

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



Українське релігієзнавство

№10

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

*Видається щоквартально з 1996 року.

*Свідцтво 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**

Бюлетень Української Асоціації релігієзнавців
і Відділення релігієзнавства
Інституту філософії ім. Г.С.Сковороди НАН України
Реєстраційне свідоцтво KB №2057 від 16.07.1996 р.
Міністерства України у справах преси та інформації

Редакційна колегія бюлетеня:

д.філос.н.	А.Колодний (головний редактор),
д.філос.н.	В.Бондаренко,
	В.Гаюк,
д.філос.н.	М.Закович,
д.істор.н.	О.Крижанівський,
д.філос.н.	В.Лубський,
д.істор.н.	В.Пашенко,
д.істор.н.	О.Уткін,
д.філос.н.	П.Яроцький,
к.філос.н.	О.Саган,
к.філос.н.	П.Павленко (відповідальний секретар)

*Рекомендовано до друку
Вченою Радою Відділення релігієзнавства
Інституту філософії ім. Г.С.Сковороди НАН України,
Протокол № 5 від 6 квітня 1999 р.*

© Відділення релігієзнавства Інституту філософії
ім. Г.С.Сковороди НАН України, 1999

© Українська Асоціація Релігієзнавців, 1999



НАУКОВІ ДОПОВІДІ І ПОВІДОМЛЕННЯ

*А.Колодний** (м. Київ)

РЕЛІГІЄЗНАВСТВО І ТЕОЛОГІЯ

Вивільнення релігієзнавства із механічної включеності в структуру так званої науково-атеїстичної теорії марксизму, виокремлення і оформлення його у самостійну галузь гуманітарного знання актуалізувало питання співвідношення релігієзнавчих дисциплін, зокрема філософії релігії, і теології або ж богослов'я. Останні терміни ми вживаємо тут як однозначні. Історично склалося так, що перший з них служить для означення богословської теорії католицизму і протестантизму, а другий - православ'я.

Актуальність дослідження співвідношення релігієзнавства і теології зумовлена не лише потребою розмежування їх предметних сфер, а й практичними проблемами. Так, за умов відокремлення школи від церкви, декларування законом світськості освітнього процесу дехто прагне підмінити релігієзнавчу освіту в школах і вузах богословською, передає викладання релігієзнавчих дисциплін в руки священнослужителів, проповідників деяких християнських конфесій. Проблемою є також атестація наукових кадрів, які досліджують релігійні феномени. Потрібно мати чіткі критерії розмежування пошуківців з теології і пошуківців з релігієзнавства, зокрема богословського, ідентифікації вітчизняних і зарубіжних спеціалізацій наукових досліджень з проблем релігії, оскільки вживаний нами термін "релігієзнавство" інколи не знаходить еквіваленту у прийнятій в деяких країнах класифікації галузей наукових пошуків у сфері гуманітарного знання.

Перш ніж з'ясувати, що відрізняє релігієзнавство від теології, розкриємо основні особливості останньої, опишемо коротко процес становлення і зміни її предметної сфери. При цьому зауважимо, що

* А.Колодний – д.філос.н., професор, заст. директора – керівник Відділення релігієзнавства Інституту філософії ім. Г.С.Сковороди НАН України

термін "теологія" не відображає того змісту, який вкладають в нього самі богослови. Оскільки сутність Бога непізнання, то, на відміну від інших наук, які предметом своїм мають дослідження реальних творінь Бога, теологія, згідно з вченням різних конфесій, своїм безпосереднім предметом має Боже одкровення, тобто слово Бога, виражене у Святому Письмі. Тому доречним було б замість терміну "теологія" (слово про Бога) вживати термін "теологлогія" (слово про слово Боже).

Історично термін "теологія" сягає часів Стародавньої Греції і з самого початку не мав специфічного фідеїстичного змісту. Богословами тут називали тих, хто складав або повідомляв оповіді про богів, космос. Нерідко ними виступали жерці, обов'язком яких була розповідь у храмі змісту міфів. У Платона - це люди, які розробляють теологію в епосі чи трагедії. В ролі теологів виступали також "збирачі" і систематизатори міфів, а особливо генеалогії язичницьких богів (по типу "Теології" Гасіода). Зрозуміло, що така теологія не обов'язково повинна була мати характер віровчення. Її могла характеризувати навіть іррелігійність. Саме тому Цицерон теологами називав вільнодумних послідовників грецького філософа IV ст. до н.е. Евгемера, який, прагнучи раціоналістично осмислити міфологію, розглядав богів як витвір людини.

Враховуючи ту критику, якій піддав Платон теологію народних і поетичних міфів, вперше термін "теологія" у близькому для подальшої його долі змісті використав Аристотель, позначивши ним вищеленовану у своєму вченні "вищу споглядальну науку", якою є спекулятивна "перша філософія", або ж метафізика. Теологія, на його думку, є вченням про першу причину, "певну сутність", вічну, нерухому і відокремлену від чуттєвих речей, що не має якоїсь величини, частин [Аристотель. Метафізика // Аристотель. Сочинения. В 4-х т. – Т. 1. – М., 1977. – С. 285.]. Але характерним є те, що Бог Аристотеля, оскільки за своїми ознаками він був далеким від антропоморфних і політеїстичних богів рідної філософові Греції, ще не мав якихось зв'язків з релігією. Він виступав у ролі одного з філософських принципів у світобаченні Стагірита. Саме тому теологія Аристотеля входила як складова до його філософії. Більше того, католицька церква цей термін навіть не допускала у свій вжиток, вважаючи, що богословами можуть бути лише служителі культу інших релігій. Вона різко засудила свого теолога П.Абеляра (1079-1142) за те, що він запропонував слово "теологія" використовувати для означення філософського викладу доктрини християнської церкви [Абеляр П. Диалог между философом, иудеем и христианином // Абеляр П. История моих бедствий. М., 1959. – С. 95-105.]. Справа тут у тому, що католицька церква взагалі тривалий час відмовлялася від філософії з переконання в перевазі віри над "діалектичним хитроплетивом розуму".

Але, зважаючи на всі ці застереження, процес переростання теології в інтелектуальну діяльність, зближення її з духовною традицією греко-римської культури поступово зростає. Усвідомлюючи ту прірву, яка існує між інтелектуальним рівнем античної філософії й примітивністю суджень християнського віровчення, широкий рух за філософську рефлексію про Бога розпочав саме Августин Блаженний, який за допомогою метафізики неоплатонізму прагнув гармонізувати віру й інтелект, "божественні істини" й набуті знання. Але питання відмежування філософії від теології (чи навпаки) ще не поставало. Більше того, оскільки всі прояви людської життєдіяльності розглядалися як еманация Божественної волі, а мислення - як наслідок Божого озаріння, то їх єдність розглядалась як вияв Божої благодаті.

Вперше усвідомив відмінність науки про одкровення, тобто непідвладне розуму осягнення Бога (теологія), і науки, що ґрунтується на розумі (філософія), Фома Аквінський (1226 -1274). Але філософія в нього є хоч і необхідною, але підпорядкованою наукою, оскільки вона опосередковано, через пізнання природного порядку буття веде до Бога, є компонентом метафізичного обґрунтування Бога. Пряму ж вість про Бога, на думку Аквіната, розум не дає. Він може допомогти осягнути буття, раціональну сутність людини, проте розум не в змозі вирішити дилему вічності чи тимчасовості світу, зрозуміти істину, що благо людини втрачене нею при гріхопадінні, що Бог Всесвіту є Бог християнської віри тощо. Все це дається через одкровення. А оскільки "царство благодаті" знаходиться над земним світом, то теологічне мислення підноситься над філософським пізнанням.

