Ідеї гуманізму епохи Відродження в українській філософії XV – початку XVII століття). – К., 2000.- С. 105]. При цьому вважав, що жінці притаманні ті самі чесноти, що й чоловікам, навіть такі, як мужність, сміливість, хоробрість, відвага. Виокремлюючи при цьому естетичні категорії красу і вроду, як притаманні виключно жінкам.

Всі апологетичні, захвальні вислови Оріховського про жінок годі перелічити. Але наведемо бодай один, який, на нашу думку, є ніби квінтесенцією в його панегіриках жінці-дружині, матері, коханій: "Найбільшою благодаттю, заявляємо, необхідно визнати дружину, що є образом свого чоловіка, з нею не можна нічого порівняти. Жінка все перемагає і все перевищує [Там само.- С. 108–109]. З великою теплотою відгукується С. Оріховський про дружин як супутниць чоловіків у житті. Дружина потрібна, пише він до папи, для того, щоб уникнути розпусти і народити нащадків. Це природне право не суперечить людським звичаям. Коли забрати в нас дружину, без якої ми, ніби на слизькій дорозі, впадаємо до гріховних переступів, скочуємося до злочинів, що їх бачимо нині в нашому

сані, який зазнав погрому від Сиріція. Нині наш сан утратив минулу славу, став так усім ненависний, що нічого вже тепер не можна побачити ганебнішого й огиднішого, ніж він. Які, питаєте, в нас блага від шлюбного союзу? А ось які: маємо не лише тіло, а й душу сором'язливу, не палаємо жагою кохання, бачимо відмінність у статі, знаємо рідних, шануємо близьких, бережемо рід; живемо не з усіма впереміш, а лише з однією власною дружиною; живемо чесно й добре, щоб мати від неї законних дітей та нащадків, завдяки яким смертна людина стає безсмертною; живе і квітне у них [Оріховський С. Твори. Перекл. Володимира Литвинова. – К., 2004.- С. 211].

Життя без дружини, – каже мислитель, – ганебне й сороміцьке та суперечить грецькому [православному – Р.М.] віросповіданню, в якому наші предки перебували і в якому дозволялося священикам одружуватися. Я пошлюбив дочку Івана Холмського на ім'я Магдалена, дівчину, знатну і родом, і місцем. До приведення її заважала не посада священика, яку я посів попри щире небажання, а римські декрети, які, знав, забороняють священикові після одруження правити службу. Щиро кажучи, мені й досі незрозуміло, чому священик, – хоч би й усіх законів дотримувався, – одружившись, неодмінно мав бути покараний. І далі: "Мене не повинні відлучати від дружини. Коли розлучусь, потраплю у гірше становище, бо знову стану безсоромним розпусником або ганебним перелюбником" [Там само.- С. 170, 173].

Як ренесансний гуманіст, Оріховський вважав жінку благом не лише у приватному житті. Вона може бути, на його думку, корисною і для спільного блага держави, – якщо є, наприклад, королевою. Виходячи з цього, мислитель дає поради польському королеві, як треба йому добирати дружину, яка віном державу збагатить, підсилить новим союзом, мир для людей здобуде, а також гідність, родичів і королівський маєстат з собою принесе. Вона буде своєму королеві не лише подругою в ліжку, а й у державних справах дорадницею. А щоб усі бачили, що дружина короля у державі є його союзницею і співправителькою, її, як і самого короля, за старим звичаєм окропляли, коронували і називали «з ласки Божої» королевою. І віно королеві як певний набуток державі приписували. Оріховський настільки захопився ідеєю спільного добра, якому повинен служити король, що відмовив останньому навіть у праві вибирати дружину без дозволу сейму: "Бо королю треба турбуватися не стільки про себе, як про королеву для держави" [[Orichovius St.]. *Fidelis subditi De institutione regis ad Sigismundum Augustum Poloniae regem libri duo quales anno 1549 editurus erat Stanislaus Orichovius.* – Warszawa, 1990.-С. 88–89]. І не слід допускати, щоб королі без схвалення сенату дружин собі брали. Небезпечно для Польщі мати родичів і близьких не тих, яких би вона собі зичила, а тих, що їх змушена мати після одруження короля. При цьому було наведено приклади з минулого, які засвідчували, що королівські шлюби, за власною хіттю влаштовані, дуже часто оберталися згубою для королівства. Вторований шлях завжди кращий за постанови королів, які часом ведуть до

занепаду через родичання і співжиття з неподобними людьми. Тому послали докладати великих усиль, аби з допомогою сейму те одруження було зведене нанівець, бо дружина не є рівня королю і не принесла з собою жодної вигоди. Поляки прагнули мати таку королеву, яка б принесла їм гроші або захист завдяки можним родичам. То правда, що нинішня королева вродлива і має у Литві високу рідню, але, як піддана короля, вона не могла принести королівських статків... Адже в королів мета одруження зовсім інша, ніж у звичайних чоловіків, які приводить собі дружину (добрю, чи злу) лише для себе одного і ні для кого іншого [Оріховський С. Твори. Перекл. Володимира Литвинова. – С. 65, 534–535].

Але якщо ти [королю] в новій дружині шукатимеш вигоди лише для себе, то не забувай, що лихо спіткає тоді не тільки нас. Така дружина буде нам чужа і нелюба. Вона й тебе самого зробить нам нелюбим і ворожим. Будемо оплакувати, що ти віддав перевагу своїм приватним інтересам усупереч нашим суспільним інтересам. Чи війна з сусідами починається, чи якась інша напасть нам загрожуватиме, ми станемо звинувачувати твій шлюб, на тебе самого нарікати почнемо і говорити: «Може б, цієї війни й не було, може б, мир із сусідами був непорушний, якби наш король узяв за дружину дочку цісаря Фердинанда або іншого якого могутнього короля. І за рішенням сенату, і на власний розсуд подбай про вибір дружини, гідної і твого ліжка, і видатної держави". І в цьому наслідуй діда свого Казимира, а також батька Сигізмунда, які одруженням своїм державу зміцнили. Дід твій узяв дружиною дочку Альберта, верховного князя Австрії, який водночас був римським королем. А батько взяв матір твою – вельми славу і вельми шляхетну жінку зі старої родини неаполітанських королів. Краще наслідуй їх, аніж нерозважливий вчинок Владислава, прадіда твого, який, незважаючи на велику нехіть і ворожість підлеглих, пошлюбив удову Грановську зі свого королівства. Вона справді приємна і чесна жінка, але більше придатна як дружина для простої людини, а не для короля". А щоб не повторювати старих прикладів, – продовжує мислитель, – візьми ближчі – батька твого і діда: за ними йди, їх наслідуй і за їхнім прикладом приводь дружину, гідну твоєї величності, яка саме в ці вельми неспокійні часи підтримає державу новими угодами й договорами, мир і злагоду в державі зміцнить, спокій і тишу разом із тобою встановить. "Коли пошлюбиш таку дружину, вся Польща вийде її зустрічати й вітати з прибуттям. І ми також поспішимо радісно вітати нову королеву нашу, твою обраницю, немов ту святу й сором'язливу Ребеку, приведену до Сариного намету. Цього ми тобі бажаємо, і сам до цього прагнути мусиш" [Оріховський С. Твори. Перекл. Володимира Литвинова. – С. 67].

Оріховський жив у епоху, коли власна аргументація більше важила, якщо посилювалася цитатами з Біблії. Тому мислитель рясно мережить свій твір "Про целібат" уривками зі Святого письма на потвердження власних міркувань, зокрема, щодо користі шлюбу і ролі дружини в ньому. Шлюб, на думку Оріховського, це свята, чесна й дозволена Богом справа. І лише

нечестива людина може видати Декреталії, які забороняють одружуватися священикам, дозволяючи в той же час позашлюбне життя з жінками. Таким чином, закон Сиріція про цілібат спрямований на те, щоб усунути шлюб священиків, скасувати співжиття з чесною і законною дружиною і жити як худоба в ганебній розпусті. "Шлюбний союз, – переконує він папу, – є до такої міри святим, що з двох людей утворилася одна людина й Господь не хоче забрати в людей цього союзу" [Литвинов Володимир. Ренесансний гуманізм в Україні (Ідеї гуманізму епохи Відродження в українській філософії XV – початку XVII століття). – К., 2000.- С. 108]. Ми пізнали від самого Бога, що «недобре бути чоловіку самотнім». А це означає, що для чоловіка немає нічого гіршого, як бути без дружини. Без неї наше духовне й матеріальне життя здійснюється лише наполовину, бо ми носимо у смертному тілі непевну душу, блукаємо ніби у якійсь лихоманці. Лежить у руїнах наш дім, народжуються непевні й нікчемні нащадки. Проти такого нещастя виступає сам Бог, а тому створив жінку з ребра чоловіка; створив її, як відомо, з кістки, але так, що дав нам не рабиню, не володарку, а подругу нашого життя. Вона підтримує нас усе наше життя так, як кістки підтримують тіло, немов тягар на своїй підпорі. Хто наважиться бодай подумати, що жінка не подвоює час життя чоловіка? Хто мислить, що чоловік з жінкою нещасливий? Хто скаже, що без дружини він щасливий, коли чує, що дружина подвоює час його життя? Без неї у чоловіка залишається лише половина життя. «Хто дружину чеснотну знайшов, той добро й милість отримав від Господа [Хто ж виганяє добру жінку, виганяє благо]» [Оріховський С. Твори. Перекл. Володимира Литвинова.- С. 210, 213].

Накреслено було колись Божим перстом: «Недобре бути чоловікові самотньому». Не всі можуть зрозуміти ці слова, але хто може, хай збагне: «Коли не можуть стриматися, – хай одружуються: ліпше одружитися, ніж розпалюватися». Одне слово: замість розпустити краще мати власну дружину [Оріховський С. Твори. Перекл. Володимира Литвинова.- С. 172], яка є благом для чоловіка. Це свідчення Соломона, відомого й прекрасного мужа важливе, бо не було мудрішої і ладної до любощів людини. Він, здається, не лише пізнав розумом, а й переконався у житті, яким благом для чоловіка є дружина. Отож життя людини відрізняється від поведінки й життя звірів саме дружиною-помічницею, тому Соломон називає її благом для чоловіка. Це благо позбавляє нас надмірних забаганок, породжує надмірний і сильний потяг до розмножування, який відбирає у нас розсудливість, коли маємо слабку вдачу. Це благо-жінка стримує нас у межах наших обов'язків і не дозволяє падати морально, віддаватися любощам, порушувати загально визнані норми поведінки. Чоловіка, який має дружину, скрізь мають за такого, що веде належний спосіб життя, є багатющим джерелом чеснот, у якому тече не якийсь там малесенький струмочок, а вирує життєдайна ріка. Ось що таке дружина й діти, і нащадки [Там само.- С. 210–211].

«Чесна жінка радує свого чоловіка й наповнює літа його миром» [Книга Премудрості Ісуса, сина Сираха 26:2]. Це місце засвідчує, яке значення має жінка в житті чоловіка. Бо якщо приємність є супутником природи й нібито якоюсь приправою до бажаних речей, а страждання – тим, чого треба уникати, то природа дала чоловікові дружину як ніби якусь розраду, до якої треба прямувати. Якщо чоловік любить дружину, він повністю їй віддається, бажає її і прагне, і такий вірний їй, що без такої втіхи сохне і в'яне. Дружина, немов природне благо, сприяє йому і гамує чоловікові пристрасті. Чиста, стримана, нерозпусна жіноча жага не дозволяє собі виходити за межі подружнього життя. «У доброї жінки – щасливий чоловік, і число років його подвійне» [Там само 26:1].

З критикою закону про безшлюбність католицького духовництва введеного папою Сиріцієм, Оріховський опублікував цілий трактат під назвою "Про целібат", якого виголосив на Тридентському соборі 1545 року. В ньому мислитель говорить, що сам «Господь благословив шлюбний союз». І це благословення стосується двох чинників: по-перше, щоб чоловік і жінка законно множили свій рід і, по-друге, щоб вони наповнювали землю. Але Папа відкинув усі ті закони, які лише є про шлюб і про чесне й стримане людське життя; він знищив їх і разом із ними викоринив у нас почуття сорому, поваги, релігійності, авторитету і, нарешті, те, що найдорожче для всіх людей і кожного зокрема, а саме – надію на майбутнє покоління. Отож він залишає нас без дружин, без дітей, без нащадків. Ми блукаємо по землі, мов бродяги та біженці. Втративши закон про шлюб через його злочин, ми дарма нарікаємо, що на початку всіх речей між людьми було встановлено шлюбний союз. Ми даремно також славимо Кану Галілейську, де, як знаємо, Христос вшанував шлюбний союз і показав чудо в людському житті [Ів. 2:1–10]. Та для Сиріція приклади предків нічого не важать, не мають жодного значення також і приклади греків та недавні – русинів, де священнослужителі ще й сьогодні керуються тими законами, які оголосив Господь.

А як же Ной? – вигукує Оріховський. – Хіба цей муж не був праведним і справедливим, живучи з дружиною і дітьми? Йому під час страшного, небувалого потопу ніхто не заважав возити у своєму ковчезі дружину, дочок синів і невісток. А патріарх Авраам? Хіба ж не прийняв він усі важливі обіти, будучи в шлюбному союзі, а не без нього? [1 М. 22:1–19]. Хіба дружина Сара заважала йому розмовляти з Богом і жити з вірою в такі справи? Та й Ісаак, його син, призначений батьком у жертву, не залишив дружини Ребеки, бо в ньому було сім'я Авраама. А Яків, батько багатьох синів? [1 М. 29:15–35]. Ще в іншому місці мислитель наводить слова із «Послання Павла»: «Вірне слово: коли хто єпископства хоче – доброго діла він прагне. А єпископ має бути бездоганний, муж однієї дружини, тверезий, невинний, чесний, гостинний до приходнів, здібний навчати, не п'яниця, не заводіяка, але тихий, не сварливий, не срібллюбєць, щоб добре рядив власним домом, що має дітей у слухняності з повною чесністю» [1 Тим. 3:1–4]. Це тебе, Сиріцію, притискає не Мойсей, не Соломон, не пророки, не давній закон і Старий

Заповіт, але сам Ісус Христос [Див.: Оріховський С. Твори. Перекл. Володимира Литвинова.- С. 220].

Говорячи про шлюб і подружнє життя, Оріховський заторкує таку етичну категорію моральної свідомості як щастя. Якби у нас не було дружини, яка втішає нас у самотності і з якою проводимо життя тут, на землі, каже він, то були б ми нещасними і, певно, гіршими за тварин, в яких не бачимо справжнього подружнього життя. Недосконалою та незавершеною була б природа людини, якби не мала вона когось дружнього побіля себе, з ким вела б спільне матеріальне й духовне життя. Без дружини, на його думку, чоловік нещасливий, бо вона за його відсутності "і домашнє господарство веде, і в сім'ї дає раду – виховує дітей, і ні на хвилину не полишає інших турбот". Після власних розмірковувань йде розлогий пасаж з Біблії на тему, чому Соломон вважає щасливим того чоловіка, який має добру дружину: "Основний сенс людського життя залежить від жінки, яка робить чоловіка щасливим такою мірою, що ніби подвоює йому життєвий вік. А це значить, що вона звільняє свого чоловіка від багатьох обов'язків, часто виручає його; і не тільки вірна йому, а й дарує нащадків; розділяючи з ним шлюбне ложе, вона таким чином оберігає його від розпусного життя. Крім того, дружина разом із чоловіком бере участь в управлінні домашніми справами – що, на думку мудреців, вважається найбільшим щастям; вона допомагає чоловікові по Господарству, підтримує родину, виховує малих дітей і ні на хвилину не полишає всі інші клопоти. Тому дружина є окрасою чоловіка, його підпорою; і немає більшого щастя для чоловіка за неї. Вона підтримує його впродовж усього життя; без неї занепадає дім, руйнується сім'я; з'являється сумнівне потомство. Хіба не так?" [Там само.- С. 212–213, 216,].

Однією з важливих чеснот для людини взагалі, і для жінки, зокрема, Оріховський вважав вірність, незрадливість. Нема сумніву щодо його обізнаності з античною літературою, де навіть визначні поети дозволяли собі давати не вельми позитивні епітети стосовно жіночої вірності, ба, навіть підкреслювали зрадливість і підступність жінок, на кшталт: "Непостійна і завжди зрадлива жінка" [Вергілій. Енеїда. Перекл. Йосипа Білика. – К., Дніпро, 1972.- IV, 569 – 570]); "Жіноча сльоза – приправа до підступу" [Syri Publilii sententiae ed. W. Meyer, Leipzig 1880]; "Те, що каже жінка своєму легковірному коханцю, тільким б на вітрі писать та на текучій воді" [Catullus. Carmina.- 70, 3–4]. Натомість Оріховський при кожній нагоді підкреслює вірність, чесність, незрадливість жінок, підкріплюючи прикладами з біблійної і світської мітології: тут і Ребека, й Сара, і Пенелопа, й Андромаха, і Семіраміда та ін. В той же час мислитель звинувачує в невірності і зраді чоловіків, передусім католицький клір. "Серед інших причин, що до латинського обряду маю крайню відразу, каже він, є дві найголовніші: перша – що у латинців Бог славиться чужою народів мовою; а друга – що жерцям у латинців не дозволено мати дружин і вони живуть безчесно" [Оріховський С. Твори. Перекл. Володимира Литвинова.- С. 269.] За гроші понтифікам дозволялося брати шлюб із сестрою, з дружиною дядька по батькові, бути

нечестивим понтифіком. Священикові, який не мав дружини, дозволялося бути розбещеним, жити в розпусті, ба навіть бути орендарем. Одне слово, "не будемо про якісь окремі неподобства говорити, бо подібні огидні справи і непристойні вчинки з їхнього дозволу траплялися всюди. Більш того, вони навіть правили за приклад. Все це принижувало понтифіцьку гідність, залишаючи тобі стільки авторитету, скільки зберегла людська пам'ять про того, першого, Петра" [Там само.- С. 166].

До вірності своїй дружині Оріховський закликає навіть польського короля Сигізмунда Августа, коли останньому раджено було взяти іншу, вигіднішу для держави, дружину. Мислитель заготував навіть текст для виступу короля перед сенатом: «Завдяки моїй [королівській – Р.М.] присязі, держава тримається купи. Але як же ви будете вірити моїй присязі надалі, якщо я зламаю присягу вірності дружині? Нема чого тоді вам сподіватися, що вірним для вас буду королем, якщо, як чоловік, стану для дружини клятвoporушником. Тому, якщо хочете, щоб я віри, присягою ствердженої, дотримувався, тоді не повинні вимагати, щоб святість віри, якою я дружині перед Богом присягнув, силою і зрадою порушив. Адже Господь Ісус виразно говорить, і так написане читаємо: «Яка ж користь людині, що здобуде весь світ, але душу свою занастить?» [Мт. 16:26]. Маю правдивий з дружиною шлюб, тож скоріш життя позбудуся, ніж дружини. А якщо я в чомусь перед вами завинив, що без вашої поради дружину нинішню взяв, то цю справу за вашої прихильності до мене можна поправити і в майбутньому порадитися ще. Тепер же чинімо те, заради чого зібралися тут, а ті суперечки навколо одруження облишмо, бо всі справи для мене менш важливі, ніж дружина, якої не покину». В іншому місці і з іншої нагоди він звертається до чоловіків цитатою з Біблії: «Тому свого духа пильуйте і дружину юнацтва свого не зраджуйте!» [Оріховський С. Твори. Перекл. Володимира Литвинова.- 219, 535–536].

Разом з тим Оріховський відзначає наявність у жінок такої, здавалося б незвичної для цієї статі чесноти як мужність, у якій поєднується хоробрість, рішучість, відвага. Беззахисна жінка Юдіт, – говорить мислитель, – а стяла мечем голову Олофернові [Книга Юдіф]. Подібну відвагу жінок, каже він, можна показати й на інших давніх прикладах, хоч, при бажанні, можемо побачити й на своїх. Хіба малу силу виявила жінка проти Самсона, проти Давида, проти царя Соломона? Їх не змогла здолати жодна ворожа сила, а жінки перемогли й полонили. Самсон перемиг філістимлян, а своєї подруги не здолав. Давид також витримав натиск найжорстокіших і найзавзятіших супротивників, але не встояв перед поглядом однієї жінки. Від любові до неї втратив здоровий глузд і домігся, щоб її чоловіка Урію було підступно вбито. Давид побоювався, щоб той, зоставшись живим, не став йому на заваді в любовогах. Що вже тоді казати про Соломона, який мудрістю перевершував усіх смертних, але підкорився жінкам? Кохання до них позбавило його розсудливості, і то так, що він залишив навіть свого Бога, а почав поклонятись богам своїх кохано [Оріховський С. Твори. Перекл. Володимира

Литвинова.- С. 81, 214]. Чеснота кохання для Оріховського як і для Отців церкви, тотальна і перевершує навіть молитву, бо молитва – чеснота особиста, а кохання – всеосяжне. Людина має право на кохання згідно з природним правом. При цьому мислитель наводить відомий латинський вислів – "Все перемагає кохання" (*Omnia vincit amor*) [Литвинов Володимир. *Ренесансний гуманізм в Україні (Ідеї гуманізму епохи Відродження в українській філософії XV – початку XVII століття)*. – К., 2000.- С. 108].

Однією з чотирьох кардинальних чеснот за схемою Платона, святого Амвросія та Томи Аквінського є справедливість. Великого значення їй надавав і Оріховський. Дотримуватися цієї етичної категорії для нього означало жити згідно з законами природи. Для доведення безглуздості законів католицької церкви про безшлюбність священиків він покликається на природне право, автором якого вважає Арістотеля: "як матерія вимагає форми, так і жінка – чоловіка; як форма без матерії не може існувати, так і чоловік не може жити без жінки". Цю думку Оріховський висловлює і в "Посланні до папи", де радить останньому визнати і прийняти як норму передусім природне право і Божественний закон. В інших випадках він часто послуговується терміном "закон природи", за яким закликає жити папу, бути його охоронцем. Порушувати цей закон, відмінити або зневажати його нікому не можна: "Існує найвищий закон природи: немає нічого випадкового, нічого такого, що, на нашу думку, не дано без якоїсь мети. Кожна частина нашого тіла призначена для виконання якоїсь функції, і навіть маленький нігтик. Якщо всі інші частини тіла виконують певні функції і жодна не звільняється від них якимось людським законом, то чи ж і ті, що їх дала природа нам для розмноження, будуть без діла? Який тут сенс?" [[Orichovius St.]. *Stanislai Orichovii Rutheni. De lege coelibatus contra Syricium in Concilio habita.* – Basiliae, in officina Joannis Oporini, A.Ch. MDLI. Mense Decembri.- С. 73-74] – запитує мислитель і робить такий висновок: передусім треба дослухатися законів природи, яка є поведатаркою життя, голосу своєї природи, її приписів. Наслідування природи, визнання права священиків на одруження, на думку Оріховського, зробить життя цнотливим, дасть надію на родинний затишок та продовження роду [Литвинов В. *Ренесансний гуманізм в Україні (Ідеї гуманізму епохи Відродження в українській філософії XV – початку XVII століття)*. – К., 2000.- С. 106–107]

В посланні до Папи Римського Юлія III він прямо говорить, що взяв дружину згідно природного права, яке наказує одружуватись так само, як народжувати і жити, чого не можна змінювати людськими законами. Целібат, на думку Оріховського, «не від Бога, а від чорта, який того лише хоче, щоб люди у його царстві всупереч природному праву займалися розпустою». Дружину я привів до себе і вирішив зберегти, аби покінчити з колишнім моїм ганебним життям. Я мушу це зробити і зроблю. Ніколи, доки житиму, не дозволю будь-кому відняти її і не потерплю, якщо забиратимуть силоміць, бо це суперечить закону природи і священним законам. До непохитності у цій справі закликають нас і божественні настанови Павла: «А зв'язаний ти з

жінкою? Не шукай розв'язатись» [1 Кор. 7:27]. А також: «Одруженим же наказую не я, але Господь: жінка нехай не відлучається від свого чоловіка» [1 Кор. 7:10]. Силою цих настанов побуджений, я також повинен дбати, щоб зберегти дане дружині запевнення, особливо коли знатиму, що воно не прогріх і не суперечить вченню самого Апостола, який повчав: «Однак, коли оженишся, ти не згрішив; і коли дівчина виходить заміж, не грішить» [24, I Кор. 7,28].