Отже, філософія й теологія Фомою не примиряються, а співпідпорядковуються відповідно до міри їх досконалості. В кінцевому підсумку Аквінат у своїх розмірковуваннях підпорядкував філософію раціоналізму Аристотеля християнському ірраціоналізму.

Оскільки стимули у розвитку християнського віровчення спочатку мали скоріше практично-нормативний, ніж інтелектуальний характер, то трансформація теології в самостійну сферу знання, дисциплінарна специфікація теології в історії європейської думки була надто повільною. Проте та рефлексія, яка розвивалася в межах теології, в кінцевому підсумку призвела до остаточного взаємного розмежування, а то й протиставлення у XVIII-XIX ст.ст. філософії і теології, чіткого визначення теології у своєму предметі. Саме в цей час християнська віра стала міцним фактором і традицією європейського соціально-духовного життя, а церква набула розвинутих інституційних форм, відбулося відокремлення релігійної і світської освіти.

Етимологія слова "теологія" (гр. *theos* - Бог і *logos* - слово, вчення) засвідчує дихотомічність його змісту. На це звернув увагу ще відомий протестантський теолог Пауль Тілліх, поділяючи поняття "теологія" на два елементи: першим є *theos*, бог, що дещо про себе повідомляє, стихія одкровення; другим елементом є *logos*, розумне слово про те, що повідомляє Бог у своєму освідченні.

Полярність ідеї теології відзначав і С.Аверинцев, вичленовуючи в ній як надраціональне одкровення, так і раціоналістичний аналіз цього одкровення. Саме ж співвідношення позалогічного "Бога" і логічного "слова" про нього в структурі богослов'я, як це слушно зауважив дослідник, відтворює двох'ярусність іудео-еллініської культурної традиції Середземномор'я [Див.: Аверинцев С. Теология // *Философская энциклопедия*. – М., 1970. – Т. 5. – С. 201.]. Якщо на нижньому ярусі містяться філософські розмірковування про Всевишнього як сутність, першопричину і мету існуючого (саме цей ярус Аристотель назвав у своєму вченні теологією), то на вищому - такі істини одкровення, які недоступні розуму і які Бог подає у своєму слові.

Прагнучи упорядкувати і класифікувати різноманіття людських знань і враховуючи цю полярність теології, французький богослов-схоласт Гуго Сен-Вікторський (1096-1141) виділив в останній мирську, світську (*theologia mundana*) і божественну (*theologia divina*) теології. Якщо перша у нього є найвищою серед уможливлених філософських дисциплін, то друга - одкровенням Бога, втіленням у логосі і таїнствах. Пізніше християнська теологія поділилася на природну (*theologia naturalis*) і надприродну (*theologia revelata*). Об'єднує їх те, що предметом своєї рефлексії вони мають справу Бога, його слово, а не безпосередньо Бога. Якщо природна теологія пізнає Бога за його натуральним творінням, природним одкровенням, що з необхідністю передбачає включення в це осягнення розуму (через що, до речі, її не сприймають протестантські богослови), то надприродна теологія пізнає Бога шляхом осягнення змісту його одкровення, його "Святого слова". А оскільки сутність догматів Святого Письма недоступна людському розуму, то розум тут відіграє функцію систематизації основних положень надприродного одкровення, переведення їх символічного змісту на мову людського життя.

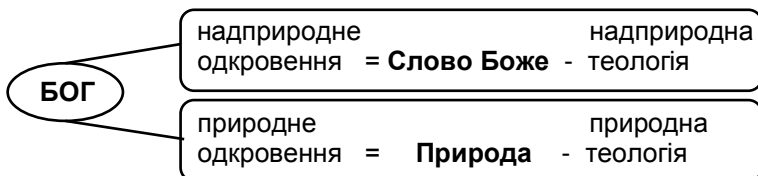
Власне саме цю теологію християнські ідеологи й розглядають як основу, серцевину всього теологічного вчення, адже "Бог, згідно з їх твердженнями, у своїй доброті і мудрості зійшов, щоб самому відкритися і відкрити таємницю своєї волі. Це одкровення нині здійснюється планомірно у справах і словах, що внутрішньо пов'язані одне з одним. Діяння, що здійснені Богом в історії спасіння, відкривають вчення і

зміцнюють його, а слова проголошують діяння і розкривають приховану в них таємницю" [Катехизис. – К., 1991. – С. 53.].

Відношення між природною і надприродною теологіями в християнському віровченні осмислюється в контексті антиномії природи й благодаті. Саме тому деякі конфесії, в тому числі католицька і православна, виходячи із свого розуміння ролі Апостолів, своєї церковної історії і традиції, в предмет теології включили також і Святе Сказання, яке є об'єктом богословських дискусій. "Свята теологія, - говорить в "Догматичній Конституції" про божественне одкровення, прийнятий Другим Ватиканським Собором, - ґрунтується на взятому у єдності із Святим Сказанням писаному слові Бога, як на своєму незмінному фундаменті, з якого вона набирається сили й постійно оновлює себе. Вона в світлі віри вивчає всю істину, що знаходиться в таємниці Христа. Але Святе Письмо утримує Слово Боже, тому вивчення його має бути водночас душею Святої Теології" [Второй Ватиканский Собор. Конституции. Декреты. Декларации. – Брюссель, 1992. – С. 17.].

Оскільки теологія є наукою про Слово Боже, то це, природно, передбачає визначення особливостей Слова Божого і надприродної теології. Насамперед слід врахувати відмінність у їх творінні. Якщо Святе Письмо саме є божественним одкровенням, то теологія, як твердять богослови, є продуктом людського мислення, раціональною систематизацією супрорациональних положень. "Через надприродне одкровення, - говорить в "Догматичній конституції" - Бог побажав розкрити й повідомити Самого Себе і свої вічні установлення для спасіння людей, щоб в такий спосіб дати їм можливість бути причетними до божественних скарбів, які далеко перевищують пізнавальні можливості людського духу" [Там само. – С. 5.]. Якщо Одкровення Боже стоїть вище пізнавальних можливостей людини, утримує в собі незмінні й абсолютні істини, то істини теології, як людські міркування, мають відносний характер, постійно збагачуються, а то й поновлюються богословською наукою.

Все вище сказане про теологію, її особливості і структуру дає можливість вибудувати таку схему:



Яке ж місце релігієзнавства в цій схемі ? Чи має воно при наявності двох видів теологій право на якийсь самостійний статус, а чи й взагалі на існування як окрема сфера пізнання? В чому його відмінності від теології, якщо воно все-таки конститується як окрема сфера?

Насамперед зауважимо, що як і будь-яка інша галузь наукового пізнання, релігієзнавство, в якій би формі воно не виступало - богословській чи світській, не визнає абсолютної усталеності якихось знань. Від теології воно відрізняється саме тим, що своє покликання вбачає в здобутті нового знання про релігію. Саме тому елемент віри в ньому присутній як принцип, а не як інструмент осягнення. Рациональному в ньому відводиться провідне місце. Всі положення релігієзнавства обов'язково повинні дістати емпіричне підтвердження, теоретичну доказовість. Цим воно відрізняється від богослов'я, яке свої положення не доводить до чуттєво-сприйнятної наочності чи логічної очевидності і чіткості.

Богослов'я замикається сферою Святого Письма. Образно кажучи, воно замерло часово й просторово. Основним для нього є Бог в контексті його функціонування. У богослов'ї, якщо й існують люди, суспільство взагалі, природне середовище, то лише як сфера діяльності Бога, як прояв його промислу, зафіксованого в оповідах Священних книг. Саме тому богослов'я вужче за предметом своєї зорієнтованості. Воно не виходить за межі слова про Бога і Божого Слова. Релігієзнавство, що засвідчує навіть етимологія самого слова, вивчає релігію як багатofункціональний феномен, а вже в контексті цього вивчення акцентує увагу і на Святому Письмі. Для вивчення релігії воно використовує як загальнонаукові, так і специфічні методи пізнання, що дає йому можливість проникати в сутність релігійних процесів, а не залишатися на поверхні явищ.

Проте співвідношення академічного й богословського релігієзнавства з теологією не однозначне. Академічне, або ж світське, релігієзнавство, крім вище названого, відрізняється від теології також його світоглядним плюралізмом і позаконфесійністю. Щодо богословського релігієзнавства, то тут співвідношення дещо складніше. Взагалі існує думка, що воно окремо не існує, що це є та сама теологія. З такими висновками не можна погодитися з декількох причин: по-перше, якщо для теології релігія є предметом опису, а то й інтенції, то для релігієзнавства, в тому числі й богословського, воно є предметом дослідження, аналізу. Звернімося тут до відомої "Історії релігії" Олександра Меня. Вона, за словами самого автора, є свого роду спробою релігійно-філософського й історичного синтезу. Дослідник інколи, щоб зрозуміти сутність тієї чи іншої релігії, так проникав у саму суть її

віровчення, навіть певною мірою ототожнював себе з її сповідниками, що його, здається, можна було навіть запідозрити в якійсь апології цієї конфесії. Далі, якщо релігієзнавство розглядає релігію в динаміці її течій і форм, то теологія, будучи заангажованою на якійсь конкретній конфесії, розглядає релігійні явища в статиці, переносить події й процеси, які вона розглядає, у щорічну систему календарної святковості. Так, згідно з часово зміщеним, своєрідно спресованим богословським вченням, Ісус Христос щороку народжується, протягом року переживає всі події свого тридцятирічного життя і всі форми своєї земної діяльності, щороку воскресає і возноситься на небо. Тим часом у того самого Олександра Меня історія релігій постає як "потік рік і річечок, що несуть свої води в океан Нового Завіту". "Хоч у християнстві і завершився тривалий всесвітньо-історичний процес релігійних шукань людства, але "закваска Євангелій", - зауважує церковний історик, - тільки почала свою перетворювальну дію" [Мень А. История религии. В 7-ми т. – Т. 1. – М., 1991. – С. 9-11.].

Різною є також взаємна зорієнтованість богословського релігієзнавства і теології. Якщо остання використовує матеріал релігієзнавчих досліджень у своїх теоретичних побудовах, то перше, поклавши в основу своїх пошуків певну конфесійну догматичну систему, досліджує природу релігії, її історію, взаємозв'язки, взаємовпливи, функціональність. При цьому широко користується методами структурно-функціонального аналізу, абстрагування, порівняння, аналізу й синтезу, індукції й дедукції. Академічне ж релігієзнавство, хоч і вказує на певні відмінності різних релігій, водночас досліджує їх як однорідні явища, не віддаючи оціночну перевагу одній із них.

Претендуючи на роль якоїсь метанауки, метатеорії, теологія певною мірою знецінює релігієзнавчі пошуки, а їх неповноту, неоднозначність суджень, змінюваність оцінок навіть видає за підтвердження недосконалості релігієзнавчої інформативності. Більше того, претендуючи на абсолютну достовірність у вирішенні смисложиттєвих проблем і на світовідносну функцію в культурі, теологія в такий спосіб претендує на предмет і функції філософії, хоч, зауважимо, інтелектуальна респектабельність її і значущість у системі культури залежить від того, як широко вона використовує для своїх потреб теоретичний і методологічний арсенал філософії.

Дуалізм природного і надприродного є основною характерною ознакою релігійної картини світу. Але на відміну від релігієзнавства, яке зорієнтоване на дослідження релігійного феномена як вияву визначення людиною свого місця в світі, теологія зорієнтована на надприродний світ,

форми вияву ним своєї реальності й функціональності щодо світу взагалі й людини зокрема.

Теологія - це вчення про Бога, яке вибудоване в логічних формах на основі осмислення Священних книг, що розглядаються при цьому як одкровення, свідчення Бога про самого себе. Характерною особливістю теології, яка відрізняє її від богословського релігієзнавства, є: прийняття за істину концепції особистісного, абсолютного Бога; визнання того, що знання про Бога можна здобути лише з його "власного слова"; існування теології лише в межах теїзму. Цим пояснюється наявність теології тільки в трьох чисто теїстичних релігіях - іудаїзмі, християнстві й ісламі.

Якщо теологія функціонує в межах свого власного категоріально-понятійного апарату, то релігієзнавство (і це одна з його функцій) проводить відповідний аналіз природи, змісту, обсягу, форм цих понять і категорій. Адже без цього не можна зрозуміти структуру, функції і специфіку релігійної свідомості.

Релігієзнавство і теологія розрізняються також своїм функціональним призначенням, так би мовити метою своєї наявності. Теологія, незважаючи на свою схоластичність, усім своїм змістом орієнтована на утвердження релігії, пристосування її до змін суспільного буття. Релігієзнавство в обох формах свого теоретичного виразу покликане давати знання про релігію, залучати досягнення науки для пізнання релігійного феномена. Це в свою чергу спричиняє відмінність у способі підходу до догматів релігії з боку богословських релігієзнавців й ідеологів релігії. Якщо перші, не заперечуючи божественне одкровення, його змісту й авторитету, в свої дослідницькі конструкти включають логічні розмірковування і доведення, то ідеологи релігії при цьому посилаються на Святе Письмо, праці "отців" свого конфесійного віровчення, вбачають своє покликання не у відкритті якихось істин, а в доказовості тих істин, які виступають у формі догматів у певних релігійних концептуальних теоріях, мають довічний і незмінний зміст і вже явлені Богом у своєму одкровенні. Більше того, теологи кожної конфесії доводять достовірність догматичних установок саме своєї релігійної системи. У своїй діяльності вони підпорядковуються Церкві, яка орієнтує їх творчі пошуки, контролює відповідність їх букві Святого Письма. Такого не скажеш, звернувшись до аналізу дослідницької праці релігієзнавців. Вони опосередковано залежні від Церкви, а тому їм властивий широкий спектр суджень з тієї чи іншої проблеми, подекуди навіть специфічний. Тому, на відміну від теології, в релігієзнавстві, навіть богословському, може існувати велика кількість різних течій і шкіл. Якщо одні з релігієзнавців близькі до теології, то інші в дечому розходяться з нею, допускають вільне витлумачення деяких догматів і

положень релігії. І чим більше у своїх розмірковуваннях релігієзнавець покладається на розум, тим більше у своїх логічних структурах він віддаляється від церковної ортодоксії, богослов'я, переходить на традиції світського дослідника. Так, лише в з'ясуванні проблеми витоків релігії такий дослідник спирається на міфологічну, анімістичну, соціологічну, психологічну, антропологічну, прамонотеїстичну та інші дослідницької концепції.

Різною також є адресованість теології і релігієзнавства (відповідно: для віруючих - як буденного, так і теоретичного рівня релігійності; лише для освічених і мислячих людей віруючих і невіруючих), методи подачі їх (відповідно: через навіювання; через переконування). Богословські релігієзнавці можуть бути, а можуть і не бути духовними особами. В той же час дехто може поєднувати в своїй теоретичній діяльності функції релігієзнавця і теолога. Згадаємо тут Олександра Меня, Степана Ярмуса, Івана Музичку, які є водночас авторами і богословських, і релігієзнавчих праць.