У своїх творах "Про целібат" та "Послання до папи римського" Оріховський, зокрема, доводить, що заборона одружуватися католицьким священикам безглузда, власне, через свою суперечливість природі, бо дружина призначена чоловікові приписом природи, яка є творцем усіх речей, і не треба вигадувати закони, супротивні їй законам. Закони ж природи вищі за едикти та інтердикти папи, і саме тому треба дослухатися перших, бо вони є божественними, а ті, що суперечать їм, – сатанинські [Литвинов Володимир. Ренесансний гуманізм в Україні (Ідеї гуманізму епохи Відродження в українській філософії XV – початку XVII століття). – К., 2000.- С. 107]. А відтак, радить Папі: "Передусім мусиш визнати і прийняти непорушними в Римі такі два принципи: по-перше – природне право, по-друге – божественний закон. І до цих двох, немов до якоїсь певної норми, всю церкву привертай. Коли це зробиш, тоді відновиш і інші двоє: щоб народ мав миску, а священик – власну дружину. Хіба не відчуваш, що їх у тебе вже не молитвами, а відвертими погрозами вимагають? Ось чому на одному з них віра, а на другому цнотливе життя тримається. І перший і другий високі понтифіки так уперто нам відмовляли, а тому душі людей озлобилися і тепер бачиш, які нещастя з того виникли: Ян Дзядуський, єпископ перемишлянський, через моє одруження самочинно вирішив оголосити мене зганьбленим, майно відібрати і з Польщі вигнати. Але всупереч його волі на Пьотрковський сейм прийшла шляхта, яка у присутності Сигізмунда Августа (мудрого і гідного на батьківському престолі короля) так справу мою захищала, як ніби йшлося про загальний добробут держави [Оріховський С. Твори. Перекл. Володимира Литвинова.- С. 192–193].

Не задовольнившись переконанням, мислитель вдається навіть до погроз Папі римському: "Запам'ятай також, що відмова, – якщо таке вчиниш, – може стати образою для багатьох людей. Виявиться сповна твоя жорстокість, повір, і до інших, до тих передусім, які вимагають потвердження, але бачать, що вияв покірності може виявитись для них загином. Щоб їх і мене у своїй вірі й послуху зберегти, мусиш дозволити мені мати дружину. І те передбачити мусиш, щоб через відмову не позбувся разом зі мною багатьох людей. Збагни, нарешті, що за приписом римських канонів можеш дозволити мені мати дружину, бо ті приписи позбавляють одружених священиків не шлюбу, але посади. А я зрікся священства не так через посаду, як через шлюб, котрого тепер домагаюсь. Якщо смиренному прохачеві не дозволиш, змушений буду тебе покинути". Оріховський вимагає зняти з нього заборону на одруження: «Якщо відмовиш у проханні, я все одно її

[дружину – Р. М.] не покину. А ти побійся, щоб своєю заборороною не загубив рештки поваги, які ще маєш у Польщі. Якщо все ж відмовиш, я звернуся по допомогу до короля і шляхетського стану». Позицію свою, як бачимо, автор визначає досить чітко. «Не з італійцем маєш справу нині, – звертається він до папи, – а з русином; не з папським, а з королівським підлеглим». І далі: "Отож, Юлію, вчини так, як прошу. Поміркуй також, що було б корисніше твоєму престолу: чи щоб я через дружину не кидав вас, чи щоб покинув? До того ж, коли б у цій справі нічия особистість, окрім моєї, не заторкувалась, і то було б погано, – бо віддана тобі людина через це поперед інших кидає священицтво. Але тепер, коли ти бачиш, що і шляхта польська відверто прагне цього (щоб я з дружиною, а не без неї, з ними жив), побійся, щоб відмовою не втратив решту авторитету, який ти досі ще мав у Польщі" [Там само.- С. 10, 194–196].

Майже в усіх відомих нам давніх державних утвореннях, включаючи античні часи й Середньовіччя, жінки не мали рівноправного становища в суспільстві порівняно з чоловіками. І тільки гуманісти епохи Відродження на повний голос заявили про їхню рівність. Згадаймо з цього приводу, наприклад, Еразма, який відстоював правову рівність жінок у суспільстві, зокрема право на освіту, виступав за злагоду в родинному житті, засуджував проституцію, вважаючи одруження найкращою формою взаємовідносин між чоловіками й жінками, виступав проти нерівних шлюбів [Литвинов В.. *Ренесансний гуманізм в Україні (Ідеї гуманізму епохи Відродження в українській філософії XV – початку XVII століття).*- С. 266–267, 272]. Разом з тим, у цього ж автора читач може зі здивуванням прочитати і такий пасаж стосовно жінок: "Здається, ще Платон сумнівався, до яких істот зарахувати жінку – до розумних чи нерозумних. Цим хотів показати, що глупота характерна ознака жіночої статі. Саме тому навіть розумні жінки охоче прикидаються дурненькими. Таким чином, жінці розум протиприродний і личить не більше, ніж корові сідло" [Роттердамський Еразм. *Похвала Глупоті. Домашні бесіди* /Перекл. з латини В.Литвинова, Й.Кобова. – К., 1993.- С. 28]. По-перше, нічого подібного у Платона немає. Навпаки, він вважав, що жінкам притаманні такі ж самі розумові здібності, як і чоловікам. А по-друге, не треба забувати, що ці слова звучать з вуст Глупоти. На захист прав жінок виступали й українські гуманісти розглядуваного періоду. Зокрема, Оріховський заявляв, що жінка має право навіть брати "участь разом з чоловіком в управлінні державними справами"[3, с.272]. Цю традицію, до речі продовжили українські мислителі й пізніше, зокрема, Іван Домбровський, у своїй поемі "Дніпрові камени", твердив, що жінкам притаманні ті ж чесноти, що й чоловікам:

Стать слабосила жіноча виблискує доблестю часто,
Подвигів славних чимало осяяно жвавистю жінки.⁸⁹

⁸⁹ Українські гуманісти епохи Відродження (Антологія): У 2 т. Упоряд., перекл. з лат. В. Литвинов та ін.- К., 1995.- С. 206.

А далі наводить цілу галерею героїчних жіночих образів різних народів, передусім славетної київської княгині Ольги. А потім називає ще Семирамиду, Томирис, Пентесілею, кельтську Йоану (Жанну д'Арк), Лібуше – маркоманів, польську Ванду [Литвинов Володимир. *Ренесансний гуманізм в Україні (Ідеї гуманізму епохи Відродження в українській філософії XV – початку XVII століття)*. – К., 2000.- С. 106]. Індивідуальними свободами користувалися в Україні і пізніше не тільки чоловіки, але й жінки. Про це знайдемо свідчення і в багатьох іноземців – од Павла Алепського й до україноненависника В. Белінського, який писав: "[в Україні] і тепер ще так багато людяного і благородного в родинному побуті, де стосунки між подружжями ґрунтуються на коханні, а жінки користуються правами своєї статі; все це протилежне північній Русі, де родинні стосунки грубі, жінка – вид домашньої худоби, а кохання – цілком стороння справа при шлюбах..." [Syri Publilii sententiae ed. W. Meyer, Leipzig 1880.-С. 467]

Досі ми розглянули основні чесноти жінок, завдяки яким останні при великому бажанні і без гендерного квотування досягали високих щаблів у соціальній ієрархії, нічим не поступаючись чоловікам. А якщо врахувати, що в їхньому арсеналі була ще й така могутня зброя як краса (врода, чарівність), перед якою не міг устояти жоден лицар, то постає питання: хто кого неволить? Над цим задумувався ще Еразм Роттердамський, який писав: "Взяти хоча б зовнішню красу, її жінки справедливо цінують понад усе на світі і з допомогою неї тиранять навіть тиранів" [Роттердамський Еразм. *Похвала Глупоті. Домашні бесіди* /Перекл. з латини В. Литвинова, Й. Кобова.- С. 28].

Цілком у ренесансному дусі ставився до цієї суто жіночої чесноти і С. Оріховський, який, як ми вже говорили, складає справжній гімн жінці та її красі. У жінок, пише мислитель в іншому місці, більше привабливості, ніж у чоловіків, розсудливості, більше чарів, "більше порядку, до якого ми прямуємо. Жінка є світлом та прикрасою дому чоловіка. Вона все перемагає і все перевищує. Давні люди дивувалися її красі й порівнювали її вроду не з якоюсь тлінною, маловартісною річчю, а з самим сонцем, сяйво якого освітлює все, – чогось більш божественного годі й намислити. А оскільки жінка є світлом та окрасою чоловікового дому, то її слушно вважають ніби якимось сонцем у людському житті. Якби забрати її з нашого життя, то чи не здавалося б нам, що саме сонце забрано з цього світу й людське життя вкрилося б суцільною, непроглядною темрявою? Все покритлося б густим туманом, було б затьмареним і нікчемним. Ніщо тоді не прикрашало і не осявало б нашого спільного життя. Відібрати в нас дружину – все одно, що сонце з неба зняти, – всюди запанує тоді жахливий морок [Оріховський С. *Твори*. Перекл. Володимира Литвинова.- С. 216].

Природа, продовжує мислитель, не вигадала нічого ніжнішого, нічого чарівнішого, нічого приємнішого за жінку; вона наділила її такою красою, що нема іншого витвору природи, так по-мистецьки створеного. Нас хвилюють довершені форми тіла жінок, коли ми їх не тільки бачимо, не тільки чуємо про них, а й навіть тоді, коли про них думаємо. Природа дарувала їм таку

красу, що немає іншого витвору природи, так по-мистецьки створеного... В природі немає нічого такого, що сильніше хвилювало б розум людини, як зустріч із жінкою; на неї звертаємо наші погляди й не можемо стриматись від [захоплення]. Саме тому навіть наймудріші й вельми суворі філософи вважають залізними й дивними юнаків-ефебів через те, що їх не зворушує при зустрічі з жінками їхня краса, не тривожить їхніх сердець зустрічна дівчина. Найвищий суд всієї Греції звинувачував відому розпусницю Фрину у кримінальній справі. Коли її не змогли захистити своїми промовама адвокати, вона розірвала на собі одяг й оголила перса. В такий спосіб вона сама себе захистила: вражені чаром і красою її тіла, судді звільнили дівчину. Ось як багато важить природа, ось що може зробити краса жінки навіть у суді. Перед її принадами не встояли ні красномовність адвокатів, ні доброчесність суддів [Там само.- С. 214]. Наскільки жінка слабша від чоловіка, настільки й сильнішою є володаркою завдяки своїм принадам, що мають особливу силу, яка полонить душі чоловіків. Жінки нас так заплутують, що ми, якби навіть хотіли, то не маємо сили звільнитись від них. А якщо, буває, звільняємося, то тоді наше життя стає нещасним, невpokійним. Отож, читай свідчення Соломона: «Благодать на благодать – чесна й соромлива жінка; наче для світу сонце, що сходить на висотах Господніх, так краса доброї жінки в прикрасах її дому» [Книга Премудрості Ісуса, сина Сираха 26:2].

Насамкінець хотілося б ще раз наголосити, що проблема гендера є старою як світ. Над нею задумувалися ще в античні часи. Підтвердженням хай буде вірш давньогрецького поета VII ст. до н.е. Анакреонта під назвою "Сила жінки":

Дала природа роги	Жінкам подарувати
Волам, копита – коням,	Що ж? Довго не гадала,
Зайцям – швиденькі ноги,	Красу їм дарувала;
А левам – в пащу зуби,	За всі щити міцнішу,
Можливість плавать – риbam,	За всі мечі гострішу.
А крила – птахам любим.	Бо жіночка красива
Чоловікам рішила	Основи світу зрушить,
Моторність, розум дати;	Тверде залізо зломить
Нічого не лишила	Вогненну силу стушить. ⁹⁰

Отож, жінки не потребують квотування, яке ставить за мету узаконити рівень представництва жінок і чоловіків в органах влади, тобто надавання певної частини місць, наприклад, в уряді чи парламенті країни. Природа – дбайлива і передбачлива мати. Вона подбала і про біологічну рівність чоловіків та жінок, і про гендерну. Головне – не гвалтувати природу, а дослухатися до неї і жити з нею у згоді.

⁹⁰ Анакреонт. Сила Жінки // Питання класичної філології. Випуск третій. – Вид-во Львівського ун-ту, 1963. – С. 129.

**ДО ПИТАННЯ
ПРО ФІЛОСОФСЬКО-БОГОСЛОВСЬКУ ІНТЕРПРЕТАЦІЮ
ІНСТИТУТУ ЧЕРНЕЦТВА, ПРАКТИКИ ПОДВИЖНИЦТВА
ТА АСКЕТИЗМУ У ТВОРАХ ВІТЧИЗНЯНИХ ЧЕНЦІВ-МИСЛИТЕЛІВ**

Пам'ятки духовної та матеріальної культури Києворуської держави, пізніших періодів вітчизняної історії свідчать, що загальні засади християнського чернецтва стали відомі тут одночасно із першими відомостями про саме християнство - спочатку стихійно, спонтанно, через грецькі колонії Криму, торговими шляхами з південного заходу - Болгарії, Греції, Македонії та Сербії, а згодом, по офіційному Володимировому хрещенню, - через чернецтво, духовенство, ієрархів у складі греко-візантійських місій та осілий у київських містах клір - уже як усвідомлений і усталений процес перенесення на руський ґрунт нової релігії та її основних духовно-матеріальних інституцій.

Трансплантована до Київської Русі зовні ідея християнського чернецтва, за всіх складнощів її сприйняття суспільством, в умовах імовірної неадекватності первісного розуміння руськими неофітами суті чернечого подвижництва чи богословського обґрунтування його засад, неминучих для етапу запровадження нової релігії, все ж досить швидко виявила свою актуальність, змістовність, відповідність потребам і живучість у процесі християнізації Києворуської держави та суспільства, кардинальної зміни світоглядних, соціальних, культурних та морально-аксіологічних орієнтирів учорашніх язичників, практичного витіснення послідовників Перуна, Велеса та ін.

На первісній стадії розвитку вітчизняного чернецтва з низки зрозумілих причин практикуюче, зовнішньо виражене чернече подвижництво у своєму розвитку випереджало богословсько й теоретико-гносеологічно осмислене, обґрунтоване та вмотивоване розуміння чернецтва. З давньоруських писемних джерел відомо, що серед першорядних були завдання досить практичного, якщо не буденного сенсу: поширення монастирсько-чернечих інституцій як наочних взірців організації життя за нормами нової релігії, що гарантували обіцяне християнством спасіння і мали переконувати у правильності вибору Володимиром релігії Христа; з'ясування, як, на яких засадах (пустельножительства, скитного життя чи спільножительства), за якими уставами слід організувати чернече подвижництво, що відповідало б букві християнського віровчення й гарантувало сподіване потойбічне життя; демонстрація наочних (ідейно-християнських, монастирсько-обрядових, моральних, освітньо-культурних, організаційних, дисциплінарно-поведінських, зрештою, монастирсько-

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

господарських) переваг аскетичного життя християнсько-монастирських спільнот над "тріховним" світським життям і т. ін.

Згодом чернець-подвижник постає як чи не єдиний справжній втілювач християнських морально-поведінських настанов, що поєднує в собі як традиційні християнські чесноти ("стовп терпіння", "безодня смирення", "скарбниця чистоти", "самовільне умертвіння", "богомислення" і т. ін.), так і характеристики загальнолюдської значущості ("розум освічений", повсякденний "мученик і трудитель", "світильник премудрості духовної", "завжди працюючий" тощо).

Традиційно християнсько-аскетичний розгляд земного існування духовної та тілесної субстанцій передбачає не тільки їх протиставлення, а й нерозривну єдність, взаємодоповнюваність та взаємне підсилення. Єпископ-аскет Кирило Турівський не мислив земного існування тіла й душі відокремлено. У його трактуванні вони потребують одне одного, існують у взаємодії. "Тъм же тьло без душа хромо есть, - писав Кирило, - и не наречется человек, но труп". "К духовним трудом тьло укрпляется". Тільки Бог, твердив давньоруський мислитель, може розлучити душу з тілом ("словом бо Божиим исходит от твля душа").⁹¹ Назагал подібне у своїй богословсько-християнській основі трактування відносин душі й тіла притаманне й аскету Паїсію, хоча він уже робить крок до паритетності названих субстанцій і навіть припускає ситуацію, коли наявність тіла стає запорукою утримання душі на висоті її земного призначення. "Тіло не тільки не ворог нам, - писав з цього приводу П. Величковський, - [але] воно друг нам. Тілом ми можемо поститися, сльози проливати.. милостиню творити. Без тіла, однією душею, ми не можемо цього робити. Тіло оберігає душу від гордості, оскільки душа, будучи високого роду, як образ Божий, може захоплюватися високодумністю; коли ж згадає про своє тіло, то угамовує свою високодумність. Тому, як і Григорій Богослов, вітчизняний письменник-подвижник наділяє тіло суперечливими, негативно-позитивними характеристиками - "ворог милостивий", "друг підступний".⁹²

У тричастинній душі розум? згідно з посланням київського митрополита Никифора? виконує роль своєрідного механізму-посередника між душею, людським тілом та навколишнім світом; служить "оком душі" ("душа съдит во главъ, оум имоуци яко же свѣтлое око в себѣ и исполняючи все тьло силою своею"), подібно до того, як князь через воєвод управляє своїми землями.⁹³ Посередництво розуму ("стройнаго разума") відповідно до

⁹¹ Кирилла мниха притча о челоуьчьстѣи души и о тьлеси // Памятники словесности. - С. 137-139, 147.

⁹² Величковский Паисий. Поучение на пострижение монашеского чина // Четвериков С. Молдавский старец Паисий Величковский. Его жизнь, учение и влияние на православное монашество. Приложение 2 (далі - Четвериков С. Молдавський старец Паїсій Величковський).-

http://www.krotov.info/lib_sec/24_ch/chetverikov_oo.htm

⁹³ Послання Никифора про піст та стриманість. - С. 67.

богословсько-філософського бачення Кирила Турівського має бути зваженим, гармонізувати духовно-моральний стан людини. Занедбаня розумом людини душі, турбота тільки про тіло робить людину нерозумною, залежною від почуттів, низьких пристрастей, не готує її до високого духовного життя ("В чесомъ же єдиньм не бѣ разумень? - Понеже не тако печашеся о души, яко же о тѣлеси".⁹⁴

При відтворенні дій душі через п'ять слуг-почуттів київський митрополит Никифор ясно акцентує пріоритетність аскетичних цінностей він схвально оцінює спосіб життя київського великого князя Володимира, який спить на землі, мало сидить удома ("домоу бѣгает"), не носить святкового одягу ("свѣтлое ношеніе порт отгонит"), а, мандруючи лісами, носить убогу одіж; тільки при виконанні володарських повноважень одягає "влас(ти)тельскоую ризоу".⁹⁵

Дещо пізніше у середовищі аскетично налаштованого українського чернецтва з'явилася думка, яка, посилаючись на біблійну, святоапостольську спадщину, намагалась мінімізувати відмінності чернечого і мирянського життя, апелюючи до того, що християнські стримуючі приписи стосуються не лише ченців, а й "усіх, що живуть у містах та селах з дружинами й дітьми". Найбільш виразний прихильник цього погляду український аскет Йов Почаївський в одному зі своїх повчань запитував: "Хіба повинен мирянин мати щось більше, аніж чернець, окрім співжиття з дружиною? Лише в цьому він має виняток; у іншому ж - ніякого, але все нарівно з ченцем приписано йому робити...".⁹⁶ За нашими спостереженнями, максималістська позиція нав'язування всезагального аскетизму не набула помітної підтримки та поширення і побутувала здебільшого в колах чернецько-аскетичних спільнот.

Рекомендована до вжитку на Русі, а згодом і в Україні модель світоспоглядання, світопізнання та життя світської спільноти за християнськими нормами була, по суті, пом'якшеним, лібералізованим відбитком з чернечо-монастирських чеснот чи правил, логічно вибудованим із богословсько-філософських конструкцій та понять, властивих середньовічному візантизму, що враховували киеворуські реалії. Й у богословському, і в філософському сенсі для Русі, середньовіччя якої дещо відставало, прискорене проходження етапів розвитку та засвоєння вже зрілого рівня богословсько-філософської культури християнського Сходу давало солідний вигравш у часі духовного розвою.

⁹⁴ Повесть [Кирилла многогрешного мниха] к Василью, игумену Печерскому. Притча о белоризць человьць и о мнишествовь // Памятники словесности. - С. 128.

⁹⁵ Послання Никифора про піст та стриманість. - С. 68.

⁹⁶ Поученіе преп. Іова Почаевскаго об отреченіи от міра и о духовном совершенствѣ // Пчела Почаевская. Изборник назидательных поученій и статей, составленных и списанных преподобным Іовом, игуменом лавры Почаевской (1581-1651). Под ред. Н.И. Петрова. - Почаев, 1884. - Ч. I. - С. 300.

Суто чернеча життеорганізація відрізнялася від загальнохристиянської світської цілою низкою максималістських вимог і норм їх суворого дотримання, що й перетворювало чернецтво на специфічну, якісно відмінну від світської спільноту, яка синтезувала в собі аскетичну інтерпретацію християнських цілей, норм, цінностей та відповідний їм подвижницький досвід. Пояснюючи духовні особливості чернецтва, Кирило Турівський у своєму "Сказанні про чорноризний чин від Старого закону і Нового" (XII ст.) зазначав, що відомий заклик Христа по те, що "кожен, хто за Ймення мое кине дім, чи братів, чи сестер, або батька чи матір, чи діти, чи землі, - той багатократно одержить і успадкує вічне життя" (Мт. 19:29), по суті, адресований усім християнам, однак у реальному житті "всяк християнин нудится понести ярем Господен, сир'Бчь иноческий образ на ся взяти".

Навіть тоді, коли дух нібито готовий до такого подвигу, виявляється, що "плоть немощна". Надто непереборною для багатьох людей виявлялася вимога позбутися "гълесных похотій и житейских печалій, душа его с Богом смѣтжтися не может: не может бо, рече, Богу работати и мамоне".⁹⁷ Лише чернецтво виявлялося готовим до повного нестяжання, смирення, послуху, дівства (безшлюбності), до постійного духовного спілкування з Богом та ін., що, власне, й складало духовно-практичну діяльність, яку християнська традиція кваліфікує як подвижництво. Тільки ченці, на думку теоретиків аскетизму, стають тим "малим стадом", яке заслуговує у Бога особливого ставлення до себе ("иже туне спасаеть мнишьский чин, сам бо за ны молится, глаголя: "Отче святыи, не о мирь молю, но о сих, яже дал еси мнь, съблуди а во имя твое; да идеже буду и аз, ту и си будутъ съ мною, никтоже от них погибнетъ"), отримуючи від Бога за своє чернече добродіє "життя вічне". Все те, чого світські люди не люблять дотримуватися, (піст, молитва, сльози, стриманість, чистота, любов, смирення, послух, працелюбність і т. п.), для ченців стає духовною зброєю у повсякденному монастирському житті й веде їх до такого духовного вивищення, коли, на думку аскета Кирила, навіть царі, світські вельможі змушені визнавати, що внутрішнє чернече добродіє "вище мирської влади, " худое се и потаеное житие честнѣ нашея державы веселится и свѣтльє внутрѣняя внѣшних сияють!".⁹⁸ Підкреслимо: у християнському аскетизмі йдеться не про самодостатність діянь, спрямованих на прості самообмеження (ізолюваність від світу, бідність, утримання від шлюбу і т. ін.); а про релігійно-духовну заданість потреби у таких діяннях на даному відтинку людської історії, орієнтованість на досягнення якісно іншого рівня духовного життя, на моральне вдосконалення внаслідок життеорганізації на аскетичних засадах, прагнення подвижника подолати рабську залежність від нерозумних пристрастей, досягти сотеріологічних цілей, стану богоуподібнення, святості й т. ін. Де немає пізнання людиною глибин своєї власної людської природи, свого

⁹⁷ Повесть [Кирилла многогршнаго мниха] к Василью, игумену Печерскому. Притча о бълоризць челввьць и о мнишествѣ. - С. 128.