Релігієзнавство і богослов'я відрізняються також своєю структурою. Останнє включає догматичне, основне, моральне, пастирське богослов'я, екзегетику, патристику, літургіку та ін. Коло зацікавленості релігієзнавства інше й дещо ширше. Воно вивчає кожну з богословських дисциплін (чим не займається богослов'я щодо релігієзнавчих предметів), але не це визначає його структуру. Як уже зазначалося, структура релігієзнавства включає філософію релігії, історію релігії, психологію релігії, соціологію релігії, нові дисциплінарні релігієзнавчі утворення - феноменологію релігії, культурологію релігії, етнологію релігії, політологію релігії, географію релігії тощо.

Проте різниця між релігієзнавством, зокрема богословським, і теологією не є абсолютною. Вона рухома, зазнає змін як у часі, так і в змісті. Але, визнавши відмінність богословського релігієзнавства і теології, необхідно бачити й те, що їх поєднує, а звідси - формує навіть думку про їх тотожність. Насамперед це визнання існування Бога, надприродного світу, і все це в певній конфесійній окресленості. Так, християнські богослови й дослідники аж ніяк не сприймають установки ісламу щодо Аллаха і його Пророка Мухамеда. Для них Бог існує в трьох іпостасях, які не зливаються і водночас не існують окремо. Як богословське релігієзнавство, так і теологія всі проблеми, які розглядають, - онтологічні, гносеологічні, антропологічні, морально-етичні та ін., розв'язують з позиції релігійного світорозуміння, орієнтуючись при цьому на зміцнення позицій релігії. На відміну від світського релігієзнавства богословська його гілка має рухому відмінність від теології. Так, англійський філософ Бертран Рассел,

аналізуючи зміст філософії Фоми Аквінського, відзначав, що “перш ніж Аквінський починає філософствувати, він уже знає істину: вона повідомлена в католицькому віровченні... Але пошуки аргументів для висновку, що дається завчасно - це не філософія, а система упередженої аргументації” [Рассел Б. История западной философии. – М., 1959. - С. 481.].

Конфесійна відмінність трьох головних течій християнства - католицизму, православ'я і протестантизму - не знайшла істотного відображення в системі їх богослов'я. Серед богословських дисциплін всі вони мають догматичне богослов'я, моральне богослов'я (моральну теологію), біблійну теологію, пастирське богослов'я, фундаментальне богослов'я (основне богослов'я, християнська апологетика). В католицизмі є ще й філософське богослов'я. Всі три християнські богословські системи онтологічно ґрунтуються на одкровенні, а антропологічно - на вірі.

Особливістю католицької теології є підкреслена схоластичність, високий рівень формально-логічної пишномовності, певне абстрагування від земних справ людини. Здолання останнього - "віддалення в некорисну для справи спасіння сферу чистих розмірковувань" - характерне також для православного богослов'я, яке займає посередню позицію між двома іншими християнськими течіями.

На відміну від католицизму й православ'я, протестантське богослов'я не є соборним і кафолічним, оскільки є своїм для кожної протестантської конфесії і не спирається на якийсь загальновизнаний директивний авторитетний богословський центр християнської течії.

Теологію, як і загалом суспільну думку сучасності, характеризує поєднання консервативних і ліберальних, реформаційних і радикальних течій. Розвиток християнського богослов'я як у минулому, так і нині, пронизують дві водночас взаємопроникаючі і взаємовиключаючі тенденції - обмежено раціоналістична й крайньо містична. Якщо перша для обґрунтування християнських догматів користується раціональними аргументами, що певною мірою загрожує усталеним засадам релігійного віровчення, то друга покладається на сліпу віру, однак не може до кінця бути ірраціональною, оскільки це через суб'єктивізм мислення може призвести до порушення установок про наявність лише однієї істинної релігії "релігії одкровення". Суперечність між формою теологічних побудов і їх змістом, яка іманентно властива богослов'ю, по-своєму проявляється на різних етапах його розвитку, в різних конфесійних богословських системах. Але на відміну від недалекого минулого, коли всіляко рекламувалася перевага теології над світськими знаннями, в наш час її ставлять вже поряд з ними, хоч при цьому й відзначають певну її

специфіку. Остання зводиться переважно до її об'єкта, яким є не Бог сам по собі, а його одкровення, обстоювання незмінності його положень, потреба в доказовості цих положень, оскільки вони повинні сприйматися лише на віру. "Тоді як в інших науках можливим є відкриття нових, раніше невідомих істин, - говориться в курсі лекцій з основного богослов'я, - зміст християнського богослов'я постає незмінним раз і назавжди" [Основное богословие. – К., 1952. – С. 7.].

В теології спостерігається помітна зміна акцентів і орієнтацій. Теїстична думка нині виходить за межі витлумачень Бога і все частіше звертається до проблем місця людини у світі. Останнє сприяє все більшому проникненню в теологію нерелігійних форм теоретичної діяльності, розширенню поля її інтерпретаційної сфери. Якщо в минулому це стосувалося переважно філософії, то в наш час - вже й соціології, і антропології, і психології, й історії, та інших сфер наукового знання. Відходячи від доктринальних положень інституціональних церков, теологія зазнає глобальної трансформації, яка виявляється в зміні її відносин з різними формами суспільної свідомості, соціальними структурами й інститутами. Крен до етичної і соціально значущої проблематики. Це особливо характерне для католицької і протестантської теологій, які характеризує подальша диференціація, зміна форм існування. З'явилась соціальна теологія, теологія культури, політична теологія, теологія "смерті Бога", теологія звільнення тощо.

Християнські богослови особливу увагу стали приділяти глобальним проблемам. В цьому знаходить відображення той факт, що в центрі уваги суспільної думки постає нині не окрема людина в її унікальності й самотності, а людство як глобальне структурне утворення, що об'єднує однією долею всіх жителів планети. До проблем, на які звертає увагу християнська глобалістика, богослови відносять припинення гонки озброєнь, захист навколишнього середовища, раціональне використання природних ресурсів, ефективне вирішення енергетичного забезпечення, забезпечення всіх людей продуктами харчування, проведення правильної демографічної політики тощо. До глобальних належить також проблема майбутнього людства. До комплексу глобальних проблем богослови відносять все, що характеризує становище людини в світі як вінця Божого творіння, що спрямоване на спасіння її для вічного життя. Богословське витлумачення глобальних проблем сучасності має по суті теоцентричний характер, оскільки виступає не лише за підпорядкування людського буття божественному, а й визнає Бога в ролі джерела всіх цінностей, в тому числі й людського життя.

Незважаючи на названі зміни в структурі і змісті своїх теоретичних побудов, теологія не відмовляється при цьому від своїх претензій відігравати головну світоглядну роль в культурі, бути домінуючим фактором у формуванні думки людини про світ і її місце в ньому.

*Г.Надтока** (м. Київ)

ДІЯЛЬНІСТЬ ПРАВОСЛАВНОЇ МІСІЇ В УКРАЇНІ НА ЗЛАМІ XIX-XX СТОЛІТЬ

Метою даної статті є характеристика лише одного аспекту місіонерської діяльності Православної церкви – протисектантського. Автор зупиняється на аналізі правового поля, в якому функціонували релігійні сектантські громади, особливостях організації православного місіонерського апарату й протистоянні сектантського та православного місіонерських напрямів. Зауважимо, що використання автором терміну “сектантство” зумовлене конкретно-історичними обставинами – на початку XX ст. протестантські й інші релігійні утворення кваліфікувалися як сектантські в офіційній літературі й офіційних зносінах.

Тривалий занепад державної православної церкви призвів до вкорінення в Україні значного розмаїття євангельських релігійних громад. На початку XX ст. вони включали організації західно-раціоналістичного толку (баптизм, штундизм, адвентизм) та дві групи релігійних спілок східнослов'янського походження: 1) близьких до православ'я громад самочинників та старообрядців; 2) переважно містичні секти (христовіри або хлисти і духобори). Православна церква мала в їх особі потужного суперника. За справедливим висловом Г.П.Федотова, “сектанти випереджали церкву в християнізації народних мас, оскільки вміли поєднувати свій полум'яний євангелізм із соціальним радикалізмом” [Федотов Г.П. Новая Россия // Судьба и грехи России. - СПб., 1991. - Т. 1. - С. 226].

Сектанти мали перед православним духовенством ще й перевагу великомучеництва та морального авторитету, пов'язаного з терпінням постійних гонінь, обумовлених існуючою правовою системою. Новітнє законодавство не враховувало цієї психологічної обставини. Навіть після юридичних нововведень 1905-1906 р.р. статусом “терпимих” (дозволених

* Г.Надтока – к.істор.н., старший науковий співробітник Відділення релігієзнавства Інституту філософії ім. Г.С.Сковороди НАН України

законом) віросповідань користувалися лише старообрядці та громади раціоналістичного толку. Переважна більшість сектантських конфесій з розряду христовіврів та духоборів була позначена тавром “нетерпимості” і заборонялася законом. Бузувірськими сектами вважалися не тільки скопці, а й усі соціально-релігійні відтінки хлістівської єресі. [Див.: Познышев С.В. Религиозные преступления с точки зрения религиозной свободы. – М., 1906. - С. 219.] Зважаючи на бурхливі процеси ідейно-організаційного взаємопроникнення сект раціоналістичного і містичного напрямів, не важко уявити, що “нетерпимими” (забороненими) з легкістю ставали єретичні конгломерації, подібно штундо-хлистам та іншим громадам конфесійного пограниччя.

Критерії сект, що кваліфікувалися як шкідливі були підтверджені у 1897 р. на всеросійському місіонерському з’їзді в Казані. Такими справедливо вважали віросповідання, котрі допускали посягання на здоров’я, аморальні вчинки, включно зі «звальним гріхом», підривали основи сім’ї, суспільства і держави [ЦДІАК. - Ф. 127. - Оп. 779. - Спр. 582. - Арк. 1-3.]. Однак насторожувала сама абстрактність окремих, зокрема двох останніх критеріїв.

Необхідно відзначити, що й “терпимі” сектантські конфесії мали діяти у вузько окресленому правовому коридорі. Їм могли доволіньо інкримінувати злочинні посягання, пов’язані з «наругою та осміянням церкви і віри», «проповіддю псевдовчення», «порушенням постанов про охорону православної віри» тощо.

Законодавство виключало так звані сектантські громади із сфери бодай формального покровительства, яким могли користуватися християнські церкви. Секти будь-якого напрямку іменувалися не інакше, як «спілками й громадами». У підсумку акти грубої політичної зневаги до єретиків не могли мати правових наслідків.

Вільне сповідання віри та відправлення обрядів, дароване сектантам і розкольникам маніфестом 17 квітня 1905 р., мало значні обмеження. Окрім заборони пропаганди єретичних вчень, встановлювалися високі вимоги до реєстрації та функціонування нових конфесій. Для створення громад вимагалася заява не менше 50 віруючих. Повноправну участь у діяльності сект могли розпочинати тільки з 25 років. Наставниками громад не могли бути особи, позбавлені прав за рішенням суду чи в адміністративному порядку [Церковь и народ. - 1906. - 19 ноября.]. Це відкривало можливість усувати від керівництва спілками впливових діячів сектантського руху.

Жорсткими залишалися й покарання за спокушення православних. Винуватців з числа сектантських прозелітів відправляли на

трирічне поселення. За спокушення силоміць загрожувала каторга до шести років. Залишалася без змін кримінальна відповідальність за навернення православних до бузувірських сект. Так, залучення до громади хлистівського толку каралося засланням на поселення в особливо призначену для цього місцевість, а в разі використання силових методів - каторгою строком до шести років. [Новое уголовное уложение // Екатеринославские епархиальные ведомости. -1903. - № 20 (11 июля). - С. 520-524.].

Найбільші покарання чекали на послідовників скопчеської ересі. Спокушення православного в скопчество тягло за собою заслання на каторжні роботи терміном до 6 років, а у випадку силового навернення винуватцеві загрожувала 8-річна каторга. І далі: оскоплення за згодою нововіруючого каралося каторгою до 6 років, а за оскоплення з використанням сили закон передбачав каторжні роботи до 10 років. [Див.: Познышев С.В. Религиозные преступления с точки зрения религиозной свободы. - С. 266-267.]

Правовий тиск на еретиків посилювався в післяреволюційні часи. Розкольників знову почали приписувати до православних парафій з метою застосування методів прямого впливу. На зборах сектантів мав бути присутній представник поліції. З 1911 р. розпорядженням міністерства внутрішніх справ та Синоду встановлювався також жорсткий контроль за сектантською літературою, яка мала проходити через сито спеціальної комісії Синоду [Одеський обласний державний архів. - Ф. 12. - Оп. 1. - Спр. 3. - Арк. 94.]. Нарешті, урядом було внесено в Думу законопроект про заборону російсько-підданим іноземцям купувати й орендувати землю в Південно-західному краї. Одним із мотивів була протидія німцям-сектантам, яким тільки на Волині належало 700 тис. десятин землі, і до яких наймалися «малоросійські селяни».

Якщо «відпадиння» в сектанство тягло за собою соціальну дискримінацію віруючих, то повернення в лоно Православної церкви супроводжувалося явищами зворотнього порядку. Висловивши рішучий намір дотримуватися православного віросповідання, вони отримували запис у метричній книзі й відновлювали своє громадянське повноправ'я. Функції контролю за дотриманням законодавства від імені офіційної церкви виконували православні місіонери.

Протестантський місіонерський апарат включав відповідні єпархіальні комітети, координаційні центри при благочиніях і в містах, громадськоцерковні об'єднання, зокрема парафіяльні місіонерські громади. Показовою була її організація на території Київської губернії. Місцеву місію очолювали три єпархіальних місіонери з академічною

освітою і вченим ступенем кандидатів богослов'я. Один з них зорієнтовував протисектантську діяльність в єпархіальному центрі, двоє інших - в закріплених за ними благочиннях [ЦГИАР. - Ф. 796. - Оп. 442. - Д. 1956. - Л. 31.]. Тут же існувала ще й окрема посада протирозкольничого місіонера [ЦДІАК. - Ф. 127. - Оп. 1004. - Спр. 3. - Арк. 13-14.].

Корпус місіонерів мав доволі переконливі масштаби. Подібно іншим регіонам в Україні, на Катеринославщині початку 1900-х років функціонувало три протирозкольничих та 27 протисектантських комітетів, які налічували понад 360 дійсних членів. Всі учасники цієї вузькокланової елітної організації були об'єднані суворою дисципліною. На загальні потреби вони сплачували щорічні трирубльові членські внески [Отчет Екатеринославского епархиального Комитета Православного Миссионерского общества. - Екатеринослав. - 1900. - С. 3-4.].