⁹⁸ Там само.- С. 118.

внутрішнього світу чи, за святоотецькою термінологією, "відання розумного", там не може бути "боротьби духа з тілесністю" аскета, який прагне духовної досконалості".⁹⁹

У цій низці характеристик подвижницького благочестя навіть така, на перший погляд протилежна "словесності" риса чернечого побутування, як "німотність" (безмовність) насправді глибоко змістовна, приховувала велику духовну роботу усамітненого ченця над собою, означала не просту відсутність словесного вираження думки, а розуміння незбагненності божественного, усвідомлення неможливості висловити трансцендентне будь-якими словами, символами чи знаками. При цьому, як слушно зазначають українські філософи В.Малахов і Т.Чайка, специфічним у розумінні давньоруськими авторами-аскетами "безмовності" було те, що на Русі вона органічно поєднувалася із "книжництвом" подвижників, їх начитаністю, не заперечувала "словесність", а навпаки – сприяла утвердженню останньої. Важливо, що ця особливість духовної позиції вітчизняного чернецтва проявилася задовго до появи серед киеворуської спільноти ідей візантійського ісихазму ХІУ-ХУ ст., який перетворив поняття "безмовності" в одне з головних у богословських концепціях та духовних практиках пізньосередньовічного чернецтва.¹⁰⁰

З часів первісного християнського чернецтва (єгипетського, синайського, палестинського, візантійського) істотною ознакою подвижництва й аскетизму було зречення ченцем власної волі. На відміну від ніяк не детермінованого Бога, який згідно з християнською догматикою творить світ за своєю волею, ідеальний стан ченця-подвижника, ченця-аскета передбачає досягнення повного звільнення від бажань, прагнень і зусиль щодо саморегулювання своєї діяльності чи поведінки (волі), цілковиту передачу себе в розпорядження Божої волі як єдиної цілепокладаючої сили. Спираючись на святоотецьку традицію, вітчизняна богословсько-філософська інтерпретація волі, як і інших категорій, набуває досить заземленого, прикладного змісту, конкретизуючись у поведінських імперативах безумовного послуху, виконання вказівок і настанов ігумена, суворого дотримання монастирських статутів (уставів) і т. ін. "Смуток розуму", за Кирилом Турівським, призводить особу до вчинення суто вольового акту - приходу в монастир. Вже перед монастирськими воротами майбутній чернець має попроситися зі своєю волею, прийнявши обітницю все терпіти – "объщяхомся тръпъти, и поношенія, и укоренія, и уничиженія, и изгнанія".¹⁰¹ При цьому, як роз'яснював ченцям Феодосій Печерський,

⁹⁹ Пономарев П. Догматические основы христианского аскетизма по творениям восточных писателей-аскетов. - Казань, 1899. - С. 95-101.

¹⁰⁰ Малахов В.А., Чайка Т.А. Слово и безмолвие в древнерусской культуре (к проблеме типологии) // Человек и история в средневековой философской мысли русского, украинского и белорусского народов. - К., 1987. - С. 100.

¹⁰¹ Писання преподобного Феодосія Печерського // Хроніка - 2000. Вип. 53-54. - К., 2003. - С 313-314.

спільножительний монастир - це навіть не сума індивідуальних чернечих волей, це одна воля ("єдинодушїє, єдиноумїє" і "єдина воля"), що виявляється волею Бога. Звідси - категорична нетерпимість печерського ігумена до тих ченців, які заявляли, що "многи воля хоцємь имьти", тобто до тих, хто і в чернечому стані хотів би діяти своєвільно, мати самодостатнє і власне волевиявлення.

Логіка чернечого самозречення, відмови від власної волі, що дають змогу подолати особисту обмеженість (тілесну та духовну) і досягти принципово нового рівня духовності й свободи, лейтмотивом проходить і в аскетичних творах Паїсія Величковського, виявляючи у багатьох позиціях ідейну суголосність із києворуськими подвижниками-мислителями через історичний проміжок у шість-сім століть. Узагальнюючи свої спостереження чернечого життя в монастирях Київщини, Чернігівщини, т.зв. Польської України, Афону, Молдови, Валахії, старець Паїсій стверджував, що однією з важливих умов досягнення цілей подвижницького життя є не тільки повне відсічення власної волі та роздумів ченця, а й їх умертвіння. Спільножительний монастир, на його думку, в цьому аспекті стає великим випробуванням для ченця, особливо "новоначалного", оскільки привчає підпорядковуватися не тільки ігумену, а й усій братії, терпіти від них досаду, безчестя, ганьбу й всілякі види спокус, уподібнюючись рабу, купленому служити всім із смиренномудрістю і страхом Божим.¹⁰² Водночас жодна інша організація чернечого життя не дає такого швидкого подолання духовних й тілесних пристрастей, окрім спільножительства, з його пріоритетними вимогами послуху й усунення власної волі; жодна інша не приводить людину до ідеалізованої первісної чистоти ("на первообразное устроєніє приводить"), відроджуючи людину в її первинному богоуподібненому образі й рисах – "дарах духовних".¹⁰³

Ще раз зазначимо, що йдеться не про акт самодостатнього пригнічення чи "умертвіння" волі, вирваних із християнсько-богословського контексту, а про стадію духовного сходження подвижника, що має згідно з аскетичними доктринами відкрити перед подвижником нові можливості духовної свободи, світо- та богоспоглядання. За Паїсієм, чернечий послух - корінь і основа спільножительства й усього чернецтва. "Се єсть сокращенная лестница к небеси, єдин точію степень отьсєчєнія воли имущи".¹⁰⁴ Показово, що богословсько-філософські настанови аскета-полтавця щодо волі та послуху гостро негативно оцінюють подвижницькі вправи тих ченців, які були духовно не готові до самостійного пустельницького життя, намагалися займатися аскетизмом без настанов досвідчених наставників-старців, не "вміють тримати в руках зброї духовної". їх він кваліфікував однозначно

¹⁰² Величковський Паїсій. Послание господину отцу Димитрію, ієрею // Житіє и писанія молдавскаго старца Паїсія Величковскаго. - М., 1847. - С. 239.

¹⁰³ Там само.- С. 246.

¹⁰⁴ Там само.- С. 247.

негативно Снасть пустынник, но самочинник", вони "лицемірять, а не займаються подвижництвом", маючи "своє стяжання, свою волю".

Для інтерпретації киеворуським, а згодом - українським освіченим чернецтвом східнохристиянського подвижництва й аскетизму характерною була також поглиблена увага до розуміння віри як віри діяльної, не голосливної, а підкріпленої реальними справами, наочним доброчестям, соціальним служінням. Настанови, слова, послання Іларіона Київського, Феодосія Печерського, Кліма Смолятича, Кирила Турівського, низки київських ігуменів, згадуваних "Києво-Печерським патериком", могилянські "Роздуми про високе значення чернечого життя", повчання Іова Почаївського та інші джерела переповнені твердженнями, що посправжньому високе подвижництво - усамітненого ченця чи чернецтва спільножительного монастиря - супроводжується "ділами добрими": "и ты, монаше, священное и чистое житіє [держи]; да не держи его словами точію, но и добродѣтелию украсие"; "не ризами светлыми славен буди, но дьлы добрыми".¹⁰⁵ Думається, що руський (український) акцент на "нелицемірному чернецтві" був спричинений не лише святоотецькими джерелами, а й хибами практики початкуючого, не завжди богословсько підготовленого вітчизняного чернецтва, у якого бажання жити чернечим життям нерідко випереджало вміння робити це усвідомлено, на потужних богословських засадах отців чернецтва, а тому на практиці нерідко набувало форми "зовнішнього" чернецтва, що не супроводжувалося глибокою духовною працею, практичним набуттям внутрішнього чернечого доброчестя, завдяки яким і сам монастир ставав "славен".

Те, що таке акцентування, наприклад у настановах Феодосія Печерського, перегукується з аскетичною спадщиною архимандрита і митрополита Петра Могили, між якими дистанція у більш ніж п'ять століть, й з не меншим емоційним запалом обговорювалося й дискутувалося багатьма іншими вітчизняними мислителями-аскетами більш пізніх періодів, зокрема аскетом-інтелектуалом Паїсієм Величковським, свідчить про тривалу актуальність цієї проблеми, її невирішеність не лише в XVIII ст., а й у пізнішій історії вітчизняного чернецтва. Водночас не можна не констатувати, що завдяки такій увазі руських (українських) авторів-ченців до проблеми діяльної віри ("подвизайся в ней добрыми ділами"), яка поширюється аж до християнського ставлення до іновірних¹⁰⁶, упродовж тривалого часу таким енергійним церковно-монастирським діячам, як Феодосій Печерський, Й.Борецький, І.Копинський, Й.Почаївський, Й.Княгиницький, П.Могила, С.Косов, І.Гізель, Л.Баранович, Д.Туптало, Г.Кониський, М.Значко-Яворський та ін. удавалось перетворити чернечо-монастирську інституцію у вагому духовну, культурно-освітню, суспільну, політичну та економічну силу; спрямувати подвижницьку енергію не лише

¹⁰⁵ Кирилл, епископ Туровский. Сказаніе о черноризьчьстѣм чину от Ветхаго закона и Новаго.-С. 115-116.

¹⁰⁶ Писання преподобного Феодосія Печерського. – С. 323.

на досягнення суто церковно-християнських цілей (вони на той час переважно збігалися із суспільними), а й вирішення суто загальносуспільних завдань - утвердження актуальних соціально-політичних та міждержавних пріоритетів, коригування практичної внутрішньої політики, визначення шкали актуальних моральних цінностей та пріоритетів, забезпечення потужного культурно-освітнього підйому, критичного засвоєння духовних здобутків інших культурта віросповідань.

Таким чином, релігієзнавчий аналіз богословсько-філософської інтерпретації інституту чернецтва, аскетизму, подвижництва у творах вітчизняних ченців-мислителів засвідчує, що, по-перше, така інтерпретація здійснювалася на теоретичних (богословських, філософських, історичних) засадах візантійської богословсько-філософської спадщини, запозиченої на її розвинутій стадії. По-друге, процес засвоєння, осмислення і переосмислення східнохристиянської аскетичної думки на руських (українських) землях мав критичний, творчий характер, закладаючи підвалини наступного самостійного, оригінального, з окреслено вираженими вітчизняними особливостями богословсько-філософського трактування інституту монастирів, явища чернечого аскетизму, понять духовно-аскетичного стану, волі, свободи, відносин духовного та тілесного, ідеального та матеріального тощо. Руське (українське) чернече подвижництво в інтерпретації вітчизняного освіченого чернецтва ніколи не вороже освіті, культурі, "книжності" і саме у таких своїх характеристиках закріплене, канонізоване в літописах, посланнях, повчаннях, житіях, монастирських патериках, сказаннях. Д. Лихачов глибоко і переконливо показав західним опонентам змістовність, неординарність, внутрішню цільність киеворуської духовної спадщини, довів безпідставність кваліфікації ними давньоруської культури як культури "інтелектуального мовчання", заодно показавши обмеженість і нерозуміння цінності давньої вітчизняної культури такими російськими авторитетами минулого, як М.Карамзін, В.Григорович та ін.¹⁰⁷

По-третє, для філософської думки Київської Русі, середньовічної та ранньомодерної України, що розвивалась у досекулярний період у межах потреб церкви та богословської науки, християнський аскетизм з його догматичним, філософсько-антропологічним, моральним, гносеологічним, сотеріологічним, дидактично-настановчим, практично-прикладним подвижницьким аспектами, потужною біблійною, святоотецькою, апологетичною джерельною базою став сферою відносно активного, хоча назагал і повільного (як і на Заході) розвитку богословсько-філософської думки, де в координатах релігійно-церковних, монастирських замовлень і обумовлено-непорушних правил богословської науки могла розроблятися до часу синкретична філософсько-богословсько-аскетична проблематика, напрями філософствування - походження навколишнього світу й ставлення до нього, шляхи його гносеологічного освоєння, уявлення про час і простір;

¹⁰⁷ Лихачев Д. С. Поэтика древнерусской литературы // Лихачев Д.С. Избранные работы: В 3-х т. - Л., 1987. - Т. I. - С. 652.

місце людини та суспільства, потенціал духовного розвитку особи, її духовного самозаглиблення, творчого перетворення та самовдосконалення; можливості поєднання аскетичних переконань і соціального служіння; вивірені досвідом життєві умови і моральні норми стабільного співіснування людини у суспільстві й світі; "золотий" звід особистих якостей особи, її ціннісних орієнтацій, що засвідчували рівень її самосвідомості й могли б гарантувати щасливе майбутнє й т. ін.

Компаративний аналіз формування і функціонування ідей аскетичного характеру в творчій спадщині вітчизняного чернецтва ламає старий міф про незмінність духовного життя, його "канонічну" святоотецьку заданість. Такий аналіз виявляє постійний, навіть для несприятливих ординських часів, розвиток духовної складової людського життя Русі (України) по зростаючій. Осмислення, переробка і розробка богословсько-філософської аскетичної проблематики дали змогу вітчизняним ченцям-мислителям, письменникам, перекладачам, проповідникам долучитися до античної філософської спадщини, надбань суспільної думки Сходу і Заходу, до притаманних часу богословських, філософських, проповідницько-полемічних прийомів, аргументації тих чи інших ідейних позицій тощо.

Як писав свого часу В.Щурат, ті самі писання християнських схоластиків Сходу, що запліднювали розум філософів Заходу в XI-XIII ст., були популярні, починаючи з XI ст., й на Русі (пізніше - в Україні). Завдяки цьому вітчизняне духовне життя дихало (у всякому разі в доординську добу) тією ж інтелектуальною (богословсько-філософською) атмосферою, що й сучасне йому життя Західної Європи.¹⁰⁸ У цих аспектах киеворуські (українські) православні монастирі стали справді осередками богословсько-філософської думки, значною мірою вийшовши за межі суто церковно-монастирських потреб та інтересів.

По-четверте, дослідження засвідчує, що твори вітчизняних ченців-інтелектуалів щодо християнського подвижництва й аскетичності (слова, послання, повчання, настанови, житія, сказання, прологи, патерики і т. ін.) були відповідними часові способи утвердження моральності людини, таких суспільно значущих рис, як патріотизм, чесність, правдолюбність, вірність ідеалам, добросовісна праця, милосердя, вміння спільножителства, відрізнення добро від зла й т. ін.; адаптацією загальнохристиянських аскетичних постулатів до руської (української) дійсності й формуванням особливого характеру християнської духовності на Русі, яка, зберігши аскетичну традицію Візантії, Єгипту, Сирії, Палестини, посилила євангельський елемент з його пріоритетами діяльної любові, служіння людям, милосердям.¹⁰⁹ Руська (українська) модель подвижництва при цьому свідомо чи інтуїтивно уникала надмірностей, крайнощів

¹⁰⁸ Щурат В. Українські джерела до історії філософії. Історично-філософський начерк // Хроніка - 2000. - Вин. 37-38. - С 130.

¹⁰⁹ Мень А., протоіерей. Предисловие // Федотов Г. Святые Древней Руси. - М., 1990. - С. 10.

східнохристиянського аскетизму, вже на стадії запозичень орієнтуючись на пом'якшений, олюднений, по-земному досяжний аскетичний образ. Суворі страждання, крайня аскеза (аж до самоумертвіння "в затворі" чи "стовпі") реалізуються у XI ст., імовірно, під впливом аскетизму Антонія Печерського лише в самообмеженнях окремих фанатично налаштованих аскетів, не набуваючи помітного поширення. Не випадково помірковане подвижництво палестинського Савви Освяченого для руських (українських) монастирів зрештою виявляється більш відповідним і прийнятним, аніж монастирське життя за статутом Афанасія Великого, хоча ця тенденція не мала чітко лінійного характеру.

По-п'яте, зауваження щодо несамостійного, компілятивного, наслідувального характеру аскетичних творів вітчизняних монастирських письменників не мають, на нашу думку, достатніх підстав, оскільки переносять шкалу сучасних критеріїв оцінки творів на минуле. Завдання середньовічного філософа, слушно зазначає Г.Майоров, передати сучасникам і нащадкам образ істини таким, яким він поданий у першоджерелі, не додаючи нічого від себе, максимально обмежуючи свою суб'єктивність; будь-яке новаторство - ознака гордині, небезпека відступу від істини; поняття "плагіат" середньовіччя не знало.¹¹⁰ Отже, велика кількість більш чи менш точних цитувань Святого Письма, апостольських правил, святоотецьких творів, отців християнського чернецтва у писемній спадщині руського (українського) освіченого чернецтва – ознака не тільки його ґрунтовної обізнаності із фундаментальними засадами християнської догматики та аскетички, а й прагнення донести головні ідеї подвижництва до православної спільноти у точній відповідності архетипу.

*Ю.Чорноморець** (м. Київ)

ЗАРУБІЖНІ ДОСЛІДЖЕННЯ АНТРОПОЛОГІЇ МАКСИМА СПОВІДНИКА

Максим Сповідник (580–662) — видатний мислитель, продовжувач традиції останніх античних неоплатоників, автор візантійського філософсько-богословського синтезу, що став предметом спеціальних досліджень у працях видатних вітчизняних та зарубіжних науковців. Вивчення творчої спадщини Максима пережило певну еволюцію в науці. Від початку (в 1850-ті роки) наукового вивчення спадщини цього видатного мислителя і до середини 1960-х років зусилля вчених були спрямовані на реконструкцію теологічної системи Максима. З 1965 року до початку 1980-х років тривав етап

¹¹⁰ Майоров Г. Г. Формирование средневековой философии. - С. 10.

* Чорноморець Ю.П. – кандидат філософських наук, доцент Національного університету ДПС України.

зацікавленості антропологією Максима. Одночасно, з 1960 років був підготовлений ґрунт для найновішого етапу досліджень творчості Максима, а саме вивчення його творів як пам'яток останнього етапу розвитку філософії античних неоплатоників. В даній статті ми ставимо за мету здійснити історико-філософський аналіз зарубіжних досліджень творчості Максима Сповідника другого етапу наукового вивчення (1965–1984 роки).

Проте більшість досліджень творчості Максима здійснено з позицій історії теології, а ось історико-філософських праць майже немає. Але і в межах історико-теологічного дискурсу здійснено велику роботу. Отримані результати мають часто принципове значення для історико-філософського аналізу спадщини видатного візантійського мислителя. Історія вивчення життя і творчості Максима Сповідника стала об'єктом спеціального вивчення в ґрунтовній праці А. Ніколса [Nichols A. *Byzantine Gospel: Maximus the Confessor in Modern Scholarship*. – Edinburgh, 1993]. В цій книзі здійснено критичний аналіз саме праць 1960-х–1980-х років, а саме проаналізовано сучасні дослідження В. Кроче про метод теології, П. Піре про тріадологію і христологію, М. Есбрука про маріологію, Л. Тунберга, А. Ріу про космологію та еклезіологію, Л. Тунберга про антропологію, Ж.-М. Гарігеса про сотеріологію Максима Сповідника. Але такий огляд літератури здійснено А. Ніколсом з історико-теологічної точки зору. Філософська ж оцінка досліджень творчості Максима Сповідника все ще не здійснена. Відповідно у нашому аналізі ми зосередимося на виявленні в літературі про Максима Сповідника «антропологічного етапу» (1960-х–1980-х років) всіх наукових результатів, що мають значення з філософської точки зору. Крім того, зазначимо, що А. Ніколс не вловив головної тенденції максимознавства 1960-х–1980-х років а тому його книга перетворилася на простий огляд літератури, в якій відсутній навіть глибокий теологічний аналіз.

В результаті нашого попереднього опрацювання літератури першого періоду наукового вивчення (1850-х–1960-х роки) творчої спадщини Максима Сповідника можна зробити висновок, що зусиллями багатьох видатних дослідників вдалося реконструювати всі ті елементи системи цього видатного мислителя, які мали теологічне значення. Система Максима описувалась в 1850-х–1960-х роках як взірць ортодоксії, вершинний синтез олександрійської, кападокійської, неохалкідонської та ареопагітської теологій. Було виявлено, що саме спадщина Максима стала основою для візантійської теології з восьмого по п'ятнадцяте століття. Після праці В. Фолькера [Völker W. *Maximus Confessor als Meister des geistlichen Lebens*. – Wiesbaden, 1965] потенціал дослідження спадщини Максима як теологічної системи було вичерпано й повинен був початися новий етап вивчення його творів. Поза увагою дослідників парадоксальним чином залишався філософський характер мислення Максима, філософські основи його теології. Але в деяких працях 1950-х–1960-х років (І. Хаусхерра, Р. А. Готьє, І.-Х. Дальме) намічався певний поворот, але не до вивчення філософії Максима, а до фундаментальних досліджень його антропології, які й стали панівними з

1965 по 1984 роки.

Початком нового етапу досліджень стала велика праця шведського дослідника Л. Тунберга «Мікрокосм і посередник» [Thunberg L. *Microcosm and Mediator. The Theological Antropology of Maximus the Confessor.* - Lund, 1965]. На початку цієї праці висвітлюються передумови оригінальності антропології Максима Сповідника, що знаходяться в христології та космології. Зокрема, аналізуються поняття енергії, іпостасі та сутності, розглядається теорія онтологічної різниці між Богом та людиною, вчення про логоси. Л. Тунберг оцінює Максима як представника неохалкідонізму. Саме з факту причетності Сповідника до цього напрямку теології науковець намагається пояснити методологію його мислення. Л. Тунберг правильно констатує, що будь-яка реальність для Максима є єдністю протилежностей, при чому роз'єднаність протилежностей є так само першопочатковою, як і єдність, або навіть єдність виникає пізніше за розрізнення (як-то у випадку Христа, коли відбувається «синтез без злиття»). Така діалектика, що у самого Максима безпосередньо походить від методологічних розмірковують Псевдо-Діонісія, викладених в 2-й книзі трактату «Про Божественні імена» [Чорноморець Ю.П. «Вчення про Бога в Собі за «Містагогією» Максима Сповідника» // Практична філософія. - № 2.-2006.-С. 177–179], Л. Тунбергом тлумачиться як безпосереднє породження знаменитих догматичних формул Халкідонського собору 451 року. Не можна заперечити впливу цих формул про Христа — згідно з якими в Боголюдині Боже і людське єдині без злиття і без розділення — на Діонісія та Максима. Але й залишати без розгляду неоплатонічну інтерпретацію цих формул у Діонісія й Максима, зводити неохалкідонізм лише до християнізованого аристотелізму — помилково. На жаль, саме таку помилку на самому початку монографії допускає Л. Тунберг. Через цю помилку Л. Тунберг протягом всієї книги бачить лише теологічне підґрунтя антропології Максима, відсторонюючись від філософського — неоплатонічного. Також з цієї ж причини, коли Л. Тунберг досліджує різноманітні філософські впливи на антропологію Максима з боку аристотелізму, стоїцизму, платонізму, та філонізму, то складається враження, що впливи на Максима були хаотичні, характер мислення Сповідника як філософа був еkleктичним. Насправді, Л. Тунберг не помічає того простого факту, що всі впливи філософських шкіл античності на антропологію Максима опосередковані античним неоплатонізмом. Максим засвоїв енциклопедичну систему античного неоплатонізму в сфері антропології, а вже відштовхуючись від неї йшов до сприйняття антропологічних досягнень окремих філософських шкіл античності, повертаючись до оригінальних поглядів на людину аристотелізму, стоїцизму, платонізму — заради нового синтезу в своєму специфічному християнському неоплатонізмі.

Це зауваження щодо помилок Л. Тунберга у розумінні методологічних засад антропології Максима не заперечує помітних досягнень книги: автор проводить значну роботу з вивчення текстів та ідей Сповідника, заглиблюється в конкретний матеріал. На цьому рівні текстуального і

фактологічного дослідження він досягає цілого ряду важливих конкретних результатів. Наприклад, значний крок зроблено ним у дослідженні патристичного розуміння людської сутності як такої, що існує у причетності до раціональних, творчих, промислительно-зберігаючих та обоючючих енергій Бога. Хоча у Тунберга не вистачає сміливості проаналізувати інші джерела Максимової теорії причетності створеного до Бога, окрім Діонісія, але й наявний аналіз є прикладом прекрасної наукової роботи, що дозволило більш глибоко розуміти специфіку створеного саме як "причетного до буття".

У главі "Загальна антропологія Максима" ґрунтовно проаналізовано (із активним залученням творів всієї патристики) проблеми єдності душі та тіла як складної природи, трихотомії "дух-душа-тіло", вчення про людину як образ та подобу Божу, що є мікрокосмом та має завдання посередництва між Богом та світом, а також — між окремими регіонами суцього (тобто висвітлюється патристична теорія людини як космічної сили). Відсутність у Тунберга розуміння принципового значення для антропології Максима Сповідника онтологічних категоріальних тріад не дозволяє цьому досліднику описати здібності розуму, волі, розсудку, афективності та бажання поза конкретною ситуацією людського падіння та спасіння. Тому главі "Деякі проблеми психології Максима" передує глава "Гріхопадіння Адама та його наслідки".

Сам акт гріхопадіння, який став для Сповідника предметом глибокої філософської рефлексії, описується Л. Тунбергом зовсім незадовільно. Головна увага звертається на теологічні та екзегетичні моменти, а власне антропологічна суть патристичної теорії падіння людини залишається невиявленою.

Проте особливо закидати це Л. Тунбергу не можна, тому що завдання вияву філософського антропологічного сенсу вчення про гріхопадіння залишалось донедавна невирішеним [Чорноморець Ю.П. Антропологія східної патристики. Дисертація на здобуття наукового ступеня кандидата філософських наук. К. – 2002]. Велику увагу Л. Тунберг приділяє темі, яка не має центрального значення для антропології грецької патристики. Ми маємо на увазі трихотомію "розум–афективність–бажання", витоки якої знаходяться в філософії Платона. Але і в цій сфері Л. Тунберг не бачить головного досягнення Максима: показу того, як у станах початкової та кінцевої цілісності людини афективність та бажання тотожні з розумом як функції його становлення та самозбереження.

При аналізі психології волі Л. Тунберг аргументовано показує єдність природної волі з розумом, але поняття індивідуальної («гномічної») волі залишається непроясненим. Розуміння дезінтеграції людської особистості через пристрасті та реінтеграції через добродетності подається Л. Тунбергом лише крізь призму трихотомічності людини як позитивний та негативний аспекти мікрокосмічності.

Безпосередньо продовжуючи досягнення Л. Тунберга, в 1974 році Х. Прадо видав власну монографію, присвячену антропології Максима [Prado J.

J. Voluntad y naturaleza. La antropologia filosofica de Maximo le Confesor. – Rio Cuarto, 1974]. В цій праці Прадо звернув увагу на те, що двома фундаментальними поняттями, конструктивними для онтології створеного, є, за Максимом, “рух” і “розрізнення”. Але щодо “розрізнення”, яке не порушує “єдності” та синтезів, в яких не знімається “розрізнення”, Х. Прадо не додає нічого принципово нового в порівнянні з твердженнями Л. Тунберга. Щодо “руху”, то Х. Прадо цілком правильно вбачає в “рухові” ту фундаментальну характеристику створеного, що знаходить свій вираз в природній волі. Природна воля як центральний момент людської психології — надсвідоме прагнення до Бога — є невідомою для психології та філософії Заходу, що перебуває в полоні традиційних категорій та штампів гуманізму, який бачить свободу лише в свободі вибору. Як не дивно, Х. Прадо не помічає, що про вищу за вибір свободу людини вчили і Кант, і Гегель, і ряд інших філософів Заходу. Це, а також нерозуміння, що природна воля за Максимом є інтуїтивною здатністю людини, характерною для неї як розумної істоти — знецінює монографію Х. Прадо та робить її невдалою спробою продовжити працю Л. Тунберга в дуже перспективному напрямку досліджень.

Новий цікавий концептуальний підхід у дослідженні Максима запропонував Ж.-М. Гарріг у своїй монографії [Garrigues J.-M. Maxime le Confesseur. La charite, avenir divin de l'homme. - Paris, 1976] і статтях [Garrigues J.-M. L'energie divine et la grace chez Maxime le Confesseur // Istina.-1974.- №19 - P.272–296; Garrigues J.-M. La personne compose du Christ d'apres saint Maxime le Confesseur // Revue Thomiste. -1974. -№74-P. 181–204].

Ж.-М. Гарріг доводить, що Максимова концепція благодаті як божественної енергії відрізняється від паламітської. Але при цьому він має хибну інтерпретацію Макмового розуміння благодаті, повторює деякі із помилок М.-Т. Діздьє [Disdier M. T. Le fondements dogmatiques de la spiritualite de saint Maxime le Confesseur // Echos d'Orient.-1930. № 29 - P. 296–313]. Так: Ж.-М. Гарріг вважає, що розвиток людини задається любов'ю як надприродною Божою силою. Любов стає спрямованістю природних здібностей людини — розуму, волі, відчуттів.

Ж.-М. Гарріг також штучно пов'язує етапи біографії Максима з розвитком його теології. Він твердить, що Максим еволюціонував від концепцій безособистого богопізнання до теоретичного обґрунтування персоналістичного усиновлення Богу. На першому етапі розвитку Максима, монашесько-аскетичному, під час розміреного життя в палестинському монастирі, ніби-то панувала теорія природного розвитку людини аж до екстазу природи над собою самою. Ця схема духовного розвитку, запозичена у псевдо-Діонісія, доповнювалась аперсональною аскетикою Евагрія та Оригена. Але нашістя персів 626 року, втеча і поневір'яння на чужині відкривають для Максима персоналістичний аспект духовного розвитку. Максим розуміє, що внутрішній розвиток відбувається не автоматично, по мірі виконання аскетичних вправ, але до природного сходження потрібно додавати ще й силу особистого духовного ентузіазму.

Теорію про досягнення Бога силою особистого бажання та особистої трансценденції Максим знаходить в творах Григорія Ниського. Цю теорію особистого сходження до Бога Максим синтезує із прийнятою раніше діонісієвою теорією природного сходження, що, за Ж.-М. Гаррігом, стало першим видатним досягненням Сповідника. Христологічні дебати 630–640 років спричиняють новий поворот в духовному житті Максима, що стає причиною якісного стрибка в теоретичному розвитку. Максим усвідомлює, що духовне сходження до Бога є не лише поривом людської природи та особистості до Першопочатку, але й містерією всиновлення особистості Богові. Ця містерія, відкрита для людини Христом, здійснюється через таїнства хрещення та євхаристії, через містичне народження і зростання особистості во Христі, а Христа — в особистості. І, нарешті, Ж.-М. Гарріг стверджує, що перспектива мучеництва відкрила для Максима найвищу ступінь містичного єднання з Богом: через любов особистість поєднується з Богом як з Трійцею Особистостей.

Як оцінити таку інтерпретацію творчості Максима, ще й так пов'язану з його життєвим шляхом? В дійсності теологія Максима в усіх його творах є зрілою, а наявність цієї еволюції в його творах не прослідковується, оскільки всі ці концепції співвідношення людини і Бога для самого Максима принципово єдині і не з'являлися поступово, а завжди були вже наявні від найперших його творів. Якщо в певних творах Максима прямо не виписаний якийсь момент теорії обоження, то лише із-за того, що твори мали різні цілі та аудиторію. Незмінність Максимової антропології та її центру — теорії обоження — була переконливо доведена в 1990-ті роки Ларше [Larchet J.-C. *La divinisation de l'homme selon saint Maxime le Confesseur*. – Paris, 1996], а відтак, у штучної концепції Ж.-М. Гарріга зникла її можлива основа. Інтерпретація Ж.-М. Гарріга є сміливою і красивою, що по відношенню до наявних текстів Максима, як не вміщуються в прокрустове ложе духовної еволюції за Ж.-М. Гаррігом, а завжди говорять більше.

Ж.-М. Гарріг “виводить” цілі концепції із кількох слів чи фраз. При цьому він інтерпретує не лише ці уривки, але й їхній контекст в творах Максима. Такі подвійні перетлумачення іноді просто дивують, адже з творів Максима часто Ж.-М. Гаррігом вичитується дещо більше чи інакше, ніж наявне в тексті Сповідника. Думаємо, що якби Ж.-М. Гарріг був краще ознайомлений з пізнім неоплатонізмом, а не лише з Діонісієм, то його інтерпретація Максимових творів була б іншою. В монографії Ж.-М. Гарріг довів, що ключем до антропології Максима є його христологія. Саме цей що і спрямувало нових дослідників на опрацювання саме цієї області як найбільш перспективної.

Дослідження Ж.-М. Гарріга дістали своє безпосереднє продовження у високопрофесійній монографії Ф.-М. Летеля [Lethel F.-M. *Théologie de l'agonie du Christ La Liberté humaine du Fils de Dieu et son importance sotériologique mises en lumière par saint Maxime Confesseur*. – Paris, 1979], що аналізує христологію Максима задля розкриття вчення Сповідника про

людську волю Христа. Ф.-М. Летелю вдається виокремити участь людської природи Христа в діянні спасіння. Людність Христа мало власну свободу природної волі. Проте через персону Божого Сина проявило добровільну згоду на Хрест в Гефсиманському борінні. Ця теологія Гефсиманії справді знаходилась в центрі христологічних дебатів Максима з монофелітами [Шлёнов Д. Гефсиманское моление в свете христологии прп. Максима Исповедника // Диспут с Пирром: прп. Максим Исповедник и христологические споры VII столетия. – М., 2004.- С. 339–378]. Останні вважали страх Ісуса перед смертю видимістю, оскільки, на їх думку, є негідною Боголюдини. Максим заперечує таку штучну інтерпретацію, яка є прихованим докетизмом. Сповідник доводить, що ця боязнь є проявом природного потягу до самозбереження, характерним для людської природи. Але при всій ґрунтовності монографії Ф.-М. Летель не вдалося уникнути конфесійної упередженості: в книзі наявне постійне намагання зробити христологію Максима більш схожою на томістську, а тому зазнає перетлумачення христологічна термінологія Максима. Це тим більше дивно, що в 1976 році К. Шонборн у власній книзі про христологічні основи теології іконошанування [Schoenborn Ch. L'Icone du Christ. Fondements theologique elaborés entre le 1 et 2 Concile de Nicee (325–787). – Fribourg-en-Suisse, 1976], дав аналогічну до летелівської, але більш адекватну інтерпретацію христології Максима.

Недоліки інтерпретації Ф.-М. Летель були подолані в праці, що продовжила лінію інтерпретації христології Шонборна. А саме в 1980 році Ф. Хайнцер випустив прекрасну монографію, присвячену аналізу структури людності Христа згідно з вченням Максима [Heinzer F. Gottes – Sohn als Mensch. Die Struktur des Menschseins Christi bei Maximus Confessor. – Fribourg-en-Suisse, 1980]. Ф. Хайнцер доводить, що в антропології і христології Максима центральним поняттям є “тропос” — “спосіб” існування і дії. У будь-якої людини спосіб існування зумовлений її іпостассю, особистістю, в той час як людність зумовлена загальною ідеєю людності, логосом. Людність, як загальна сутність, є незмінною і тотожною у всіх людей, а ось спосіб існування є індивідуальним.

Про й тут існує певна загальність: риси способу існування задаються не лише унікальними іпостасями самих людей, але й іпостасними способами їх перших прабатьків. Спотворення природного для людини способу існування у Адама і Єви передається їх нащадкам через народження. Во Христі загальна людність індивідуалізується наново, оскільки її спосіб буття визначається Іпостассю Сина Божого: в надприродному способі народження від Марії не відбулося звичайного народження від батьків через сім'я, але Іпостась Сина Божого виступила визначальним «формальним принципом» для людства-«матерії» від Марії. Така пере-індивідуалізація людності задає не лише індивідуальний спосіб існування людської природи самого Христа, але й зумовлює новий загальний спосіб існування для людей. Цей спосіб життя добровільно приймається людиною в хрещенні, перманентно

актуалізується через євхаристійне єднання з Христом. Людина стає подібною до людської природи Христа і подібною до індивідуальних рис його особистості. Така діалектика між індивідуальними та загальними способами існування у нащадків Адама і Христа дійсно існує в творах Максима. Її виявлення та аналіз є величезною заслугою Ф. Хайнцера, оскільки це дозволило побачити антропологію і христологію Максима Сповідника як єдину теоретичну систему, побудовану на одній основі, з використанням однакової системи категорій та метафізичних основоположень. Як недолік Ф. Хайнцера, можна лише зазначити відсутність аналізу взаємозв'язку метафізики Максима з пізнім неоплатонізмом.

Ф. Хайнцер в 1981 році публікує дослідження Максимового розуміння воління [Heinzer F. Anmerkungen zum Willensbegriff Maximus' Confessors' // *Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie*.-1981. -№ 28 - S. 373–392], в якому намагається дещо штучно виокремити два аспекти поняття природної волі у Максима. Крім традиційного значення — того, що поняття “воління” виражає для Максима динамічність людської природи, спрямованої на самозбереження, відсторонення від небуття і смерті, Ф. Хейнцер знаходить ще одне значення, а саме: “воління” виражає і здатність людської природи до самопожертви, що й проявилось в жертві Христа, яка є істинно людською дією, здійсненою людством Сина Божого. Але, на нашу думку, немає підстав виділяти два значення “воління”, оскільки згідно з Максимом другого значення воління набуває лише завдяки іпостасному послухові Сина Божого, що став притаманним людській природі, що прекрасно показав в своїй попередній монографії сам Ф. Хайнцер і в книзі про догматичні основи іконошанування К. Шёнборн [Шёнборн К. Икона Христа. Богословские основы. – Милан-Москва, 1999.– С. 111–129].

Підсумком антропологічного етапу в дослідженні спадщини Максима стала нова книга Л. Тунберга "Людина і космос" [Thunberg L. *Man and the Cosmos. The vision of St. Maximus the Confessor*. – New York, 1984]. Головним предметом аналізу цієї книги була "онтологічна взаємність" між Богом та людиною. Така взаємність проявляється у синергії, взаємообразності людини і Бога, боголюдяності. Проблема, що її намагається вирішити в цій книзі Тунберг, постала в 1961 році, коли М. Кандал в загально слабкій статті звернув увагу на те, що паламістська інтерпретація теології Максима є необґрунтованою [Candal M. *La gratia increada del Liber Ambiguum de san Maximo* // *Orientalia Christiana Periodica*.-1961.- P. 131–149].

Але й теорія Л.Тунберга є штучною. Вони не пояснює навіть той схематичний виклад системи Максима, що зроблений в “Людині і космосі”. Передумовою правильного розуміння того, що Л.Тунберг називає «взаємністю Бога і людини» у Максима, могло стати лише усвідомлення коренів відповідних вчень Сповідника в неоплатонізмі Прокла.

Проведений аналіз дозволяє зробити кілька важливих для максимознавства висновків. Якщо в результаті досліджень спадщини Максима 1850-х–1960-х було доведено, що Сповідник створив найкращу для

грецького Сходу теологічну систему, то праці, видрукованні з 1965 по 1984 рік, показали, що він же є автором грандіозної антропології. Дослідникам 1960-х–1980-х видавалося, що антропологія є безпосередньою основою для системи Максима, а ключем до антропології є винятково його неохалкідонська христологія. На початку 1980-х років цей проект вичерпав свій потенціал. Книга Л. Тунберга 1984 року показала кризу антропологічних штудій спадщини Максима. Стало зрозумілим, що антропологія Максима (як і вся його система думки) базується на якійсь загальній філософській основі, але саму цю основу ще не було виявлено. Напрямок нових історико-філософських досліджень спадщини Максима як неоплатоніка, потребує окремого аналізу.

П.Ямчук (м. Одеса)

**ОПОВІДАННЯ ПЕТРА МОГИЛИ
«ПРО ДИВНОГО СТАРЦЯ ГРИГОРІЯ МЕЖИГІРСЬКОГО»:
РЕПРЕЗЕНТАЦІЯ ДОМІНАНТ РЕЛІГІЙНОЇ ФІЛОСОФІЇ
УКРАЇНСЬКОГО СЕРЕДНЬОВІЧЧЯ ТА БАРОКО**

Бажання бачити знакове явище по-різному завжди має причиною потребу трактувати його незаангажовано, панорамно, а подекуди – навіть допускаючи суперечливість у його розумінні різними учасниками інтерпретаційного процесу. Для сучасної гуманітаристики дана диспозиція є цілком зрозумілою, адже впливає із самої її постмодерної природи, визначаючи цим самим наріжні смислові поля провідних гуманітарних дисциплін. Щоправда, дещо не так широко, але натомість, вочевидь, більш заглиблено трактували знакові явища українські релігійні мислителі Середньовіччя та Бароко. В оповіданні Петра Могили «Про дивного старця Григорія Межигірського» виразно виявляється відчута митрополитом Могилою потреба вибудувати перед мисленням поглядом читача власну, іманентно релігійно-філософську концепцію Дива, яка щоразу подавала б його не просто як акт явлення *іншого*, але й як *інше*, яке щоразу інакше постає перед людиною, залишаючись, водночас, самим собою. Сучасне дослідження цієї проблематики з метою включення її провідних концептів у релігійно-філософський та загальнокультурний дискурс постмодерної доби значною мірою визначило *актуальність* пропонованої статті. Вивчення феномену “залишання” самим собою при зміні форм явлення Дива також є одним із ключових у пропонованій студії, адже увиразнює сам сенс Дива як релігійного, а відтак і загальнокультурного феномену. Таке «залишання» лише тоді є можливим, коли, як зазначав С. Аверинцев, “диво є... символічною формою одкровення, будь-яка надприродна дія, що не несе такого змісту, повинна бути сприйнята як порожнє псевдо-Диво, полова без

свого зерна, і в цьому смислі не лише Диво – критерій одкровення, але й одкровення – критерій Дива” [Аверинцев С. София – ЛОГОС. – К., 2000.- С. 210].

Міркуючи над феноменом духовно-релігійного мислення в українському полемічному дискурсі(а феномен Петра Могили тісно сполучений з ним) і, зокрема, про світогляд та його образний вияв у поетиці Г. Смотрицького В.В.Шевченко зауважив: «...на українському церковному небосхилі кінця 80-х років XVI ст...художньо досконала, мовно дзвінка і дотепна, хоча, як на богословські резони, не завжди й не у всьому переконлива полеміка Г.Смотрицького сприймалася неоднозначно, а відтак по-різному зачіпала завжди болючий конфесійний «нерв» наших предків» [Шевченко В. Православно-католицька полеміка та проблеми уніїності в житті Руси-України доберестейського періоду. – К., 2001. – С. 284]. Можемо припустити, що у своїй світоглядно християнській творчості П.Могила врахував досвід свого духовного попередника – провідного інтелектуала Острозького кола. Так само, втім, слід припустити, що митець-мислитель у «Записній книжці» орієнтувався й на загальну «школу православного гарту», однією з домінант якої була діяльність Г.Смотрицького. Невипадково він підтримував духовно-інтелектуальний зв'язок із сином Г.Смотрицького – видатним православним й греко-католицьким полемістом Мелетієм Смотрицьким. Важливим для розуміння основ християнського мислення Могили є й таке зауваження В.В.Шевченка: «з такою ж жвавістю та непохитністю, як у «Предмовці до народів руських» виступить на захист «руської віри» Іван Вишенський» [Там само.- С. 284]. Спираючись, вочевидь, на саме цю, проаналізовану вченим сакралізовану традицію образного письма, П. Могила відчув іманентну потребу провістити істинність православної віри через сакральне Диво, явлене світові святими старцями

Для кращого пояснення актуальності обраної теми є важливою й така диспозиція, яку висловив інший вчений-релігієзнавець, дослідник феномену духовного мислення митрополита Могили В.Климов: «Особливе місце займають власноручні записки П.Могили, що включають...збірку записаних архімандритом оповідей про життя найбільш авторитетних та поважних ченців-аскетів; опис чудес, пов'язаних з Києво-Печерським монастирем та іншими православними святинями...Записки виявляють надзвичайно глибоку зацікавленість ...архімандрита Петра до українського чернецтва, духовно-аскетичних цінностей і становлять, за словами, М.Грушевського, «дорогоцінну пам'ятку його інтимних переживань» [Климов В. Петро Могила і українське чернецтво // Феномен Петра Могили. – К., 1996. – С. 187]. На важливість для розуміння духовного мислення Могили вивчення оповідань про Господні Дива, даровані Ним православної вірі вказувала й В.Нічик при здійсненні аналізу «Требника», відзначивши «новели про чудо з перетворення освяченої води у вино або про чудо розкладу тіла грішника після відпусти його гріхів митрополитом або єпископом» [Нічик В. «Требник» Петра Могили в контексті його церковної і культурної діяльності

// Феномен Петра Могили – К., 1996.- С. 179].

М.Грушевський подає оповідання про Диво, явлене старцем Григорієм Межигірським, “в свобіднім перекладі” з авторового оригіналу на сучасну літературну мову. Саме тому можливі деякі незначні смислові втрати у розгляданому тексті, адже в центрі уваги перекладача перебували лише літературні вартості твору: “Року 1620... чотири козаки вийшли на лови звірині і рибні до Орельської пуші... Ходили там, а коли схотіли вертати, промислом Божим заблудили і не могли знайти дороги” [Грушевський М. Історія української літератури.- К., 1995.- С. 582]. Про цих козаків нам *не говориться як про грішників*, але гріх супроводжує все земне буття людини (воїна ж – більшою мірою). Через це, слід вважати, що *змальовуються непокарані грішники*, а отже, при всій суворості випробувань, що їх вони переносять, есхатологічність їх відчужень не є такою сильною.

Саме тому: “Блудили два тижні, і не мали що їсти... Так ходили пущею і журились” [Там само.- С. 582]. Несподівано “надибали малу, свіжо протоптану стежку. Здивувались і зраділи. Пішли нею, бачать – малу хижку і дим з неї куриться. Зайшли – бачать стіл, на столі дикі груші, в меду варені, а в землі піч маленька, груші на сушення в ній накидані і горнятко з узваром з грушок” [Там само.- С. 582]. Підкреслено мирна, затишна домашня картина є спростовуючим контрастом щодо можливих у рецепції заблукалих мандрівників й читача есхатологічних візій. Звернемо увагу й на кілька разів повторений образ-концепт “груші”, що вживається у різних значеннях, але щоразу будить у традиційній уяві українця стійкі асоціації з різдвяним столом, на якому саме грушевий узвар та “груші в меду варені” є одними з найпоширеніших страв. Зауважимо й таку промовисту деталь: надворі, судячи з непрямих деталей, тепла пора року, а груші згадуються лише у зимовому “сушеному” варіанті, що також прочитується як вказівка, подана П.Могилою, на аскезу як провідну релігійно-філософську домінанту розповіді.