Провідною формою протисектантської місії виступала пропаганда. Її системний характер було налагоджено передусім у церковно-приходських школах та училищах. Священики-вихователі кожного навчального закладу керувалися затвердженим Синодом «Зразком розподілу апологетичного матеріалу в курсі Закону Божого». Дітей з сімей сектантів залучали до вивчення православних традицій, нерідко примушуючи їх виконувати церковні обряди й відвідувати публічні богослужіння. У свою чергу православних готували тут до дискусій з сектантськими проповідниками на загальнопоширені релігійні теми [ЦДІАК. - Ф. 127. - Оп. 1074. - Спр. 666. - Арк. 2-5.].

Проповідницька справа місіонерів знаходила справжніх ентузіастів. Так, одним з них став херсонський пастир з академічною освітою Михайло Кальнєв. Присвятивши 25 років місіонерській діяльності, він створив власну школу і мав своїх учнів у багатьох єпархіях. В Одесі ним була започаткована практика скликання обласних місіонерських з'їздів. Перу М.Кальнєва належали тексти чисельних листівок, популярних брошур, обширне керівництво щодо викриття сектантства, удостоєне наукового визнання Київської Духовної Академії й рекомендоване як настільна книга для місіонерів [ЦДІАК. - Ф. 127. - Оп. 1004. - Спр. 3. - Арк. 9.].

Відомими організаторами протисектантської місії стали кандидат богослов'я київський протоієрей Сава Потьохін і натхненник так званих релігійно-оздоровчих кампаній на Одещині, вчений-богослов Іван Айвазов.

Церковну місіонерську діяльність у стані сектантів доповнювала профілактична робота у колах «стійких» православних громад. Вона

включала «охоронні» бесіди в селах, в яких не проживали сектанти [ЦДІАК. - Ф. 127. - Оп. 1074. - Спр. 666. - Арк. 2-5.] , ретельне дотримання самим духовенством усіх атрибутів службового зовнішнього вигляду з метою позбавлення поживи протестантських пропагандистів, іспити наречених перед укладанням шлюбу щодо знання ними найважливіших церковних молитов і символу віри [Вера и разум. - 1900. - № 23. - С. 7.].

Проте головні сили місіонерів, представлених армією парафіяльних священиків, були розколоті. Одні з них, подібно пастирю Таращанського повіту на Київщині Артемію Бурилову, не вбачали в сектантстві небезпеки для християнської віри [ЦДІАК. - Ф. 127. - Оп. 1074. - Спр. 666. - Арк. 4-5.]. Інші (переважна більшість священиків) переконували владу у марноті духовно-морального впливу на сектантів, визнаючи при цьому репресії єдино можливим шляхом здолання іновір*я [Там само. - Оп. 1003. - Спр. 112. - Арк. 7.].

Методи силового подолання сектантства в Росії мали багатовікову історію, пов'язану з монастирями. Монастирські тюрми знаходилися переважно в Росії. Найпоширенішими помешканнями в'язнів були так звані кам'яні мішки, влаштовані в келіях, льохах, у вузьких кількаярусних вежах. У темних, ізольованих «каютах» ледве не замурували сектантів. Навіть у XIX ст. ув'язнених часто тримали прикутими до стін (так звані колодники) або використовували щодо них рогатку - залізний обруч, який одягали на голову. Він замикався двома ланцюгами під підборіддя, а до самого обруча було прироблено кілька залізних прутів. Рогатки не дозволяли людині лягти ні на бік, ні горілиць. Такі в'язні частіше всього помирили або божеволіли. Використовувались і земляні тюрми (ями), викопані на глибину в 3 аршини (210 см.). Вінця їх обкладали цеглою, дах робили із дощок і засипали землею. Невеликий отвір слугував для передачі їжі стражденним [Див.: Грекулов Е.Ф. Як православна церква служила самодержавству. - Х., 1931. - С. 52-53.].

Померлих арештантів за традицією ховали в саду, без хреста і без плити на їхніх могилах. А при похованні вождів розколу та сектантства, аби попередити паломництво, віднаходили місця поза монастирем. Могили засипалися врівень з поверхнею землі й закладалися бур'янами [Див.: Пругавин А.С. Монастырские тюрьмы в борьбе с сектантством (к вопросу о веротерпимости). - М., 1905. - С. 17.]. Одним із перших українських сектантів, котрому випало перебування у зловісних кам'яних мішках, був селянин з Катеринославської губернії Семен Шубін. У в'язниці Соловецького монастиря він перебував з 1806 по 1875 роки.

На початку XX ст. «земляних ям» та «кам'яних казематів» вже не існувало, але становище арештантів залишалося важким. Їх тримали у

вузьких задушливих чуланах з убогим харчем. Так, з дванадцяти в'язнів, які у 1902 р. знаходилися у Суздальському монастирі, був і сектант з України - херсонський селянин Федір Ковальов. Раніше він очолював бузувірську секту і під час загального перепису 1897 р., який вважав справою антихриста, замурував заживо близько 20 своїх родичів та однодумців. У 1901 р. він приєднався до православ'я, хоча і вважався психічно хворим [Там само. - С. 19-20.].

У Суздальському монастирі перебував (до 1905 р.) відомий ватажок секти христівського толку Василь Підгорний (родом з Ахтирського повіту Харківської губернії). Його звинувачували у поширенні псевдовчення, «підриви корінних основ сімейного життя», у «грубій розпусті». «Заманюючи жінок та дівиць... для богоугодних цілей, - говорилося в постанові суду, - він розбещував і гвалтував їх, не соромлячись ніяким віком». Щоправда, з 1903 р. Підгорного перевели у розряд ченців, а дослідство, організоване архимандритом Серафимом, виявило невинність колишнього сектанта» [Там само. - С. 120.].

Відомі й випадки монастирського ув'язнення православних священиків. Один з них відбувся у 1901 р. з причини переходу до секти штундистів подільського пастиря Шандровського. [Там само. - С. 115.].

З початку XX ст. сектантів відправляли вже у звичайні цивільні в'язниці. Так, у 1903 р. «за глумління над православною церквою та її обрядами» до піврічного тюремного покарання були засуджені штундисти з с. Кременне, що на Харківщині, брати Сергій та Лаврентій Білани [Державний архів Харківської області. - Ф. 40. - Оп. 71. - Спр. 217. - Арк. 2,10.]. За ту ж провину в 1910 р. в Умані було ув'язнено члена «малоросійського товариства адвентистів» Іполита Пильневича [Подолія. - 1910. - 28 марта.].

Після 1905 р. було здійснено декілька спроб масового публічного засудження послідовників «нетерпимих» сектантських конфесій. Нереалізованою залишилася, зокрема, ідея Особливого Присутства Синоду локалізації в окремих монастирях іоаннітів [Южная заря. - 1909. - 20 марта (2 апреля).]. А в 1910 р. виправданням звинувачених завершився 27-денний судовий процес у Харкові над особами, підозрюваними у скопчеській ересі [Державний архів Одеської області. - Ф. 10. - Оп.1. - Спр. 43. - Арк. 5-8.].

Адептів євангельських сект продовжували висилати у місця соціальної ізоляції, якими вважалися окремі райони Кавказу та Сибіру. Процедура адміністративного переселення була спрощеною і передбачала лише рішення єпархіального місіонерського комітету та єпископське звернення до місцевого губернатора. У 1906 р. за поданням єпископа Сімеона такого покарання зазнала, зокрема, громада штундистів

с. Василівки на Катеринославщині, очолювана М.Горбушею [Державний архів Дніпропетровської області. - Ф. 11. - Оп. 1. - Спр. 355. - Арк. 2.].

Найпоширенішою формою дискримінації сектантських спілок залишалося адміністративне закриття молитовних будинків і свавільне припинення богослужіння громад.