Структура твору, з метою увиразнення духовних констант будується на принципі контрастності. Відтак, в уяві мандруючих ловців-козаків виникають асоціації, прямо протилежні до щойно окреслених: “Побачили й злякались, нічого не рушили і хутчій вийшли – подумали, що розбійниче мешкання, але вийшовши, сховалися два з одної сторони хижі, а два – з другої і так з самопалами стерегли, коли ті розбійники прийдуть” [Там само.- С. 582]. Очікування войовничим лицарством появи супротивника налаштовує читача на певний лад сприйняття подальших подій, але принцип контрастності знову дає змогу змінити інтерпретаційний код на протилежний: “І от побачили – іде з пуші “муж святоліпний”, з бородою і довгим волоссям, одежа з лика плетена, довша колін... на голові наче чернечий підкапок... личаний... Підійшовши до хижі, пізнав духом, що люди приходили, і ну тікати назад до пуші” [Там само.- С. 582].

Замість розбійників - “муж святоліпний” у суворому аскетичному вбранні. Замість очікуваного нападу на козаків як помсти за недозволене

вторгнення, господар сам полишає своє житло й все, що в ньому є, невідомим йому прибульцям. Враження від такого контрастного зіставлення очікуваного й здійсненого навмисне посилюється автором за допомогою вдало дібраних деталей обрису тихого мешканця лісової хатини. Принагідно зацентруємо увагу і ось на якому моменті – перше знайомство аскета-відлюдника з читачем починається з його втечі від прибульців та навіть від власного житла, до якого непрохані гості вже мають причетність. Епізод втечі має знаковий характер для всього українського барокового духовно-релігійного дискурсу, адже з легкістю екстраполюється не лише на загальновідомий тоді духовний ідеал “тихої людини”, ченця-аскета, що в молитовній віддаленій тиші здійснює своє заступництво за грішників перед лицем Бога, але й одразу будить асоціації з цілком зримим подвижництвом таких аскетів-самітників як Іван Вишенський, а у сучасного читача мотив втечі неминуче асоціюється з відомим афоризмом геніального репрезентанта релігійної духовності українського Бароко Г.Сковороди: “Світ ловив мене, та не впіймав”.

Повернемося, втім, до контрастності побудови розповіді про Господнє Диво, що його застосовує Могила. Антитеза “розбійник”– “муж святоліпний” є, на наш погляд, полівимірною. За своєю історико-релігійною основою вона може потрактовуватись як метафорична згадка про сприйняття в Римській імперії перших християн саме як розбійників, які руйнують основи державності та язичницького пантеїзму. Це свого роду метафора, прочитана назад, у глиб віків. “Розбійникам”, як виявилось, не одне століття по тому, судилось, пройшовши муки й смертну кару, доєднатись до Царства Божого, а їх гнаній християнській вірі судились незліченні віки й обшири панування. Натомість – наймогутніша Римська імперія впала, її боги міцно забуті. Це прочитання антитези було б штучним, якби не мало ще один варіант осмислення, хронологічно й тематично співмірний з датою написання твору.

Антитезу “розбійник” (таким є первісне сприймання героїв) – “муж святоліпний” слід прочитати і як тогочасне сприйняття гнаної державою католицької Польщі православної Церкви. Православ'я, до певної міри, також зазіхало на релігійно-політичні основи державної міцності потужного королівства, але “святоліпність” православної віри була попереду і водночас у ранньохристиянському минулому. Саме тому повністю очевидною для всіх вона повинна була стати лише у майбутньому. Таку духовно-релігійну альянцію могли добре побачити сучасники Могили, а якщо взяти до уваги “втечу” “мужа святоліпного” з власного дому, зайнятого прибульцями (мотив полишення православних храмів уніатам), то асоціативне зіставлення конкретно описаного аскета-відлюдника з усією гнаною православною Церквою стає ще більш очевидним.

Духовна образна картина розгортається далі в неодномірному ключі: “Ті ж (козаки), пізнавши, що то пустинник, побігли за ним і кричали: “Не тікай від нас, чоловіче Божий! Подожди і пожалуй нас, ми християни, в дорозі заблудили!” [Там само.- С. 582]. Духовний сенс цієї картини поки що

перебуває у нерозгорненому стані, хоча помітна трансформація причин і природи його руху. Від намірено войовничого рух стає благальним, від переслідуючого з метою бою до переслідуючого з метою вмови. Агресія, спрямована супроти збройних розбійників, обертається на благання до беззбройного й беззахисного пустинника. Та ми не дарма визначили цей фрагмент як такий, що перебуває у нерозгорненому стані, адже про *головний* духовно-релігійний вимір оповіді поки що не йдеться, маємо поки що лиш буттєвий дискурс. Одначе і в ньому подається Могилою ключове слово. Ним є слово “християни”.

Саме згадка про християнство козаків примушує пустинника зупинитись, і саме вона надає розвиткові оповіді зворотного спрямування, хоча сприймається у даному фрагменті часу лише як вказівка на віросповідання, а не як повновимірний сакральний знак. “Почувши, що християни, він пристав. Наблизившись, поклонились йому в землю, а він привітав їх Христовим іменем... “Христос ! Бог наш І. Х. благословенний во віки, нехай благословить і помилує вас, діти”, “Амін” – відрекли йому. Завів їх до хижі; дав їм їсти грушок, що були в хижі” [Там само.- С. 582]. Від цього моменту удавано-світський тип міркування про події остаточно деконструюється і перестає існувати, надаючи місце духовно-релігійній семіосфері. Обмін привітаннями, що характерні для церковно мислячих і відчуваючих людей висвітлює взаємопричетність до спільного типу духовності. Відтак, стає ключем до розкриття справжнього змісту твору. Цим змістом і є розповідь про Диво, яке найчастіше дарується віруючій людині. Прикметним є й те, що усамітнений пустинник, побачивши людей своєї віри (про їх православність можна було судити з їх відповіді на православне привітання), одразу подає мандрівникам й інший знак своєї прихильності, пригощаючи їх власною аскетичною їжею, яка, як було зазначено, також мала знаковий характер.

Третім знаком прихильності пустинника до мандруючих є те, що коли “настав вечір, бо то вже було пізно, як він прийняв їх до своєї хижі” [Там само.- С. 583]. Співмірно з цими трьома знаками є й те, що, прийнявши гостей не просто до хижі, а передусім, до свого духовного простору, він: “Став на молитву, і їм велів стати, і наказав стоячи не дивитися ні туди й сюди ані на нього, тільки, побожно опустивши очі, дивитися в землю й молитов слухати” [Там само.- С. 583]. На думку С. Аверинцева: “Диво, трактоване як “знамення”, входить до складу ідеї *одкровення* і відділяється неподоланою межею від будь-якого незвичайного природного процесу” [Аверинцев С. Софія – ЛОГОС. – К., 2000.- С. 210].

У даному випадку маємо екстраполяцію ідеї одкровення у систему поданих пустинником прибульцям знаків, які творять ще незнану ними духовно-релігійну семіосферу. “Знамення” ще неявилене, натомість прибулі й читач незримо занурюються у атмосферу Дива, передчувають його явлення, долучаючись за допомогою різних знаків до духовно-релігійного простору буття пустельника. Наказ пустельника прибулим вести себе чітко визначеним

ним чином є не стільки вимогою дотримуватись зовнішніх правил поведження у його просторі, скільки покликаний вибудувати в свідомості сприймаючих оту “неподоланну межу”, яка відділяє Диво від незвичайного явища. Означений наказ ми також вважаємо за доцільне розглядати саме як знак перед появою Дива, як символ налаштування на сприйняття сакрального.

Проте визначене пустинником табу порушується одним із козаків: “Але й під час молитви один із них не витерпів, і подивився на нього, і побачив, що він стоїть не на землі, а в повітрі вище колін їхніх. Довго молився, а, скінчивши молитву, велів їм спати. Сам же, трохи посидівши, вийшов з хижі і всю ніч стояв на молитві в повітрі, молився зі слізьми – це бачив один з тих, що стеріг...” [Грушевський М. Історія української літератури.- К., 1995.- С. 583]. Диво явлене козакам ніби непомітно, але тим більшим є враження від його явлення. Очевидною є й *невмисність* явлення Дива для козацтва. Для них все, що відбувається до моменту з'яви Дива, ще має домінанту несакрального дискурсу, то ж Диво стає для них повноцінним знаком входження в духовну сферу, знаком прихильності до неї. Відзначимо, що Диво являється козацтву *всупереч* забороні пустельника, внаслідок порушення накладеного ним табу, саме накладення якого може потрактовуватись і як підготовка читача до можливості його порушення.

“Коли настав день, прийшов пустельник, побудив і сказав: “Вставайте, час Богу молитись і вас з пущі вивести”. І знову молячися бачили, як він стоїть у повітрі” [Там само.- С. 583]. Диво, яке втретє повторюється перед очима козаків і відсутність авторового коментарю є прийомом, який звертає на Диво максимально можливу в цій ситуації увагу, адже часто “відсутність події несе більшу інформацію, ніж її наявність” [Аверинцев С. Софія – ЛОГОС. – С. 107].

Коментар Дива і є такою відсутньою подією у духовно-релігійному просторі розповіді. Функцію коментаря у тексті частково бере на себе напучування пустельника мандруючим: “Наказував їм завсігди молитися, чесно жити, нікого не кривдити нічим і праву віру заховувати непохитно” [Грушевський М. Історія української літератури.- С. 583]. У лаконічній формі висловлювання міститься не лише повторення духовно-аскетичних засад, що їх оборонцем виступає пустельник, але й не менше бажання поширити ці засади у світі, утвердити їх як у свідомості своїх випадкових гостей, так і в свідомості інших людей через майбутні дії наставлених ним козаків. Інтерес до світу є у пустинника, попри зриму втечу від нього, великим. Це – не дозвільний інтерес, а глибока духовно-релігійна зацікавленість у вірних перспективах подальшого розвитку світу: “Йдучи перед ними питав їх про церкви православні і як світ нині стоїть... Розпитував їх про монастир Печерський і Межигірський, що в них діється...” [Там само.- С. 583].

Активна зацікавленість пустельника світом матиме, як ми побачимо, ще одну особистісну причину, але загальна спрямованість оповідання не дозволяє нам вважати її домінантною. Та й сам автор вказує на неї не в першу

чергу. Подальша ініціатива розвитку подій після отримання напучування виходить уже від козаків: “Так по двох днях вивів їх з пущі, показав дорогу до їх города. Поблагословив їх іменем Господнім і хотів вертатися до пущі, але вони, поклонившись йому, Богом на те наставлені, аби цей дорогоцінний скарб, у пущі ними віднайдений, не лишився далі в пустелі нікому не відомий і непам'яттю покритий, стали просити старця, іменем Господнім його закликаючи, аби розповів їм, хто він такий, звідки і як прийшов у цю пущу і чи давно в ній живе” [Там само.- С. 583].

Божа настанова козакам розкрити перед світом таємницю пустельника, розповісти про бачене ними у пущі Диво також засвідчує недозвільний інтерес до його особи. Інтерес пустельника до світу та інтерес світу (козаків) до нього знаходяться у одній, сакральній площині. Це – вектори взаємонаближення у пошукові духовно-релігійної домінанти, яка зробила можливим явлення пустельником світові Дива. І, звісно, що розповідь про Диво тут більше нагадує описання шляху до сходження Дива простого ченця, ніж зосереджується довкола опису самого Дива. Розповідь пустельника про власний шлях до сотворення з Божою допомогою Дива і є основним духовним центром цієї оповіді.

“Він... почав їм оповідати: “Я, діти, монах з Межигірського монастиря. Живучи у нім, я впав у гріх, спокушений дияволом, але за благодаттю Божою, що не хоче смерті грішника, спам'ятався і, побачивши свою вину, почав каятись і Бога молити, аби наставив мене на покуту. Так, у молитві прийшла мені в серце гадка: “Іди з монастиря в пустелю, там знайдеш покуту!” Я прийняв цю гадку як вість од Бога, і сказав: “Ти, Господи, всім людям бажаєш спасіння, навчи ж мене, куди мені йти – куди Ти сам хочеш, і я піду Твоєю дорогою” [Там само.- С. 584].

Звернемо увагу на кілька знакових моментів. Оповідач лише побіжно згадує своє падіння в гріх, не називаючи його ніяк. Цим гріх не просто табується, а й, що не менш важливо, цим же розширюється поле сприйняття поняття. Гріх – явище загальне і може занапастити будь-кого. Акцент оповідачем робиться не на природі самого гріха, а на щирому каятті, на втечі від самої його сутності. Гріх стає першопоштовхом до процесу переосмислення ченцем свого дотеперішнього побутування. Він усвідомлює потребу переоцінки себе в Традиції і шукає Божої настанови на ймовірний шлях її зміни. Гріх і його першопричина – спокуса знаходять ченця навіть у монастирі. Це є духовно-релігійним запереченням оборонної сутності Традиції. Людині треба з Божою допомогою самій прокладати свій шлях втечі від гріха, а не сподіватись на силу людської Традиції. Можливість согрішити і в стінах монастиря змушує майбутнього пустельника тікати звідти, а послане Богом прозріння й каяття приводять на шлях, який веде до явлення Дива. Це – шлях аскета, шлях у пустелю, яку вказує йому Бог: “Так я помоливсь і пішов. Божим промислом і наукою прийшов до цієї пустелі і вже 13 літ сам-один... благодаттю Божою живу в цій хижі... та живлюся з овочів пустинних” [Там само.- С. 584].

Пустеля, таким чином, дає ченцеві, який покинув свій монастир, не лише усамітнення для молитви, спасіння від спокус і аскетичну перемогу над собою, а й можливість аскетичного існування. Все це – необхідні умови досягнення висот духовного зросту саме в концепції Петра Могили, які він обстоює і в інших своїх творах та теологічних працях.

Прикметною є й картина прощання козаків з пустинником: “Вони поклонились йому і просили, щоб він їх поблагословив. Він сказав: “Нехай благословить і помилує вас Бог Сіону, що живе в Єрусалимі” – і по цім пішов собі до пущі. Вони ж пішли своєю дорогою, славлячи Бога, що сподобив їм побачити свого повірника (“угодника“), подібного до Павла з Тебаїди (Фівейського)” [Там само.- С.584]. Спокута пустельником свого гріха відчувається і у відповіді на прохання козаків про його благословення. Цілком у дусі православного аскета він зрікається свого права на благословення, звертаючи мисленний погляд до Бога. Авторова оцінка виразно артикулюється самими мандрівниками, втілюється у прозорому асоціативному порівнянні життя пустельника і життя Павла Фівейського. Характерно, що не лише Диво, а й саму появу пустельника вони сприймають як одкровення, послане їм Богом. Відтак, семіосфера Дива розширюється, включаючи в себе не лише явлене Диво, а й шлях пустельника до такої з'яви, саму його, осяяну духовним світлом, постать.

Прикметним є також те, що після цитованого опису сцени, розповідь знову переводиться автором до несакрального типу нарації, стає розповіддю про життя людей, нехай і з чітко виявленою духовно-релігійною константою. “Прийшовши до міста, нікому не казали, що бачили, довгий час мовчали про це, але по якимсь часі згадали це собі і стали оповідати священикам і міським людям, і дехто з священників і побожних людей, почувши, забажали й собі піти відвідати того божого чоловіка. Взяли чернечі ризи, хліба й іншої чернечої страви і пішли... прийшли до хижі і все знайшли як було: грушки, які лишились, і горнець той, але вже гниле, птахами подзьобане; і міркували, що, розлучившись з ними, той чоловік уже не вернувся до хижі, а втік до дальшої пустині і, духом святим передбачивши марну славу людську і шукаючи спокою” [Там само.- С. 584]. Уваги заслуговують два аспекти. Першим з них є посиленій інтерес як священиків, так і мирських людей до самого феномену пустинника. Цей інтерес має своїм логічним вінцем бажання хоч би поглядом доторкнутись до явленого козакам Дива. Це – свого роду бажання причастя, прагнення очищення сакральним джерелом. Світ, таким чином, подає ще один знак своєї зацікавленості у реальному втіленні духовно-релігійного ідеалу. І це – безперечний знак любові, адже матеріальним втіленням такої любові слугує саме *дар як вища ступінь наближення світу до сфери духовного*. Прикметно, що дар несений зі світу в пустелю добирається на основі свідомого бажання даруючих засвідчити своїм даром відповідність сакральному началу. Для них важливо не те, *звідки й від кого* вони це несуть, а те, *куди й до кого*.

Петро Могила, звісно, не розшифровує вищесказане нами у власному

тексті, а зберігає його на рівні духовно-релігійного коду, у формі невиявленої присутності сакрального у зовні несакральному типі нарації. Картина поруйнування хижі пустельника також має духовну домінанту. Нею є на цей раз прямо висловлений концепт: “...той чоловік.. втік до дальшої пустелі, духом святим передбачивши марну славу людську”. Втеча від світу вдруге з'являється в центрі уваги читача, але тепер іманентні її підвалини розкриваються автором ще ширше, з більшою перспективністю. Якщо перша втеча від світу, здійснена пустельником, мала у очах світського читача логічне для його сприйняття обґрунтування (“согрішив і боявся повторення гріха, адже був ченцем”), то друга втеча такого зримого обґрунтування вже не має, адже ніякої зовнішньої події, яка могла б затьмарити аскезу пустельника з ним не відбулось. Не відбулось взагалі нічого, що можна було б потрактувати як гріх або хоча б подобу гріха.

Саме тому друга втеча має у тексті визначальний характер. Автор навмисне очищує акт втечі від *будь-якого стороннього втручання*. Його мета – гранично посилити акцент на згаданому нами концепті, адже він прямо призводить до однозначного висновку щодо наявності в тексті духовно-релігійної домінанти, якою є натхненна Святим Духом втеча від слави людської. Зрештою, ця втеча – інший нейтральний аспект оповідання, який займає чільне місце поряд з Дивом, явленим пустельником. Ці обидва явища належать одній духовно-релігійній системі. Очевидним є відчутний акцент у просторі “великого часу” на втечі від зваб і спокус, який до автора оповідання робили Герасим та Мелетій Смотрицькі, Іпатій Потій, а по тому – великий мандрівний філософ Григорій Сковорода. Слава в концепції оповідання чи не більший гріх, ніж сріболобство або любов до самого себе. Славою (а особливо – славою марною) людина занапаститься, нею вона неминуче втратить перспективу.

Зрештою, “втеча до дальшої пустелі” у Могили не просто пряма вказівка на переміщення пустинника. Це може бути й “втеча” як від світу, так і від самого себе. Духовно-релігійний український дискурс породжував нові сенси слова, але слово “слава” сприймалось у ньому цілком однозначно – як маркер проникнення світу в сакрум, маркер цілком руйнівної природи щодо сакруму.

Звернемо увагу й на те, що “слава” розглядається як цілком позитивно спрямоване втручання світу у духовний простір пустельника. Тут це не є агресією, а бажанням поширити прихильні відомості про нього, але поширити без усвідомлення того незаперечного факту, що будь-які відомості про аскета, передані у світському ключі, можуть швидше заперечити, аніж ще більше підтвердити його святість. Причиною цьому є “марність” світської слави духовної (й не лише, але духовної насамперед) особи. Від такого “дару” світу пустинник і змушений був тікати.

Цей концепт триває й суттєво розширює своє смислове поле в наступних рядках, які також мають виразно духовнотворчий характер: “Бо хто Бога возлюбив щиро, ті, як серна від сіті тікають від мирської слави

людської і порожніх балачок, аби за людською минущою славою не втратити Божу вічну небесну і за марними балачками не позбавитися повсякчасного солодкого бачення Бога і безнастанної з ним розмови” [Там само.- С. 584]. Очевидним є те, що цей християнський концепт не лише прямо кореспондується з усією українською духовно-аскетичною традицією, але й своєю вкрай загостреною суворістю у постановці змушує читача самого зайняти чітко визначену позицію. Поетика Могилиної образності тут є ще одним зримим виявом барокової сутності його писань, адже славетна “втеча від світу” – це втеча людини, яка уособлюється з тендітною серною, беззахисним створінням, на яке наставлений “сумрак ночі” світських хижих сітей. Категорія “тварина – ловець”, як і сама семіосфера ловів, що притаманна тексту, від початку набуває тут нового, несподіваного для буттєвого дискурсу прочитання.

Такою сіттю (а точніше – однією з сітей) є людська слава, що означає для Могили марнославство, славу безмістовну і вже тому – непотрібну. Така слава – приношення лукавого володаря світу, а тому пустельник, як духовний аскет, тікає від неї, боїться ймовірної небезпеки втрапити у її тенета. Божа ж слава для пустельника – це дарована йому можливість творити Диво, сягати висот молитовного сумління і смирення, і через це – наставляти християн на шлях істинний. Диво тут – це дар пустельникові за його аскезу, за суворе її дотримання, за безнастанне моління про спасіння занападених дияволом. Пустельник тут – чи не художнє втілення Івана Вишенського і багатьох його послідовників. В теологічному ж розумінні змальованого в оповіданні явища “солодке бачення Бога” та “безнастанна з Ним розмова” і є найвищою потребою віруючого, є саме по собі великим даром і великим дивом, то ж годі дивуватися з того, що пустельник з легкістю (або, краще – з полегшенням) зрікається непотрібною й шкідливою людською слави.

Митрополит подає читачеві знак про осторогу, але, як ми вже відзначали, йому не притаманна полемічна категоричність попередників. Навпаки, він ніби запрошує читача самого зробити необхідні висновки із зображеного. І це теж по-бароковому, адже гнівні філіппіки проти слави замінюються у його творах вражаючою картиною відмови від слави світу того, хто, за всіма ознаками, повинен втілювати духовно-релігійний ідеал, адже живе за аскетичними принципами. Цікавим є й те, що пустельник “передбачив Духом Святим” ймовірність приходу до нього людей зі славою й “балачками”. Таке передбачення можна розглядати і як знак провісництва, яким володіє аскет. Це також одна з рис ідеальної духовної людини, омріяної релігійними мислителями барокової епохи. За визначеним нами принципом контрастності, характерним для барокової духовної літератури, співвідноситься зі щойно проаналізованим фрагментом завершальна частина твору, що розташовується одразу після вищенаведених міркувань П. Могили: “Вернулися додому, шкодуючи, що не досягнули такої Божої благодаті – не сподобилися бачити чоловіка Божого. А ті чотири самовидці, будши в монастирі Печерськім... року 162... (далі прогалина. Примітка

М.Грушевського), розповіли братії, а братія, чувши від них, розповіли нам. Ми ж записали це на славу Божу, що Він і тепер, як і давніх часів, різними способами прославляє вірних своїх і виявляє їх блаженне життя на нашу користь, на скріплення нашої православної віри. Йому належить усяка слава, честь і поклоненіє вовеки. Амінь” [Там само.- С. 584-585].

Автор дає можливість побачити ще один важливий духовний аспект. Ключовим для його розкодування виступає концепт “не сподобилися бачити чоловіка Божого”. В творі він прямо вказує на неспроможність героїв побачити того, хто є живим втіленням аскези та здатен творити Дива. Причина такої неспроможності очевидна. Це – надмірна ще світськість паломників, а з іншого боку – бажання принести йому мирську славу. Концепт прочитується і як бажання втримати Диво й аскета, що має до нього безпосередню причетність, лише у семіосфері Слова, в духовно-релігійній присутності Дива у світі.