Під час війни право вирішувати долю членів євангельських сект було передане військовим адміністраціям і в 1915 р. лише на Херсонщині були одночасно заборонені будь-які сектантські зібрання [ЦГИАР. - Ф. 796. - Оп. 442. - Д. 2743. - Л. 38.]. На театр військових дій припинилося надходження інославної літератури.

Неврахування віросповідних традицій проявлялося і в насильницькій мобілізації сектантів на фронт. Так, на початку 1917 р. загальновідомим став, зокрема, факт віддання під суд військового трибуналу семи мобілізованих штундо-баптистів з Харківської губернії [Державний архів Харківської області. - Ф. 4. - Оп. 182. - Спр. 88. - Арк. 3.]. Євангельських християн огульно звинувачували в антивоєнній пропаганді «на німецькі кошти» [ЦГИАР. - Ф. 796. - Оп. 442. - Д. 2768. - Л. 33.] , у співчутті революційному рухові, в антимонархістських настроях. Вони були гнані з усіх громадських організацій, навіть з товариств тверезості, як це сталося з так званими катеринославськими шалапутами на чолі з Микитою Овчаренком та Павлом Трав'янкою [Державний архів Дніпропетровської області. - Ф. 11. - Оп. 1. - Спр. 355. - Арк. 15.].

Протиретичські зусилля православного духовенства мали стримуючий ефект, але очікуваним успіхом не увінчалися. Офіційна церква поступалася в місіонерському спорі з сектантами. Навіть згідно з даними Священного Синоду, у 1910 р. до православ'я приєдналося близько 936 сектантів і старовірів, тоді як відпало до цих громад 1590 осіб. У 1914 р. відповідні показники становили 1179 проти 2191. Таким чином, якщо у 1910 р. співвідношення переходів по лінії «православ'я - сектантство» і навпаки дорівнювало 1,7, то в 1914 р. коефіцієнт переваги розколо-сектантів зріс до 1,86 [Підраховано за: Всепопданнейший отчет Обер-Прокурора за 1910 год. – СПб., 1913. – Приложение. – С. 46-53; за 1914 год. – СПб., 1916. – Приложение. – С. 26-27.].

Ознаки неприйнятної для православної церкви тенденції непокоїли громадськість. З уст окремих лідерів українського руху лунали заклики до «братів-євангелістів» повернутися до «української православної віри». У 1906 р. з таким зверненням до штундистів виступив, зокрема, відомий публіцист, редактор і видавець газети «Порада» Михайло Лободовський [Лист до штундистів-українців // Порада. - 1906. - № 1,2. - С. 30-31.].

Своєрідне сприйняття філософії і діяльності євангельських громад віднаходимо у Михайла Драгоманова, який визнавав їх поборниками віросповідної свободи. Та найглибшу оцінку вони отримали у творах філософа-естета К.Леонтьєва. У скопчестві, будь-якій хлистівщині, вважав він, є елемент «еретичної творчості, є своєрідна сатанинська поезія, є стрій, є пластичність, котра відразу ж виділяє їх в особливу, різко відгороджену від православних, групу» [Цит. за: Бердяев Н.А. Константин Леонтьев (Очерк из истории русской религиозной мысли) // О русской философии. – Свердловск, 1991. - С. 270.].

Звичайно, як М.Драгоманов, так і К.Леонтьєв не стільки вітали саму сутність сектантства, скільки не заперечували право сектантів на заповнення власної ніші в релігійній та соціальній піраміді суспільства.

Православна місія у свою чергу зазнавала нищівної критики. Вустами С.Булгакова та А.Волжського київська газета «Народ» закидала охоронцям православ'я у перетворенні всієї Росії на «лобне місце» [Народ. - 1906. - 2 (15) апреля]. «Безсумнівний фанатизм місії і місіонерів» відзначав редактор харківської «Церковної газети» о. Іван Філевський. [Церковная газета. - 1906. - 19 февраля.].

Характер і спрямованість діяльності православної місії викликали засудження і в колах академічної церковної інтелігенції, особливо з боку вчених-богословів. Так, у дискусії 1905 р., присвяченій скликанню церковного собору, прот. М.Боголюбський визнавав, що гоніння на єретиків, сектантів та розкольників у всі часи і в усіх християнських народів були великим історичним гріхом». [Див.: Боголюбский Н. По вопросу о началах церковного обновления // Перед церковным собором. – М., 1906. – С. 7.].

Сектантство привертало увагу своєю багатогранною суперечливістю. Євангелізм виступав найціннішим атрибутом сектантського віровчення, але, з іншого боку, він надто вільно приростав постулатами, котрі відтворювали хай і творчі, але суб'єктивні враження та спостереження, мінливі відчуття і переживання. У цьому сектантське тлумачення євангельського вчення набирало ознак своєрідного релігійного імпресіонізму.

Ідеологічною гіпертрофією був і сектантський церковний нігілізм. Притаманне народові засудження і несприйняття фарисейства, дійсно притаманного частині православного кліру, рівномірним шаром необґрунтовано поширювалося на всю церковну організацію. «Погрішимість людської сторони церковного організму» використовувалася для заперечення як християнської святості церкви, так і її історичних заслуг [Бердяев Н.А. Истоки и смысл русского коммунизма. - М., 1990. - С. 140.].

Крайнощі спіткали й відроджувану в сектантських громадах традицію ранньохристиянського аскетизму. Одіозні форми його культивування окремими громадами скопців та христововірів примушували сторонитися цих течій навіть віруючих, проникнутих до церкви духом нестримної опозиційності.

Внутрішня суперечливість сектантської ідеології проникала і у містичну обрядову сферу релігійних громад. Фанатично заперечуючи церковні таїнства та обряди, їх послідовники вдавалися до творення власних, часто комплікативних форм священного дійства.

Водночас сектантський рух знаходив самовиправдання у політичній і релігійній сферах. Підстави його повної емансипації зростали в області свободи духу і духовної творчості. За справедливим висловом філософа Даниїла Андрєєва, то був «нетрадиційний тип свідомості», що виник внаслідок «зсувів» у світовій релігійній ідеології. Як наслідок, свідомість нового типу стала відчувати «голоси одкровення і в гімнах Вед..., і в гьотевському Фаусті, і в музичних драмах Вагнера, ... - чула її не менш явно, ніж в піснеспівах Іоанна Дамаскіна... і воліла їхнього втілення у досконаліших формах» [Андрєєв Д. Роза мира. Метафілософія истории. - М., 1991. - С. 225.].

*Л.Кондратик** (м. Луцьк)

РЕЛІГІЯ В ТВОРЧОМУ СПАДКУ В.ЛИПИНСЬКОГО

В історії української соціології релігії непересічною є постать В.Липинського (1882-1931). У цій царині його увага була зацентована передовсім на досягненні значущості релігії в історії українства, ролі різних християнських конфесій в розвої нашої культури, у державо- і націєтворчих процесах. У пропонованій статті здійснена спроба дослідити розуміння українським мислителем сутності релігії як такої. Відомо, що релігієзнавчі ідеї соціолога й історика викладені в основному у його книзі “Релігія і церква в історії України”, на основі аналізу якої і зроблені висновки, що містяться в статті.