Підсумовуючи подані міркування наголосимо на тому, що Диво в концепції Петра Могили не повинно десакралізуватись хоча б і дешицею *світського інтересу* до нього. Словом, вибудовується і зберігається Диво у свідомості світських християн. Це прямо кореспондується не лише з наріжним біблійним постулатом, але й з потребою віддаленості Дива й аскези від світу “звab і спокус”. І якщо традиційна для сакральних творів віддаленість у часі не є можливою, то віддаленість у просторі, як впливає з духовно-релігійної семіосфери твору, є обумовленою самими законами сакрального буття православного аскета, самим типом його духовно-інтелектуальної присутності у трансцендентному просторі християнської нації та християнського світу.

НА ДОПОМОГУ ВИКЛАДАЧУ РЕЛІГІЄЗНАВСТВА

М. Якубович* (м. Острів)

АЛЬ-ФАРАБІТА ЙОГО «КНИГА РЕЛІГІЇ». ПЕРЕКЛАД З АРАБСЬКОЇ, ПЕРЕДМОВА ТА КОМЕНТАРІ

Загальновідомим є той факт, що середньовічна філософська думка ісламського світу («мусульманська», «ісламська», «арабо-мусульманська» філософія) характеризувалася значним рівнем осмислення феномену релігії. Це було пов'язано не лише з релігійним забарвленням самої традиції чи суто релігійним світоглядом, а й з розумінням важливості тієї ролі, яку релігія відігравала та продовжує відігравати в мусульманських суспільствах. Одним із виявів цього феномену є тривалий розвиток історичних, доксографічно-апологетичних та власне філософських поглядів на явище релігії, його зміст, функції та роль. Релігія виступала в якості вихідного пункту цілої системи суспільних, культурних, економічних та політичних зв'язків, а тому однією з нагальних проблем середньовічної ісламської релігієзнавчої думки (так ми позначаємо традицію осмислення феномену релігії) була проблема категорій та дефініцій, пов'язаних зі змінними уявленнями про релігію взагалі¹¹¹. Значне розширення смислових горизонтів проблеми релігії було характерною рисою арабомовного перипатетизму, відомого на території ісламського світу як *фальсафа*. Саме цей напрям філософської думки ісламського світу, розвиваючи аристотелістичні та неоплатоністичні уявлення, першим почав розглядати монотеїстичну релігію в контексті соціальних, етичних, епістемологічних і метафізичних поглядів античних та елліністичних мислителів.

Одним із найголовніших представників арабомовного перипатетизму та неоплатонізму вважається «Другий вчитель»¹¹² Абу Наср Мухаммад бін

* Якубович М.М. – магістрант релігієзнавства, викладач-стажист кафедри релігієзнавства Національного університету «Острозька академія».

¹¹¹ В одній з перших арабомовних доксографічних праць, присвяченій, в першу чергу, раціоналістичній теології (*калям*) ісламського світу VIII-IX століть, значна роль відведена дискусіям навколо питань «віра» (*'іман*), «невір'я» (*куфр*), «послух Богу» (*та'а*), «непослух» (*му'асіййя*) «поклоніння» (*'ібада*) та ін. Див.: [Аль-'Аш'арі, Абу ль-Хасан. Макалят аль-ісляміїн уа іхтіляф аль-мусаллін. – Аль-Кагіра: Мактаба ан-нагда аль-місрійя, 1369/1950. – Т. 1, 2].

¹¹² «Першим вчителем» в арабському світі вважався Аристотель.

Тархан аль-Фарабі (871/872 – 950 рр.), перший мислитель ісламського світу, який спробував охопити філософську традицію тогочасної ойкумени в усій її цілісності, надавши філософії характеру історичної єдності¹¹³. Нова парадигма побудови філософських проблем перетиналася в працях аль-Фарабі як із особливостями арабського мислення (релігійно-правового та філософського), так і з характерними рисами ісламу та інших монотеїстичних релігій. Погляди «Другого вчителя» на релігію демонструють характерну для арабомовного перипатетизму авторефлексію в межах самої релігійної традиції, тобто намагання досягнути знання в усій своїй цілісності, незалежно від його природи – чи раціональної ('аклі), чи сприйнятої в релігійному одкровенні (*сама'і*). Неабияке зацікавлення такий спосіб вирішення епістемологічних проблем викликав у предстаників західної сходознавчої та історико-філософської науки. Тривалий час погляди аль-Фарабі на релігію розглядалися (і продовжують розглядатися) в контексті співвідношення «філософія» – «релігія»¹¹⁴, яке, варто зауважити, було лише частково характерне для філософської думки ісламського світу, перебуваючи в межах більш загальних дихотомій 'акль-накль («розум» – «релігійна традиція»)¹¹⁵ та 'ільм-'амаль («знання» – «дія»)¹¹⁶. Значний внесок у дослідження поглядів аль-Фарабі на феномен релігії належить цілій школі американських науковців, зокрема редактору багатьох праць «Другого вчителя» Мухсіну Магді¹¹⁷, а також його колегам та учням Чарльзу Буттерворту¹¹⁸ і Джошуа Паренсу¹¹⁹. Європейська історико-філософська наука також звертала особливу увагу на релігієзнавчі погляди аль-Фарабі, що знайшло відображення в працях Ніколаса Решера, Анрі

¹¹³ Madkour, Ibrahim. Al-Farabi // A History of Muslim Philosophy. – Wiesbaden: Otto Harrassowitz, 1963. – Vol. 1. – P. 456-457.

¹¹⁴ Див. бібліографію першого періоду вивчення філософського спадку аль-Фарабі у: [Rescher, Nicolas. Al-Farabi. An Annotated Bibliography. – Pittsburgh: University of Pittsburgh Press, 1962].

¹¹⁵ Прикладом одного з найгрунтовніших досліджень цього співвідношення є праця традиціоналіста Абу ль-'Аббаса Ахмада бін 'Абд аль-Халіма ібн Таймійї (1263-1328 рр.) «Усунення протиріччя між розумом і традицією» [Ібн Таймійя, Ахмад Абу аль-'Аббас. Дар'у т-таруд аль-'акль уа н-накль. – Ар-Рійад: Джамі'а Мухаммад бін Са'уд аль-Іслямійя, 1411/1991. – Т. 1-11].

¹¹⁶ В арабському перипатетизмі сутність цієї дихотомії висловлював вже аль-Кінді (801-873 рр.): «метою знань філософа є досягнення істини, тоді як метою його вчинків ('амаль) є відповідність цих вчинків істині» [Аль-Кінді, Абу Йусуф. Фальсафа аль-Ауваля // Тахкік Мухаммад 'Абд аль-Гаді Абу Ріда. – Аль-Кагіра: Дар аль-фікр аль-'азмі, 1369/1950. – Т.1. – С. 97].

¹¹⁷ Див., напр., його працю: [Mahdi, Muhsin. Alfarabi and the Foundation of Islamic Political Philosophy. Chicago: Chicago Univeristy Press, 2001].

¹¹⁸ Alfarabi the Political Writings: Selected Aphorisms and Other Texts / Tr. by Ch. E. Butterworth. – NY: Cornel Univeristy Press, 2001.

¹¹⁹ Parens, Joshua. An Islamic Philosophy of Virtuous Religions: introducing al-Farabi. – NY: State University of New York Press, 2006.

Корбіна¹²⁰, Массімо Кампаніні¹²¹. Достатньо ґрунтовно – можливо, навіть ґрунтовніше, ніж на Заході – погляди аль-Фарабі на релігію вивчені арабськими істориками філософії, серед яких варто відзначити Ібрагіма Мадкура¹²², 'Алі Бумельхама¹²³, Заїда Са'їда¹²⁴, Ібрагіма 'Атти¹²⁵, які наголошували на «конформізмі» (*тауфікійя*)¹²⁶ філософської думки «Другого вчителя». Варто відзначити, що більшість авторів – як західних так і східних – продовжують розглядати релігієзнавчі надбання аль-Фарабі в контексті співвідношення філософії та релігії або «розуму» і «традиції», досить часто ігноруючи ширший зміст проблеми, оминаючи релігію як *самобутній, цілісний та надзвичайно цінний феномен*, тобто позицію, яку займав сам «Другий вчитель».

Створивши першу в історії філософської думки мусульманського світу теорію ідеальної держави¹²⁷, аль-Фарабі вбачав у завданні мешканців цього суспільства (*мадіна* – «місто», відповідник грецького *поліс*) досягнення щастя, тоді як це «справжнє щастя» (*ас-са'ада фі ль-хакіка*) «неможливе в цьому житті, але є можливим у наступному житті, яке прийде після цього життя»¹²⁸. Саме по собі щастя – «мета, до якої прагне кожна людина»¹²⁹ – реалізується в особистому та колективному бутті через емотивно-діяльнісну та пізнавальну практику, зміст якої вираженій у трискладовій структурі – «моральних вчинках» (*аль-аф'аль аль-фаділя*), «належних станах душі» (*'ауварід ан-нафс 'аля ма йанбагі*) і «здатності до

¹²⁰ Corbin, Henry. *Histoire de la Philosophie Islamique*. – Paris: Gallimard, 1964.

¹²¹ Al-Farabi, Abu Nasr. *La citta virtuosa / Introduzione, traduzione e note a Massimo Campanini*. – Milano: Rizzoli, 1996.

¹²² Див., наприклад, вже цитовану вище статтю в англomовному двотомнику, присвяченому мусульманській філософії («A Muslim Philosophy»): [Madkour, Ibrahim. *Al-Farabi // A History of Muslim Philosophy*. – Wiesbaden: Otto Harrassowitz, 1963. – Vol. 1. – P. 450-469], а також фундаментальну працю «Ісламська філософія: метод та відповідність йому»: [Мадкур, Ібрагім. *Фі ль-фальсафа аль-іслямійя: мінгадж уа татбіка-гу*. – Аль-Кагіра: Дар аль-Ма'руф, [б. д.]. – Т.1-2.

¹²³ Редактор багатьох арабомовних видань та перевидань праць аль-Фарабі. Досить велику роль поглядам «Другого вчителя» на релігію Алі Бумельхам присвятив у своїй монографії «Арабська філософія: проблеми та вирішення»: [Бумельхам, 'Алі. *Аль-Фальсафа аль-'арабійя: мушкілят уа ль-хулуль* – Бейрут: Му'асаса 'Із ад-Дін, 1414/1994].

¹²⁴ Заїд, Са'їд. *Аль-Фарабі*. – Аль-Кагіра: Дар аль-Ма'руф, [б.м.].

¹²⁵ 'Атта, Ібрагім. *Аль-Інсан фі ль-фальсафа аль-іслямійя (намузадж аль-Фарабі)*. – Аль-Кагіра: Аль-Гійя аль-Місрійя аль-'амма лі ль-кітаб, 1993.

¹²⁶ Мадкур, Ібрагім. *Фі ль-фальсафа аль-іслямійя...* – Т. 2. – С. 154-160.

¹²⁷ Концептуально вона мала платонівський зміст, хоча в дійсності поєднала в собі цілий спектр автохтонних ісламських уявлень про політику та соціум.

¹²⁸ Аль-Фарабі, Абу Наср. *Іхса' аль-'Улум* – Бейрут: Дар уа Мактаба аль-Гіляль, 1996. – С. 79, 80.

¹²⁹ Аль-Фарабі, Абу Наср. *Рісала ат-танбіг 'аля сабіл ас-са'ада*. – 'Амман: Джамі'а ль-Урдунійя, 1987. – С. 178.

розрізнення» (*джауда ат-таміййз*) між істиною та хибою¹³⁰. Якщо остання характеристика індивіда спрямована на розвиток логічного мислення та побудови раціоналізованої картини світу, то дві перших особливості «досконалої людини» (*аль-інсан аль-каміль*)¹³¹ яскраво корелюють з відповідними релігійними уявленнями, що й зумовлює їхню важливість у «доброчесному місті». Осмислюючи релігію в контексті епістемологічної та праксеологічної проблематики, тобто намагаючись встановити її пізнавальну та практичну цінність, аль-Фарабі створює своєрідну класифікацію релігійних вчень («оманлива релігія», «нерозумна релігія», «доброчесна релігія»). Окрім того, він виокремлює в структурі самої релігії два функціональних компоненти, до яких належить *калям*, тобто апологетика, а також *фікг* – релігійне право, спрямоване на екзегетико-герменевтичне витлумачення текстів. Свої погляди на релігію «Другий вчитель» викладає у багатьох працях, проте найповнішим (хоча й найкоротшим) викладом цих ідей є *Кітаб аль-Мілля* – «Книга релігії». В цьому невеликому (25 ст. у виданні Мухсіна Магді¹³²) трактаті аль-Фарабі розглядає проблему встановлення дефініції феномену релігії, його історичний розвиток, зв'язок із політикою, змістовно-смісловне наповнення, пізнавальний та діяльнісний виміри. Текст «Книги релігії» відкриває значні перспективи не лише для реконструкції концептуальних особливостей арабомовного перипатетизму та інших напрямів філософії ісламського світу, а й для інтерпретацій сучасних феноменів мусульманського соціокультурного дискурсу, в якому релігія продовжує відігравати визначальну роль.

Україномовний переклад *Кітаб аль-Мілля* – перша праця аль-Фарабі, перекладена українською мовою з арабського оригіналу – виконана нами за виданням Мухсіна Магді [Аль-Фарабі, Абу Наср. *Кітаб аль-Мілля* / Тахкік Мухсін Магді. Таба' ас-санійя. – Бейрут: Дар аль-Машрік, 1991. – С. 41-66]. Окремі поняття та категорії, які аль-Фарабі застосовує в «Книзі релігії», автор презентованого перекладу обговорював з професором Мерілендського університету (Maryland, USA) Чарльзом Буттервортом, перу якого належить англomовний переклад цієї праці [NY: Cornell Univeristy Press, 2001].

¹³⁰ Там само. – С. 178-185.

¹³¹ На думку видатного арабського мислителя ХХ ст. 'Абд ар-Рахмана аль-Бадаві, ідея про досконалу людину (яка відповідала гностичним уявленням доби еллінізму про *τελειος ανθρωπος* – «Божественну людину») в культурно-релігійному дискурсі арабського середньовіччя грала роль смислової основи мусульманського гуманізму. Див.: [Аль-Бадаві, 'Абд ар-Рахман. *Аль-Інсанійя уа ль-вуджудійя фі ль-фікр аль-'арабі*. – Аль-Кувейт-Бейрут: Уакалля аль-Матбу'ат, Дар аль-Калям, 1403/1982. – С. 11-109].

¹³² *Кітаб аль-Мілля уа нусус ухра*. – Бейрут: Дар аль-Машрік, 1991.

КНИГА РЕЛІГІЇ

Ім'ям Бога Милостивого, Милосердного!

[1]. Релігія¹³³ – це погляди та дії, встановлені та визначені тими умовами, які заповів спільноті її перший керівник¹³⁴. Він прагнув за допомогою цього досягнути своєї мети щодо людей або ж встановити для них певні обмеження. Іноді в якості такої спільноти виступає плем'я, іноді – місто чи якийсь інше поселення, іноді – великий народ, а в інших випадках – багато народів. Якщо перший керівник є особою добродісною, то й

¹³³ Аль-Фарабі використовує для позначення феномену релігії термін *мілля*, який вживається ще в Корані (Коран, 2:130, 2:132, 2:200, 7:88, 89, 12:37, 14:13, 18:20 та ін.) і має два значення: конкретна релігійна течія («секта», син. *фірка*, *ніхля*) та релігійна громада (*'умма*) [Гиргас В. Арабско-русский словарь к Корану и хадисам. – М.: Диля, 2006. – С. 764]. Середньовічний арабський лексограф аль-Джурджані встановлював наступні відношення між *мілля* та іншими означеннями релігії (*дін* («закон»), *шарі'а* («припис»), *мазгаб* («вчення»)), прийнятими в арабській філософській, науковій та апологетичній думці: «*дін* та *мілля* в сутності однакові, але відрізняються між собою у виразі: *шарі'а* називають *дін*-ом внаслідок того, що *шарі'а*-ту підкоряються, а внаслідок того, що він об'єднує, його називають *мілля*; через те, що на *шарі'а* посилаються, його називають *мазгаб*-ом. Говорять, що відмінність між *дін*, *мілля* та *мазгаб* полягає ось у чому: *дін* відноситься до Всевишнього Бога, *мілля* відноситься до *посланця* Божого, а *мазгаб* відноситься до релігійного вченого, який виносить індивідуальне судження (*муджтагід*)» [Аль-Джурджані, 'Алі бін Мухаммад. Кітаб ат-Та'ріфат. – Бейрут: Мактаба Лубнан, 1985. – С. 111]. Аль-Фарабі встановлює приблизну синонімію між поняттями *мілля* та *дін* (див. далі). Конкретну релігію він позначає словосполученням *мілля ма* [Alfarabi's Philosophy of Plato and Aristotle. Translated, with an introduction by Muhsin Mahdi. – NY: Free Press of Glencoe, 1962. – P. 137].

¹³⁴ У філософії аль-Фарабі поняття «перший керівник» (*ар-раіс аль-авваль*) слугує для позначення персони, встановлені якою закони визначають соціальний, політичний та релігійний устрій суспільства («міста»). «Другий вчитель», перебуваючи під впливом Платона та ісламської релігійної традиції, розглядав історію в межах лінійного персоналістичного підходу, де найважливішу роль грали постаті законодавців, які в ідеальному варіанті одночасно є «релігійними провідниками (*імама*-ми), філософами та пророками» [Аль-Фарабі, Абу Наср. Кітаб Тахсіль ас-Са'да. – Бейрут: Дар уа Мактаба аль-Гіляль, 1995. – С. 92-93]. Ібн Рушд аргументував цей зв'язок означень наступним чином: «Ці слова – я маю на увазі «філософа», «царя» та «засновника релігійних законів» – мають схожі значення. Так само й *імам*, адже *імам* в арабській мові – це той, з кого беруть приклад у вчинках. А той, з кого беруть приклад у вчинках, є філософом, тобто, можна сказати, імамом в загальному сенсі» [Ібн Рушд, Абуль-Уалід. Ад-дарурі фі с-сійаса // Накля-гу 'ан аль-'ібрійя іля ль-'арабійя Ахмад Шахлян. – Бейрут: Марказ дарасат аль-уахда аль-'арабійя, 1998. – С. 136].

керівництво його є справді добродієним. І якщо він лише прагне – через встановлене самим собою – досягнути, як для себе, так і для тих, хто знаходиться під його керівництвом кінцевого щастя, яке і є справжнім щастям, то така релігія є релігією добродієною (*аль-мілля аль-фіділя*). Але якщо ж його керівництво є нерозумним, то він лише прагне, через встановлене самим собою, досягнути блага, яке походить або із невідгласства, або із благ природних. Такими, наприклад, є здоров'я, мир, багатство, задоволення, шана, велич або перемога. Він радіє цьому благу і робить щасливими усіх інших, перетворюючи тих, хто знаходиться під його керівництвом, на засіб для досягнення власної мети та цілі. І якщо він прагне через це зробити благо їм самим, а не собі, або досягнути блага як для себе, так і для інших, то він є одним із найдобродієніших невідгласів.

Якщо ж його керівництво є оманливим, але він сам вважає свою душу добродієною та мудрою, і у це вірять ті, хто знаходиться під його керівництвом, не будучи самі такими – то і він, і ці останні прагнуть досягнути тієї речі, яку вони вважають кінцевим щастям, але яка не є ним насправді. Через це його керівництво є керівництвом оманливим, адже ні він, ні ті, хто знаходиться під його керівництвом, не відчують омани. Вони впевнені в цьому керівнику та вважають, що він є добродієним і мудрим. Щодо прагнень цієї людини, які виражені у встановлених ним обов'язках, то ззовні – як він, так і його підлеглі – бажають досягнути кінцевого щастя, хоча всередині вони досягають лише тих благ, які походять із невідгласства. Щодо ж добродієного першого керівника, то його службою є владарювання, поєднане із одкровенням, яке дарував йому сам Бог. Він встановлює дії та погляди, які містяться у добродієній релігії, відповідно до даного йому одкровення. Це стає можливим завдяки одній із двох ситуацій або обох одразу: відповідно до першої, усе, що слід встановити, дається йому в одкровенні, а в другому випадку він може встановити все це через силу, яку отримує через одкровення. Бог дає йому одкровення доти, доки не розкриє в цій людині ті передумови, через які й визначаються добродієні погляди та дії. Можливо також, що частина їх дається у першому випадку, а частина – в другому. Нами вже пояснено в теоретичному знанні те, яким чином дається людині одкровення від Бога, і як досягається людиною сила для отримання цього одкровення.

[2]. Погляди, які містяться у добродієній релігії, є поглядами як на справи теоретичні, так і на справи, пов'язані з волею. Щодо справ теоретичних, то це те, як описується Всевишній Бог, як описані духовні істоти, яким є їхній лад та які місця вони займають у Всевишнього Бога й те, що робить кожен із них. Потім мова йде про існування світу, про те, як він описується, його частини та розташування його частин; про те, як виникло перше тіло, і що саме перше тіло є основою всіх інших тіл, які з'являються та зникають. Далі йдуть погляди на виникнення інших тіл, які походять від тіл-основ, а також те, як пов'язані одна із одною речі, які вміщує в себе світ, яким є їхній лад; усе, що може там існувати є справедливістю, і немає там

несправедливості. Сюди ж відносяться погляди на те, як кожна [річ] відноситься до Всевишнього Бога та до духовних істот. Потім мова йде про існування людини й появу її душі, а також про розум, його розташування у світі та місце перед Богом і духовними істотами. Далі описується пророча місія – такою, якою вона є, а також одкровення – яке воно та як відбувається. Потім описується смерть та наступне життя, щастя, яке матимуть добродішні та праведні, а також нещастя, в якому опиняться мерзотники та грішники. В [релігійних поглядах] присутнє й усе те, як описуються пророки, добродішні царі, праведні керівники та провідники, які йдуть прямим шляхом та слідуєть істині; ті, які на вернулися в часи перших віруючих; розповіді про те, хто приймав участь у цьому й те, якими праведними діяннями вирізнявся кожен із них, і що отримали душі їхні в наступному житті та душі тих, хто йшов за ними серед мешканців міст та народів; і хто був впевнений у цих людях. Також [описується тут] і те, чим вирізняються царі-мерзотники, грішні керівники, правителі-невігласи та провідники омани, які жили в часи перших віруючих. Мова йде тут і про тих, хто допомагав їм у цьому та якими злими діяннями вирізнявся кожен із них, і те, що отримали душі їхні в наступному житті та душі тих, хто йшов за ними серед мешканців міст та народів; і хто був впевнений у цих людях. Також сюди належать розповіді про тих добродішних царів, праведників та провідників істини, які живуть у нинішній час, разом із згадкою про те, хто, будучи спільним із ними, жив ще раніше за них та якими добрими діяннями вирізнялися усі ці люди. Крім того, сюди належить розповідь про грішних керівників, провідників омани та невігласів, які живуть нині, і розповіді про те, хто, будучи спільним із ними, жив ще раніше за них та якими злими діяннями вирізнявся, а також те, де опинилися душі їхні в наступному житті. Необхідно, щоб атрибути, за допомогою яких описуються речі та які входять до релігійних поглядів, уявлялися всіма жителями міста – і царями, і керівниками, і слугами, відповідно до їхнього ладу, взаємозв'язків та покірності одних перед іншими. Усе, що встановлено обов'язком людей, повинно в описах належати до цих уявлень (*маталят*), з яких усі вони будуть брати приклад – як в ієрархічному устрої так і в своїх діях. Ось такими є погляди, які присутні в релігії¹³⁵.

[3]. Щодо дій, то першими із них є дії та слова, якими звеличується та прославляється Бог; слова, якими звеличують духовних істот та ангелів; слова, якими звеличують пророків, добродішних царів, праведних вождів та провідників прямого шляху, які жили раніше. Потім йдуть [дії та слова], якими принижують царів-мерзотників, грішних вождів, провідників омани, які жили раніше, і які заслуговують ганьби через свої вчинки. Далі йдуть [дії та слова], які звеличують сучасних добродішних царів, праведних вождів та провідників прямого шляху, а також ті, які принижують протилежних їм.

¹³⁵ Аль-Фарабі підкреслює важливість релігії у формуванні політичної системи «доброчесного міста». Варто відзначити, що вищевказані тези свідчать не про використання релігії в політичних цілях, а про вихідну єдність цих явищ в соціокультурному бутті мусульманського світу.

Після цього встановлюються в якості обов'язку всі дії, завдяки яким стає можливим взаємоспівробітництво між жителями міст, тобто те, як людина має діяти сама, або ж те, як вона повинна взаємодіяти з іншою. Знання про справедливість в певних справах є також однією із цих дій. Оце й є сукупністю того, що практикується у добродесній релігії.

[4]. «Релігія» (*мілля*) та «віровчення» (*дін*) близькі до того, щоб бути синонімічними поняттями. Такими ж є «закон» (*шарі'а*) і «традиція» (*сунна*)¹³⁶. Справді, ці два [поняття] вказують та означають у більшості людей дії, які встановлені на вимогу частини релігії. Можна також назвати встановлені погляди «законом»; в такому разі «закон», «релігія» та «віровчення» стають синонімічними поняттями. Релігія ж складається із двох частин: із визначення певних поглядів, а також із встановлення дій в якості обов'язкових. Перший рід із визначених у релігії поглядів буває двох видів: або поглядом, який демонструється через часткове поняття, яке зазвичай вказує на свою сутність, або поглядом, який демонструється через поняття схоже, уподібнене йому. Тому погляди, визначені у добродесній релігії, можуть бути або істиною, або подобою істини. Істиною може бути те, в чому впевнена людина – або сама по собі, тобто за допомогою першого знання, або ж за допомогою доказу. Отож, кожна релігія, у якій не існує поглядів першого виду, які мали би використовуватися для досягнення людиною впевненості – за допомогою сутності таких поглядів чи доказу, а також релігія, яка не містить схожих на істину речей, які дозволяли би досягнути впевненості якимось із цих шляхів – є релігією оманливою.

[5]. Добродесна релігія схожа на філософію. Філософія може бути або теоретичною, або практичною. Теоретична філософія є мисленневою (*фікрійя*). Людина може знати її, але вона не може діяти згідно з нею, тоді як практична філософія є такою, яку людина може і знати, і діяти у відповідності з нею. Такою ж є і релігія. Практична сторона релігії має свої загальності¹³⁷ у практичній філософії, а те, що у релігії є практичним, міститься у цих загальностях, визначених чітко закріпленими умовами. Закріплене певними умовами є частковістю того абсолютного, яке не має умов. Прикладом є наше висловлювання: «Людина пише», і воно є більш частковим, ніж наше висловлювання «людина». Тож всі добродесні релігійні закони опиняються в полі зору загальностей практичної філософії. Теоретичні погляди, присутні в релігії, мають свої аргументи в теоретичній філософії, але вони приймаються у релігії без доказів. Отож, обидві частини, із яких складається релігія, опиняються в полі зору філософії, адже річ, про яку кажуть: «це – частина знання», або «це опиняється в полі зору знання» може бути двох видів: або докази того, що прийняте там без доказів, містяться у цьому знанні, або знання, яке міститиме у собі загальності, буде тим знанням, яке надає причини для частковостей, що опиняються в його

¹³⁶ Див. прим. 23.

¹³⁷ Загальності (*куліййат*) – універсальні знання, які описують певні явища в цілому, не викоремлюючи специфічних характеристик.

полі зору. Практична частка філософії є тією часткою, яка надає причини для умов, які й встановлюють дії, тобто обумовлені речі та переслідувані цілі, що досягатимуться через ці умови. Якщо знання про річ є знанням аподиктичним¹³⁸, то ця частка філософії надає доказ для встановлених дій, які містяться у добродесній релігії. І якщо теоретична частка філософії надає докази для теоретичної частки релігії, то саме філософія надає доказ того, що міститься у добродесній релігії. Тому навіть царське правління, яке входить у добродесну релігію, опиняється в полі зору філософії.

[6]. І якщо діалектика надає потужну здогадку (*аз-занн аль-кауві*), яка міститься у переконливих (*йакін*) аргументах чи принаймні в більшості з них, то риторика зазвичай вдовольняється тим, що не наводить доказів та не досліджує того, що вивчає діалектика. Але добродесна релігія призначена не лише для філософів чи тих, чий рівень розуміння досягає того, що проголошується за допомогою філософії. Насправді більшість тих, хто навчений поглядам релігії, знайомий з ними та практикує встановлені нею дії, не належить до такого рівня. Це або від природи, або через те, що така [людина] не має змоги досягнути того рівня (*машгуль 'ан-гу*). Але такі люди розуміють загальноприйняті та загальновідомі судження. Отож, діалектика та риторика стають невичерпним багатством на шляху доведення правильності поглядів релігії для більшості народу, а також їхньої підтримки та захисту [цих поглядів].

[7]. Перший керівник не був зобов'язаний встановлювати в якості обов'язкових усі дії чи цілком викладати їх, а тому він і встановив лише більшість із них. В тій частині, яку він встановив, йому не слід було цілком викладати всі можливі умови-випадки. Але стає можливим той факт, що на його шляху більшість дій справді лишилася встановленою, тоді як інші не стали обов'язковими з наступних причин: або смерть спіткала [першого керівника] раніше, ніж він зумів встановити всі погляди, або йому заважали такі природні заняття, як війни чи щось подібне. Можливо також, що він не встановлював у якості обов'язкових жодних дій, окрім як у конкретних випадках, свідком яких він був сам чи про які його запитували. Саме тоді він встановлював, зобов'язував та робив законом те, як слід було діяти в певній ситуації. Але ж не кожна ситуація траплялася в його час чи в його країні. Отож, залишається багато речей, які можуть трапитися в інший час або в іншій країні та які потребують встановленої й визначеної дії у певних випадках. Тому він взагалі нічого не встановив для таких випадків, та й

¹³⁸ Аподиктичне знання (*'ільм аль-йакін* («достовірне знання»), *'ільм аль-бургані* («доведене знання»)) – найвищий рівень знання, відповідно до класифікації, прийнятої арабськими перипатетиками (*фалясіфа*). На думку аль-Фарабі, релігія епістемологічно слабша за філософію, хоча їхня праксеологічна цінність однакова. Характеризуючи релігійну апологетику (позначену терміном *калям*), «Другий вчитель» пише, що «мистецтво каляму сприймає образи та уявлення [істини], розглядаючи їх як саму достеменну істину (*хакк аль-йакін*)» [Аль-Фарабі, Абу Наср. Кітаб аль-Хуруф – Бейрут: Дар аль-Машрік, 1990. – С. 131].

навіть не відніс все це до того, про що він вважав чи знав, що це – принципові дії. З них можна вже комусь іншому вивести щось довготривале та встановити те, як і скільки разів слід робити певну дію, тобто залишити це довготривале відомим – таким, із якого ще хтось інший виведе певну [дію або вчинок]. Цим іншим буде той, хто переслідуватиме його мету та наслідуватиме його приклад, або бачитиме початок того, як встановити та визначити дії, величніші силою, корисніші, значніші та вигідніші в тому, щоб вони вчинялися спільноту, яка буде впорядковувати за їхньою допомогою свої справи. [Перший керівник] встановлює в цьому щось одне й залишає його довготривалим – або для тих часів, коли його самого вже не буде, або для когось іншого, хто щось виведе із цього; виведе ще за часів [першого керівника] чи вже після нього, якщо наслідуватиме його приклад.

[8]. І коли наступник [керівника] після його смерті є схожим на нього в усіх своїх умовах, то цей наступник визначає те, що не визначив перший і, навіть більше, він змінює багато того, що встановив перший. Окрім того, він встановлює інші приписи, якщо знає, що вони кращі (*аслях*) для його часу, а не тому, що перший помилився. Перший же визначав те, що було краще для його часу, і визначав це як «краще» ще й для наступних часів. Та якби перший був на місці цього іншого, то він також неодмінно змінив би це. Так само є намісником другого третій, рівний йому в усіх умовах, а третього – четвертий. Наступний повинен встановити обов'язковим те, що він знайшов ще не встановленим, а також повинен змінити те, що встановили ще раніше нього, бо якби його попередники залишилися, то й самі змінили би те, що змінив він.

[9]. А коли мине час одного із цих праведних провідників, які насправді є царями, і не наслідує їх ніхто з подібними умовами, то в усьому, що діється в містах, які знаходяться під керівництвом, слід брати приклад із тих перших провідників у встановленні чого-небудь як обов'язкового. Не слід відрізнятись від них і не змінювати нічого, але триматись того, що ще раніше було встановлено таким, яким воно є. Слід також вивчати все, що потребує припису із висловленого раніше. Тож виведення чогось із речей, про встановлення яких говорив перший [керівник], примушує в той самий час до мистецтва *фікгу*¹³⁹. Це мистецтво полягає в тому, що людина виводить правильний припис відносно якоїсь речі, про яку не висловлювався засновник закону в його означеннях (*тахдід*) речей, вказаних ним у своїх приписах. Правильність цього аргументується метою засновника закону (*ваді аш-шарі'а*) щодо релігії народу, для якого встановлений цей [релігійний закон]. Але така правильність – так само, як і вірність переконань цієї добродісної релігії – не буде кращою від моральних чеснот, які є чеснотами цієї релігії. Отож, той, хто має відношення до вказаних дій, виступає в якості *факіга*.

¹³⁹ *Фікг* в даному контексті має значення нормативно-правової системи, позначаючи релігійне право.

[10]. І якщо встановлення чогось в якості обов'язку матиме відношення до поглядів та дій, то необхідно, щоб мистецтво *фікгу* мало дві частини: частину, яка займається поглядами та частину, яка займається діями. *Факіг*, який займається саме діями, потребує того, щоб вже минулося знання усього, про що висловлювався засновник закону в своїх приписах щодо дій. Це висловлювання (*масріх*) може бути виражене в слові або в дії, тобто в тому, як діяв сам засновник закону. Отож, його дія займає місце його слів по відношенню до якоїсь речі, тобто означає, що необхідно зробити конкретно те й те. *Факіг* повинен бути обізнаним із релігійними законами, які приписані першим [керівником] в залежності від часу, і які самим *факігом* будуть замінені іншими та будуть перетворені на довготривалі задля того, щоб вже в його час брали приклад із останнього, а не з першого [закону]. Йому слід також знати мову, якою розмовляв перший керівник, а також звички людей тих часів у використанні їхньої мови, тобто того, що вони використовували в позначенні речей у переносному сенсі, який у дійсності слугує позначенням чогось іншого. Під річчю, яку позначають у переносному сенсі, мається на увазі означення речі зовсім іншої, в той час як під самим словом (*лафз*) також мається на увазі інша річ, або вважається, що це вона і є. Отож, він, [*факіг*], повинен мати таку якість, як швидке розуміння значення, яке мається на увазі під омонімічним (*муштарік*) означенням предмету, відносно якого використане те чи інше поняття. Те ж саме відбувається і тоді, коли омонімія торкається висловлювання як такого. Також він повинен мати таку ж якість – швидкість розуміння – в тому, що використовується у загальному значенні ('*аля ль- 'ітляк*), тоді як мета автора насправді конкретніша за це значення; а також у тому, що використовується в буквальному значенні щодо чогось конкретного (*тахсіс*), тоді як мета автора загальніша за нього; а також у тому, що використовується щодо чогось конкретного, загального чи абсолютного, тоді як метою автора є те, на що вказує буквально значення. І слід йому мати знання про загальновідомі справи й ті, які відносяться до звички. [*Факігу*] слід мати здатність до аргументації через наведення прикладів, здатність до пояснення речей, здатність на перетворення речі необов'язкової в обов'язкову – а це можливо через якість вродженої природи чи практичні навички (*бі-д-дарба ас-сана'ійя*). Крім того, така особа повинна мати ще й здатність до ознайомлення зі словами (*алфаз*) засновника закону в усьому, що той встановив через мову, а також до ознайомлення з діями, які [перший керівник] встановив через свої власні дії, хоча й не говорив про це. Це стає можливим через свідчення очевидців та слухачів [першого керівника] – а ними були в той час його сподвижники, або через відомості від нього – а такі відомості можуть бути або загальновідомими, або маловідомими (*макна'*), і кожна із них може бути або записаною, або не записаною¹⁴⁰.

¹⁴⁰ Мова йде про сакральну традицію, яка в «релігіях одкровення» супроводжує священні тексти. В ісламі роль цієї традиції грає *Сунна* – сукупність переказів (*ахадіс*) про слова та вчинки Пророка Мухаммада.

Факіг, який займається поглядами, визначеними у релігії, повинен також знати те, що знає *факіг*, який займається діями. Щодо *фікгу* в практичних справах релігії, то те, що він вивчає, іноді є частковостями загальностей, які містяться у «науці про місто»¹⁴¹, а іноді є частиною із частин «науки про місто», опиняючись в полі зору практичної філософії. Щодо ж *фікгу* в пізнавальних справах (*ашіа' аль-'ільмійя*) релігії, то те, чим він займається, має відношення або до частковостей загальностей, які містяться у теоретичній філософії, або до образів (*маталят*) речей, які знаходяться в полі зору теоретичної філософії, і це може бути частина теоретичної філософії, тоді як теоретичне знання виступає в якості першооснови.

[11]. «Наука про місто» досліджує, в першу чергу, щастя, і вона знає, що щастя буває двох видів: щастя, яке вважають щастям, тоді як воно таким не є, а також щастя, яке й насправді є щастям. До останнього прагнуть заради нього самого (*лі заті-га*), і ніколи не прагнуть задля досягнення через нього чогось іншого, а тому й усі інші речі шукаються лише для того, щоб через них досягнути щастя. Отож, коли воно досягається, припиняється будь-який пошук. Це неможливо в цьому житті, але можливе в житті наступному, яке прийде після життя цього. Саме тому це щастя називається «кінцевим» (*ас-са'ада аль-касва*). А щодо того щастя, яке вважають щастям, хоча воно насправді таким не є, то це – багатство, насолода, пошана й те, що прославляється людиною, або щось інше, що шукається та досягається у цьому житті; те, що народ (*джумгур*) називає «благами».

[12]. Потім [«наука про місто»] досліджує дії, приклади життєвого шляху, поведінку (*аль-ахляк*), характер та вольові навички доти, доки не розгляне їх цілком.

[13]. Нею пояснюється, що усе ці якості не можуть одночасно існувати в одній людині, і всі вони не можуть використовуватися однією людиною. Можливо лише, щоб у дійсності все це використовувалося й виявлялося, поширюючись на усіх людей. Пояснюється, що все вищезгадане, коли воно поширюється на всіх, не дозволяє комусь користуватися ним без допомоги іншого, який також має право на щось із цього. Також неможливо, щоб він мав щось із цього без допомоги третього, який також щось із цього має. Разом із цим можливо, щоб не існував серед них хтось, хто не може виконати своєї дії без допомоги спільноти, тобто кожний обов'язково виконує певний вид дії. Наприклад, комусь перепадає зайняття землеробством, але він не може виконувати своєї дії, якщо не допомагатиме йому тесля, який готуватиме деревину для плугу, гостритиме леза та лаштуватиме зброю для пари волів. [«Наука про місто»] пояснює, що дії та вольові навички не можуть бути досягнуті як мета без їхнього поширення у великій спільноті – одна заради одної у спільноті, або одна заради іншої у групі із спільноти – поки не існуватиме взаємодопомога (*та'аун*) серед груп спільноти в діях та

¹⁴¹ *'Ільм аль-мадані* – у поглядах аль-Фарабі пов'язана з практичною філософією наука, яка виконує роль вчення про політику та її етико-світоглядний зміст.

навичках, які існують задля досягнення мети усією спільнотою. Це схоже на взаємопідтримку органів людини через силу, яка існує для досягнення мети усього тіла. Тому й необхідно, щоб спільнота утворювалася сусідами по житлу, а усі категорії сусідніх спільнот були наче в єдиному житлі. Такою спільнота міська, спільнота народна і так далі¹⁴².

[14]. Розрізняються [«наукою про місто»] й приклади життєвих шляхів, поведінка та навички, які практикуються у містах або народах, де люди досягають благ у земному житті та кінцевого щастя в житті наступному. Ця наука розмежовує щастя й те, що ним не є. Дії, приклади життєвих шляхів, поведінка, характер та вольові навички, через які досягається кінцеве щастя, мають у собі одну й ту ж саму чесноту, одні й ті ж самі блага, і вони справді є прекрасними. Щодо ж дій та навичок, про які думають, що вони є чеснотами та благами або взагалі чимось прекрасним, то вони такими не є. Насправді вони є злом.

[14 А]. Пояснюється також, що розподілене у місті, містах, народі чи народах, використовується спільно. Ці дії та навички у місті або в народі стають можливими лише через керівництво, яке доклататиме зусиль у їхньому збереженні, поки саме це керівництво не зникне або не мине. Керівництво, через яке стають можливими ці життєві шляхи та навички та яке зберігає їх, не може бути чимось іншим, ніж службою-правлінням (*мігна*), мистецтвом, звичкою та здатністю, від яких і походять дії, через які вона береже їх. Цією службою є царювання (*мульк*), саме царське правління (*мігна аль-малікійя*) або й щось інше, що людина побажає означити словом «царювання». Політика є діяльністю (*фі'ль*) цієї служби. Вона практикує дії, через які стають можливими ці життєві шляхи та навички у місті й народі, а також їхнє збереження. Ця служба складається спочатку зі знання (*ма'ріфа*) усіх дій, які можливо здійснити, а вже потім із їхньої охорони. Керівництво, через яке в місті чи народі можливі життєві шляхи та навички, завдяки яким досягається кінцеве щастя, а також яке охороняє їх, є керівництвом доброчесним. Тому й служба, через яку стає можливим таке керівництво, є доброчесним царським правлінням. Політика, яка ґрунтується на такій службі, є доброчесною політикою. Місто чи народ, керований цією політикою, є доброчесним містом та доброчесним народом. І людина, яка є частиною цього доброчесного міста чи народу, також є людиною доброчесною. Керівництво, царське правління та політика, метою якої не є досягнення кінцевого щастя, тобто справжнього щастя, але метою якої є отримання благ, якими характеризується це земне життя – і те, що народ вважає благами – не є доброчесними. Отож, таке керівництво називається нерозумним (*джагілійя*), і воно також називається нерозумною політикою та нерозумною службою, але не називається царюванням, бо царюванням у давніх називалася доброчесне царське правління. Отож, місто чи народ, який керується тим, в чому можливе нерозумне керівництво у діях та навичках,

¹⁴² Аль-Фарабі вважається одним із перших представників середньовічної арабської філософії, який висунув та обґрунтував теорію суспільного договору.

називається містом або народом нерозумним. І людина, яка є частиною цього міста, також називається людиною нерозумною. Ці керівництва, міста та народи поділяються на багато видів (*аксаман*). Кожен із них має назву, відповідну меті, яка переслідується та міститься в уявних благах (*аль-хайрат аль-мазнуна*): або це задоволення, або пошана, або багатство, або щось інше. Можливо, втім, що хтось, будучи частиною добродесного міста, за своєю волею або проти неї живе у місті нерозумному. Ця людина буде чужинцем (*гаріб*) у цьому місці так само, як це відбувалося би серед тварин, тобто якби на них перетворилися люди та й раптом була серед них тварина іншого роду. Таким самим буде стан частини нерозумного міста, якщо вона житиме у місті добродесному – вона буде схожа на тварин, вожаком яких є тварина кращого роду. Через це слід добродесним людям, які вимушені жити у нерозумних містах через відсутність міста добродесного, негайно переселитися¹⁴³ у добродесне місто, як тільки воно з'явиться.

[14 Б]. Добродесне керівництво поділяється на два види: керівництво первинне та керівництво вторинне по відношенню до першого. Перше керівництво є таким, через яке у місті чи народі стають можливими добродесні життєві шляхи чи навички, яких раніше в них не було. Ці люди повернулися від нерозумних життєвих шляхів до життєвих шляхів добродесних. Той, на кому тримається це керівництво, і є першим керівником. Керівництво, яке слідує за першим, є таким керівництвом, у якому щодо дій слідують прикладу першого керівництва. Відповідальний за таке керівництво називається керівником-традиціоналістом, а керівник-традиціоналіст та його керівництво є таким, яке ґрунтується на традиції (*суннійя*). Добродесне царське правління складається із пізнання усіх дій, через які стають можливими добродесні життєві шляхи та навички у містах і народах, а також із їхньої охорони, захисту та збереження від того, щоб туди не проникло жодної нерозумної речі. Усе це – хвороби, які протистоять добродесним містам, подібно до того, для убезпечення від чого існує медична служба. Вона складається із пізнання усіх дій, через які людина може стати здоровою, а також їхньої охорони, захисту та збереження від тих хвороб, які протистоять їй.

[14 В]. Якщо мова йде про лікаря, то зрозуміло, що йому слід знати, що протилежність вимагає того, щоб протистояла їй протилежність, і слід знати, що теплу протистоїть холод, а жовтій лихоманці протистоїть настій ячменю або тамаринду. Із цих трьох дещо загальніше за інше. Загальніше те, що протилежності вимагають того, щоб їм протистояли також протилежності, а конкретніше те, що жовта лихоманка вимагає того, щоб протистояла їй протилежність. Наші слова: «Теплу протистоїть холод» є посередніми між загальним та частковим. Але лікар, коли він лікує, то лікує лише тіла особистостей та індивідів, подібно до тіла Зайда й тіла 'Амра. Він не

¹⁴³ Букв.: «здійснити переселення» (*гіджра*). Цей пасаж зберігає свій релігійний сенс, адже може бути витлумачений через історію раннього ісламу, зокрема через *гіджру* Мухаммада та його послідовників (із Мекки до Медини в 622 році).

вдовольняється у лікуванні жовтої лихоманки лише своїм знанням про те, що протилежності протистоїть протилежність або тим, що жовта лихоманка вимагає того, щоб їй протистояв настій ячменю, навіть не зважаючи на те, що знання про лихоманку Зайда є частковішими за ті речі, які він знає у своєму мистецтві. Він вивчає те, як необхідно зупинити цю лихоманку – чи вона потребує того, щоб протистояли їй за допомогою настоянки ячменю, рахуючись із великою кількістю холоду та вологості в тілі хворого, або настоянці ячменю із вірною сумішшю, яка б не лишала виділень; вивчає ще й інші, схожі речі. Слід також пити настоянку ячменю й не вдовольнятися лише абсолютним знанням, не знаючи в той самий час, скільки треба пити, як пити, яким повинен бути настій – густим чи рідким, в які часи дня та в якому стані пити його Зайду, який захворів на лихоманку, як приписати це у кількості, якості та часі. Неможливо приписати це, не бачивши хворого, адже приписувати це все треба в залежності від стану, в якому перебуває хворий Зайд. Тому й зрозуміло, що рецепт (*такдір*) не може бути просто віднайдений у книгах із медицини, які вивчають та якими задовольняються, і не може бути приписів, які ґрунтуються на загальних та універсальних речах, які й містяться у книгах із медицини. [Рецепт] можливий лише за допомогою іншої здатності, яка виникає внаслідок безперервних занять медициною над тілами конкретних осіб та через тривале спостереження за станами хворого, тобто через досвід (*таджріба*), який досягається через тривалий період часу завдяки практиці лікувальних дій та занять із конкретними особами. Лікар стає досконалим лише тоді, коли у своїй службі досягає справ, які ґрунтуються на двох силах. Першою із них є здатність до пізнання загальностей, які є частинами його мистецтва в загальному сенсі та їх виконання доти, доки якась річ не буде виключенням. Другою є сила, яка з'являється від тривалої практики його мистецтва під час [лікування] конкретних осіб.

[14 Д]. Таким же є стан першого царського правління. Спочатку воно займається загальними справами. Воно не вдовольняється лише тим, щоб цілком зайнятися пізнанням загальних справ та своєю здатністю до цього, а має ще одну силу, яка походить від тривалого досвіду та спостережень, визначаючи через неї дії в їхній якості, кількості, часі та інших [речах], на підставі яких встановлюють певні речі. [Керівник] встановлює відносно цього певні умови – або відповідно до міста, народу чи індивіда, або відповідно до стану (*халь*), який виникає, або на підставі випадкового явища (*'арід*) у певний час – якщо дії царського правління є лише частковими. Я маю на увазі *це* місто чи *те* місто, або *цей* народ чи *той* народ, або *цю* людину чи *ту* людину. Силу, через яку людина стає спроможною на виведення умов, через які й визначаються дії відповідно до того, що спостерігається у громаді, місті, групі чи індивіді, або відповідно до випадкового явища в місті чи в народі, або й у індивіді, давні називали «розумністю» (*та'ккуль*). Ця сила не досягається шляхом пізнання

загальностей мистецтва та їхнього повного осягнення, але досягається шляхом досвіду в конкретних випадках (*аишас*).

[15]. «Наука про місто» є частиною філософії та містить у собі те, що досліджується нею із вчинків, прикладів життєвих шляхів, вольових навичок та інших загальностей. Всьому цьому дається опис (*расм*). Вона також пояснює описи визначень цих загальностей у частковостях, тобто те, якою є річ, яка це річ та скільки її треба, щоб встановити її як обов'язкову. В дійсності ж вона залишається невизначеною, адже актуальне визначення для потенції іншої [речі] не є філософією. Можливо також, що стани та випадки, завдяки яким і стає можливим встановлення чогось в якості обов'язкового, не матимуть кінця та не зможуть бути якимось чином визначені. Тому це знання поділяється на дві частини: частину, яка займається пізнанням щастя й того, чим є щастя насправді, а також того, про що думають, що воно – щастя. Тут [«наука про місто»] займається рахуванням (*іхса'*) дій, прикладів життєвих шляхів, поведінки, людських якостей (*иийам*) та загальних вольових навичок, існування яких має місце серед міст та народів. Вона також відрізняє добродесних від недобродесних. Друга частина займається пізнанням дій, через які стають можливими добродесні дії та навички, поширені серед жителів міст. Також вона займається охороною цих справ настільки, наскільки це є можливим.

[16]. Потім [«наука про місто»] рахує види недобродесних царських правлінь та (керівництв)¹⁴⁴ – якими вони є, а також надає описові визначення тих дій, які вчиняються кожним представником цих царських правлінь на шляху досягнення своєї мети серед жителів міст, які знаходяться під їхнім керівництвом. Вона пояснює, що ці недобродесні дії, приклади життєвих шляхів та навички є хворобами добродесних міст. Їхні життєві шляхи та політика (*сійясат*) є хворобами добродесної царського правління. Так само й дії, життєві шляхи та навички недобродесних міст є хворобами міст добродесних.

[17]. [«Наука про місто»] не¹⁴⁵ враховує причин та аспектів (*джігат*), з точки зору яких в більшості випадків не вірилося, що добродесні керівництва та життєві шляхи праведних міст перетворюються на недобродесні життєві шляхи та навички; вона не враховує і того, як вони перейшли до недобродесних. Вона рахує та пізнає дії, через які стримуються (*музіббат*) міста та добродесна політика, поки вони не зіпсуються та не перейдуть до недобродесних, а також речі, через які, в разі таких змін та хвороб, можна повернути здоров'я.

[18]. Потім [«наука про місто»] пояснює те, що перше добродесне царське правління не може втілити в дійсність свої дії, окрім як через пізнання загальностей цього мистецтва, сполучаючи з ним теоретичну філософію та відносячи до неї «розумність» (*та'аккуль*). Ця «розумність» є

¹⁴⁴ Так в Лейденському рукописі; Мухсін Магді пропонує варіант: «Невігласні керівництва».

¹⁴⁵ Корекура – згідно з інтерполяцією Мухсіна Магді.

силою, яка досягається через досвід, що ґрунтується на тривалих та безперервних заняттях певним мистецтвом в містах та народах. Це і є здатність до якісного виведення умов, через які встановлюють в якості обов'язкових дії, життєві шляхи та навички – у всіх разом або в якомусь конкретному місті чи в народі; або за рахунок невеликого періоду, або за рахунок тривалого періоду, які є обмеженими, або в якийсь інший час. Їхнє встановлення в якості обов'язкових також відбувається за рахунок стану, який виникає, або випадку (*apid*)¹⁴⁶ – у місті, народі чи всюди в спільноті. Саме з цього й складається перше доброчесне царське правління. Щодо ж [правління], яке йде за ним та чиє керівництво ґрунтується на традиції (*суннійя*), то за своєю природою воно не потребує філософії. Пояснюється також, що найкращі та найдоброчесніші люди серед [населення] доброчесних міст та серед доброчесних народів мають бути його царями та керівниками, і необхідно, щоб вони у різні часи зверталися до умов першого керівника. [«Наука про місто»] дає змогу дізнатися про те, як необхідно діяти, щоб їхніми царями стали доброчесні особи, а також про те, які умови необхідно відшукати серед царських дітей міста, щоб віднайти в якомусь із них можливість сподіватися на те, щоб він став царем, схожим на першого керівника. Разом із цим пояснюється те, як необхідно доглядати за ним, ростити його та виховувати, щоб він став справжнім царем (*малік ат-таммам*). Також пояснюється, що царі, керівництво яких є невіглаством, не потребують ні загальностей цього мистецтва, ні філософії. Натомість можливо, щоб кожен із них йшов до своєї мети щодо міста за допомогою сили досвіду, яку він отримує через той рід дій, шляхом яких досягається його ціль та через які наближається він до мети своєї – мети, яка полягає в уявних благах, коли погоджуються із ним ті, хто відзначений лихими природними якостями. Вони спроможні на виведення того, чого він потребує у встановленні дій, які вчиняє він сам, а також у встановленні дій, які практикуються серед жителів міста; і стає його служба, у якій він є царем, складеною із речей, які досягаються через досвід – або через його власний досвід, або через досвід когось іншого із його спільників у певній цілі, бо ціль когось із царів є його ціллю. Ці спільники йдуть за царем у всьому цьому або й виховують його відповідним чином, передаючи йому весь свій досвід. Такий цар також займається виведенням справ із основ завдяки своїм природнім якостям та проникненості, які досягаються завдяки досвіду.

[19]. Після цього пізнається розташування¹⁴⁷ речей, які існують у світі та й взагалі, розташування усього сушого. Все це розпочинається із речей, які є найвіддаленішими із частин світу. Вони не мають керівництва над якоюсь основою; від них лише походять допоміжні дії, а не дії, які чимось керують. Від них здійснюється поступовий перехід до речей, які керують першими

¹⁴⁶ *'Apid* має значення «акциденція», але в даному контексті найадекватнішим варіантом перекладу видається саме «випадок», «подія».

¹⁴⁷ Маратіб загалом означає «ступені», «рівні». Зазвичай із «пізнання порядку сушого» в середньовіччі розпочинали виклад космології та метафізики.

речами, без якогось посередника. Це – найближчі речі, які керують першими речами. Їхнє розташування стає відомим із керівництва, тобто його положення й те, як воно керує ними. Стає відомо, що після цього керівництво не завершується, і що форм та природних сил недостатньо, щоб вони керувалися самі собою настільки, щоб взагалі стати незалежними від якогось керівництва. Отож, із необхідністю повинно існувати тут вище керівництво, яке й буде впорядковувати їх. Від цього здійснюється перехід до найближчих речей, які керують цими речами. Стає відомим їхнє розташування у керівництві, тобто те, яким є це розташування та яким чином здійснюється керівництво над ними. Пізнається також і те, що керівництво не завершується на цьому, і що форм та природних сил недостатньо, щоб вони керувалися самі собою настільки, щоб взагалі стати незалежними від якогось керівництва. Отож, із необхідністю повинно існувати тут вище керівництво, яке й буде впорядковувати їх. Від цього здійснюється перехід до найближчих речей, які керують цими речами. Стає відомим їхнє розташування у керівництві, тобто те, яким є це розташування, та яким чином здійснюється керівництво над ними. Знову пізнається, що керівництво також не завершується на цьому, хоча воно й довершеніше (*атамма*) за яесь інше. Далі знову пізнається, що його природних сил та форм недостатньо, щоб вони керувалися самі собою настільки, щоб взагалі стати незалежними від якогось керівництва. Отож, із необхідністю повинно існувати тут вище, інше керівництво, яке й буде впорядковувати це. Знову здійснюється поступовий перехід до найближчих речей, які керують тими. На цьому шляху не припиняється перехід від речей, за порядком нижчих, до речей, за порядком вищих, керівництво яких довершеніше за усі інші. Таким є перехід від найдосконалішого до найдосконалішого, і досконале є одним із сущих. Стає відомо, що усе це переходить до вищого ступеню та до суцього, яке є найдосконалішим саме по собі. Найдосконаліше керівництво вимагає того, щоб число сущих було невеликим і щоб кожна із сущих речей збільшувала єдність в собі та зменшувала множинність. Пояснюється разом із цим, що множинність має відношення до речі, тоді як єдність перебуває у самій речі. Не зупиняється перехід в напрямі досконалості цього ладу (*нізам*) – від ступеню керівництва до ступеню найдосконалішого керівництва, поки не завершиться все це на ступені, для якого не можливо, щоб було тут щось, крім єдиного суцього (*мавджуд вахід*) – єдиного як в числі, так і в кожному з інших аспектів єдності. Неможливо також, щоб було над ним ще яесь керівництво. Натомість існує Керівник¹⁴⁸, який перебуває на цьому ступені та впорядковує усе, що перебуває поза ним. Неможливо, щоб впорядковував це все хтось інший чи керував усім тим. Неможливо також, щоб існувала тут якась недосконалість в будь-якому з її аспектів, і неможливо, щоб якась досконалість була досконаліша за Нього, або яесь існування було кращим за Його існування. Усе, що поза Ним, є недосконалим в якомусь аспекті.

¹⁴⁸ Вищезгаданими доказами аль-Фарабі аргументує існування Бога – досконалого «Керівника», «Першого Єдиного» та «Управителя».

Найближчий до Нього ступінь є найдосконалішим ступенем, але не є Його ступенем.

[20]. Далі. Усе це не перестає знижуватись, тому в речах, існуючих на кожному рівні, збільшується множинність та зменшується досконалість, поки не завершиться все це на останніх суцільних речах, тобто на допоміжних діях. Більш віддаленої речі немає серед усього існуючого, і взагалі неможливо, щоб дії [цих речей] були діями керівництва. Перше Єдине¹⁴⁹ (*аль-ауваль аль-вахід*) передує усьому іншому, і взагалі неможливо, щоб ще якась річ передувала Йому. Неможливо також, щоб якась із Його дій була дією допоміжною. Кожен із посередників, які в загальному порядку (*маратіб*) знаходяться поза Першим Керівником, не виконує керівних дій, а лише служить Першому Керівнику. Разом із цим стає відомою їхня єдність та зв'язаність у відношенні одне до одного, їхній лад, а також лад їхніх дій та їхнє протистояння, поки вони не стануть у своїй множині схожими на єдину річ – завдяки силі Єдиного у їхньому впорядкуванні та Його усепроникненості, завдяки могутності Свого ступеню. А також за рахунок того, що з необхідністю присутнє в Ньому на цьому ступені існування, відповідно до вимірів Його природного вияву, який належить Йому, а також того, на які дії Він дав право в допомозі чи у керівництві, або й в обох із цих справ.

[21]. Потім приймаються ці погляди по відношенню до душевних сил людини.

[22]. Потім приймаються ці погляди по відношенню до органів людського тіла.

[23]. Потім ці погляди приймаються по відношенню до добродісного міста, встановлюються рівні царя та першого керівника, подібно до рівня Божества (*ілаг*), який є Першим Управителем (*мудаббір*) всього суцільного, світу та того, що у ньому.

[24]. Не припиняється цей поділ на рівні, поки не закінчиться на переході від різних прошарків (*аксам*) жителів міста до різних груп, чий дії не можуть бути керівними і через які вони можуть лише допомагати. Те ж саме існує й по відношенню до їхніх вольових навичок, через які не можна керувати, а можна лише допомагати. Щодо ж середніх груп, які перебувають на рівнях посередників, то вони можуть керувати тими, хто нижче за них, а також допомагати тим, хто вище за них. А щодо наближеності, то наближеність до ступеню царя найдосконаліша як за вчинками, так і за формою, і через це керівництво стає найдосконалішим, спиняючись лише на рівні царського правління. Зрозуміло, що на цій службі людина взагалі не може комусь прислуговувати, і це є службою та навичкою, де лише керують.

[25]. Після цього розпочинається перехід від перших ступенів – які є ступенями допомоги – до найближчих ступенів з усіх ступенів правління, які перебувають вище за ці. Не спиняється цей перехід описів та властивостей

¹⁴⁹ Це поняття має неоплатоністичне походження.

від ступеня нижчого до ступеня вищого, поки не досягне ступеня царя міста, який лише керує та й нікому не прислуговує.

[26]. Потім здійснюється перехід від цього ступеня до ступеня царя, який здійснює управління (*мудаббір*) добродесним містом та ступеня першого керівника, духовної сутності. Він створений як вірний дух і це через нього Всевишній Бог дає одкровення першому керівнику міста¹⁵⁰. Тож тут стає очевидним його ступінь і те, що цей ступінь є одним із ступенів духовних сутностей.

[27]. Не спиняється цей пізнавальний рух (*йуртакі фі т-та'ріф*), поки не спиниться на Божестві (*ілаг*), нехай сяє слава Його. Пояснюється, як сходиться одкровення від Нього до ступеню першого керівника. Отож, перший керівник впорядковує місто, народ чи народи відповідно до одкровення від Всевишнього Бога (*Аллагу та'алья*), і це впорядкування сягає усіх прошарків (*кас мін аксам*) міста, відповідаючи розташуванню, яке закінчується останніми прошарками. Через це стає зрозуміло, що Всевишній Бог здійснює управління добродесним містом так само, як і всім світом, і що Його управління світом – в одному аспекті, а управління добродесним містом – в іншому аспекті, і є ці два управління є симетричними так само, як і частини світу та частини добродесного міста чи народу. Тож необхідно, щоб існувала між частинами добродесного народу єдність, зв'язок, лад та взаємодопомога у діях, і щоб існуюча у частинах світу єдність, зв'язок, лад та взаємодопомога у діях походила від природних форм, подобу яких слід віднайти у частинах добродесного народу – від вольових навичок та форм, які існують там. Управитель світу розмістив у частинах світу природні форми, які поєдналися, впорядкувалися, пов'язалися та стали допомагати одне одному в діях, поки не стала їхня множинність та множинність їхніх дій наче єдина річ, від якої походить єдина дія, задля єдиної цілі. Так само й управителю народу слід розмістити та накреслити в душах різних частин цього народу та міста форми й вольові навички, маючи які, вони дійдуть до єдності, зв'язку одного з одним та взаємодопомоги у діях, поки не стане народ в множинності своїх частин, відмінностях ступенів та множинності дій наче єдиною річчю, від якої походить єдина дія, задля єдиної цілі. Цей погляд стане зрозумілим тому, хто розмірковував над органами людського тіла. Так само й Управитель світу облаштував світ та його частини разом із вродженими природами та якостями (*футур уа гара'із*), що зосереджують інші речі, через які зберігається й тримається існування світу разом із його частинами, відповідно до створених у ньому довготривалих періодів. Так само повинен діяти і управитель добродесним народом. Задля єдності, зв'язку та взаємодопомоги у діях не слід обмежуватися лише формами та добродесними навичками, які накреслені в людських душах, але слід ще разом із цим провадити й інші речі, через які досягалося би їхнє збереження і

¹⁵⁰ Аль-Фарабі ототожнював релігійне уявлення про ангела Джібріла (Гавриїла), який передавав одкровення пророкам, із філософською концепцією «активного розуму».

тривале існування по відношенню до чеснот та благ, які зосереджені там із часу першого наказу (*ауваль 'ль-амр*). Загалом необхідно шукати приклад у Божестві та йти за впливом управління У правителя світом в даних Ним видах суцього й у тому, як управляє Він їхніми справами – вродженими якостями, вродженими природами та природними формами, які створені Ним та зосереджені там доти, доки не будуть довершені природні блага у кожному із видів світів у залежності від їхнього ступеню, а також в усьому суцшому. Він також розмістив у містах та народах подобу цього – мистецтва, форми та природні навички доти, доки не сповняться вольові блага в кожному із міст та народів, в залежності від його ступеню та начала, задля досягнення усіма народами та містами щастя в житті цьому та в житті наступному. Через це також слід першому керівнику доброчесного міста знати теоретичну філософію в усій повноті, бо ж він не може зупинитися на якійсь речі у світі із управління Всевишнього Бога, поки не знайде собі прикладу в Ньому, а цей приклад і є там. Разом із цим стає зрозуміло, що все це стає можливим лише в тому разі, коли в містах існує спільна релігія (*мілля*)¹⁵¹, яка об'єднує і погляди їхні, і переконання, і дії. Вона також об'єднує їхні частини, зв'язки та ієрархічне рохташування, і саме через це стає можливою взаємодопомога та взаємоспівробітництво у людських справах задля досягнення шуканої мети, а нею і є кінцеве щастя.

¹⁵¹ «Спільна релігія» (*аль-мілля аль-муштаріка*) не тотожна «конкретній релігії», адже, стверджує аль-Фарабі в іншій праці, «у доброчесних народів та міст можуть бути різні релігії, але усі вони вірять в єдине й те ж саме щастя та мають одні й ті ж самі прагнення» [Аль-Фарабі, Абу Наср. *Ара' агль аль-мадіна аль-фаділя уа мазаддаті-га*. – Бейрут: Дар уа Мактаба аль-Гіляль, 1995. – С. 143, 144]. «Спільність» релігії полягає у її «доброчесності» (*фаділя*).

The 47th issue of the Bulletin “Ukrainian Religious Studies” consists such thematic blocks:

1. “FREEDOM OF RELIGION LIFE”,
2. “PHILOSOPHY OF RELIGION”,
3. “SOCIOLOGY OF RELIGION”,
4. “HISTORY OF CHRISTIANITY”,
5. “HISTORY OF RELIGION IN UKRAINE”,
6. “HISTORY OF PUBLIC AND THEOLOGICAL OPINION OF UKRAINE”,
7. “TO THE TEACHER OF RELIGIOUS STUDIES FOR HELP”.

In the rubric “FREEDOM OF RELIGION LIFE” there are in particular the following papers: A.Kolodnyi “Problems of tolerance of interconfessional relations are in Ukraine”, M.Yuldagheva “Intercultural and interreligious dialog as problem of cultural globalization”.

In the rubric “PHILOSOPHY OF RELIGION” there are in particular the following papers: M.Murashkin “State of nemra: religious, non-religious and mystic thought context”, G.Pankov “Idea of God and problem of the valued choice is in the studies of G.S.Skovoroda”, L.Moskalenko “Nakhman Bratslavskyi and interpretation by him Tsadicism as spiritual leadership in the context of Hassid dogma”, M.Kozlov “Archaic pictures of Old Slavs are of place, role and main stages of existence of man, in the structure of family universe”, D.Bazyk “Features of transformation of primitive religious beliefs of aborigines societies of Australia are in the conditions of contemporaneity”.

In the rubric “SOCIOLOGY OF RELIGION” there are in particular the following paper: O.Durmanenko “Ontological safety of personality as article of Sociology of Religion”. **In the rubric “HISTORY OF CHRISTIANITY” there are in particular the following papers:** P.Pavlenko “Elements of zealotism in character of public activity of Jesus from Nazareth”, M.Cherenkov “Features of philosophical-theological dialog as factors of social position of Ukrainian evangelic Protestantism”, R.Sitarchuk “Politic and legal aspect of relations between autocracy and Adventists in the context of general protestant motion in the second halves XIX - the first years of XX century”, I.Kravchenko “Elections and sanctifying Practice of high clerus in medieval

Iceland”, V.Buchovskyi “The peculiarities of establishment of Celtic variant of Christianity in Ireland during the V and beginning of the VI centuries”.

In the rubric “HISTORY OF RELIGION IN UKRAINE” there are in particular the following papers: Ya. Stotskyi “*Failure in the search of a compromise of Rome-and Greek-Catholic Churches between Bolsheviks’ authority*”, O.Lakhno “Beginnings of opposition motion are in the environment of evangelic christians-baptists during 50th of last century”, O.Tuyeshyn “Youth organization Plast as in context of Christian aspects application problem in the youth organizations process of activity”, H.Sagan “Visits of representatives of Serbian Orthodox Church to Ukraine in 50-80th of XX centuries”, B.Boyko “Features of education of protestants in the Volyn’ province are in the first halves of XIX century”, L.Shuhayeva “In place of review (Charisma studies of Leontiy and Ukrainian Orthodox Church of Moscow Patriarchy)”, O.Buravskyi “The Problem of Catholic Church work on the Right Bank of Ukraine (at the end of the XVIII up to the beginning of the XXth centuries) in the historiography of the XIX-XX centuries”.

In the rubric “HISTORY OF THEOLOGICAL OPINION OF UKRAINE” there are in particular the following papers: V.Lytvynov, R.Mnozhyns’ka “Gender” looks of Stanislav Orikhovskiy (Ukrainian thinker of 1-st half of XVI century), V.Klymov “To the question about philosophical-theological interpretation of institute of monkhood, practice of selfless devotion and asceticism, in works of domestic monks-thinkers”, Yu.Chernomorets “Foreign studies of Maximus the Confessor’s anthropology”, P.Yamchuk “A recital of Petro Mohyla is «of strange old man Hryhoriy Mezhyhirs’kyi»: representation of religious philosophy dominants of Ukrainian Middle ages and baroque”.

In the rubric “To the teacher of Religious Studies for help” there are in particular the following paper: M.Yakubovych “Al-Farabi and his “Book of Religion”. An introduction, translation from Arabic and comments”.

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**-файлу¹⁵² у форматі текстового редактора Microsoft Word на дискеті 3,5" обсягом 0,5 друк. арк. (прибл. 20 тис. знаків із пропусками).¹⁵³ 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 стислу інформацію про основні ідеї та висновки статті (3). Україномовна і англійськомовна анотації мають бути ідентичними за змістом.

Оформлення посилань:

Ї 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

¹⁵² 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)».

¹⁵³ Точну кількість символів із пропусками у статті визначає опція Microsoft Word „Статистика” (див. закладку меню „Сервіс”).

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>].

Ї Посилання на архівні документи наводити також у відповідності з існуючим стандартом.

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

Ї Посилання на тексти Біблії подавати прямо в тексті в овальних дужках згідно з прийнятим міжнародним стандартом¹⁵⁴ (скорочена назва книги Біблії, розділ, двокрапки, вірш / вірші).

Наприклад: (Мк. 1:9) (де „Мк.” – Євангелія від Марка, „1” – розділ 1, „9” – вірш 9. Скорочені назви всіх книг Біблії наводяться в 21 числі бюлетеня (див.: Бібліографічний стандарт назв книг Біблії // Українське релігієзнавство.- № 21.- 2002.- С. 138-140).

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

* * *

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***

¹⁵⁴ Це стосується і посилань на тексти інших священних книг, наприклад, Корану, Книги Мормона та ін.