У теорії В.Липинського родовим щодо релігії є поняття містицизму. Останній є іманентною характеристикою людського буття. Слідуючи традиції соціологічного психологізму, український мислитель

* Л.Кондратик – к.філос.н., доцент Інституту соціальних наук Волинського державного університету ім. Лесі Українки

вважав, що у своєму житті люди керуються інстинктами. “В основі людських інстинктів і залежних од цих інстинктів людських думок, - стверджував він, - лежить хотіння жити і поширювати своє життя” [Липинський В. Релігія і церква в історії України // Політологічні читання. - 1994. - №1. - С. 229.]. У тяжкій боротьбі за збереження і поширення життя люди бажають з’єднати свої слабкі потуги з силами, які є сильнішими від їхніх.

Постає питання: про які сили, за допомогою яких людина прагне підтримати себе в боротьбі за існування, йдеться у концепції В.Липинського? Вичерпної відповіді на це питання вчений не дає. Він просто їх означає як Вищі Сили. Очевидно, що вони не є Абсолютною ідеєю Гегеля, як і не уособлюють собою опредметнених сил людини. Не постають вони і у вигляді тільки морального Абсолюту чи морального Закону. Вищі сили не репрезентують і виключно якогось світу надприродного, як на це можна було б сподіватись з огляду на те, що мислитель визнає себе віруючим. Ці сили присутні і у світі людини. Їхнє буття є реальним, а не фактом людської свідомості. Як впливає з праць В. Липинського, єдиною їх ідентифікуючою ознакою є те, що ці сили є вищими, сильнішими за людські зусилля. Це може бути Бог або ж закони людського розвитку тощо.

Кожна людина, зауважує мислитель, в той чи інший спосіб відчуває присутність цих сил. На жаль, цих “способів” він не розкриває і одразу ж дає таке своє розуміння містицизму. “Почуття такого союзу, яке лежить в основі того, що прийнято звати містицизмом, дає людині найбільше заохочення до акції енергійної, сталої, непохитної, з вірою, що союз з цими силами, сильнішими від сил людини, дасть їй в кінці кінців перемогу” [Там само. - С. 230.].

З вищенаведеного можна виснувати, що у концепції В.Липинського, поняття *містицизм* вживається для означення такого стану буття людини, коли вона як відчуває, переживає свій зв’язок з Вищими Силами, так і вірить у те, що союз, єднання з ними забезпечить їй досягнення життєвої мети. А тому розуміння сутності містицизму в дослідника невіддільне від розуміння його функціональності. Можна сказати так: сутність містицизму у концепції українського мислителя розкривається через його функцію. “Це містичне почуття примушує людину віддавати все напруження свого розуму, всю дисципліну й послух своєї волі, все своє завзяття справі милій, тим Вищим Силам, в які людина вірить, - справі, яка стає ціллю і провідником всіх думок і діл даної людини” [Там само. - С. 230.]. З цього також випливає, що трактований таким чином містицизм носить діяльний, а не споглядальний характер. В цьому – одна з відмітних рис розглядуваної концепції. Ось

чому містицизм – це одна з найбільших сил, яку в боротьбі за існування має в своєму розпорядженні людина. Саме завдяки цьому чинникові людина опанувала усю земну кулю. Висновок В.Липинського такий: “Без віри – без містицизму – не можна помислити цілої людської культури і цивілізації” [Там само. - С. 230.].

Однак містицизм має дві взаємопов’язані форми свого вияву. Перша представлена такою діяльністю, коли людина творить все надзвіряче, “надлюдське”, тобто те, що переростає її фізичні сили. Друга являє собою неопановану і некеровану силу, яка “все людьми сотворене руйнує. Оця друга сторона містицизму, його невідлучний товариш подорожній, це гордість і тілесні, зв’язані пристрасті” [Там само. - С. 23.].

Перший бік містицизму ґрунтується на вірі у Бога, покладається на Божі закони. Тут, як бачимо, В.Липинський стверджує реальне існування Бога. Цей містицизм, по суті, є необумовленим, недетермінованим, безпричинним, самодостатнім, як також безпричинним і самодостатнім є буття Бога. Відтак у людини потреба віри в Бога є вродженою.

Другий же бік містицизму, навпаки, має причину свого існування. Її теоретик окреслює так: “Сотворивши свої надлюдські діла, людина починає думати, що вона сама є джерелом тих сил; що вона може не тільки пізнавати і виконувати закони Бога, але сама творити ці закони; що вона сама є богом; що своєю власною людською силою вона здатна творити чуда, і що ця здатність залежить тільки од степені її уміння, од розвитку її знання, од її “науки” [Там само. - С. 231.].

Отже, розглядувана форма містицизму детермінується викривленим пізнанням людиною своїх творчих здібностей, адже людська творчість ґрунтується на містицизмі першого ґатунку.

Ось тут ми і підходимо до з’ясування розуміння В.Липинським природи релігії. Перший вид містицизму він означає як релігійний. Власне, цей містицизм і є релігія. Бо ж релігія не є щось інше як “ірраціональна, переростаюча людський розум віра в Бога” [Там само. - С. 231.]. Сила релігійного містицизму у любові до Бога і в сподіванні та вірі на Божу допомогу.

У концепції вченого парною “релігії” є категорія “магія”. “Убивши своєю гордістю свою релігію, - пояснює він, - людина віру в Бога замінює вірою в себе і свою чудодійну силу – іншими словами, містицизм релігії вона замінює містицизмом магії” [Там само. - С. 231.].

Таким чином, релігія - це віра в Бога, а магія – віра людини у свою чудодійну здатність. Релігія – це позитивний, “розвинутий” містицизм, а магія – примітивний містицизм. Тут варто зауважити, що в останньому випадку термін “містицизм” далекий за змістом від

усталеного в літературі поняття. Традиційно містицизм означає “єднання”, спілкування людини з абсолютом – Богом, Світовим, Космічним Розумом, вищими або демонічними світами, духами тощо. А тому застосований до магії, як віри у власні сили, термін “примітивний містицизм” не є вдалим. Правда, в деяких випадках ця некоректність долається посиланням на те, що самовпевненість людини ґрунтується на вірі в закони, які керують людством. Промовистою в цьому контексті є наступна цитата із праці вченого. “Комуністи чи соціалісти, наприклад, в своєму бажанні здобути владу, матеріальні блага і зробити щасливим своє земне життя вірять, що в цьому їм допоможуть закони матеріального розвитку людства, відкриті розумом пророків соціалізму і сформульовані в їхній матеріалістичній та “науковій” соціалістичній вірі. І, захоплені цією своєю вірою, вони ведуть завзяту боротьбу за владу, за панування, за матеріальні блага” [Там само. - С. 230.].

У цьому випадку такий магічний містицизм дійсно можна тлумачити як переживання людиною безпосередньої єдності з вищими силами, в даному разі із законами суспільного розвитку. Але коли історик веде мову про містицизм магії поган “з лісовиками, водяниками, домовиками, упирами, вовкулаками, яких треба було кожному на свій спосіб задобрювати” [Там само. - С. 237-238.] , то вказівки на якийсь зв’язок з вищими силами, що й становить суть містицизму за В.Липинським, відсутні. І це не поодинокі недоречності в теорії вченого.

Аналіз праць історика дає підстави для висновку, що магія здатна набувати різних форм. Це може бути магія дикунів і варварів, культи таємничих сил епохи середньовіччя, модерні прояви магії, які ґрунтуються на вірі в можливість викликування неприродних, тобто психічних чи соціальних явищ, за допомогою різних людських практик тощо.

Аби більш повно окреслити липинськівське розуміння відмінностей між релігією і магією, а отже й розуміння ним природи релігії, варто звернути увагу на таке. Уживане дослідником розрізнення між релігією і магією не вписується, по суті, в жодну з релігієзнавчих традицій. Адже відомо, що магія розглядається як одна з ранніх форм релігії, або ж як невід’ємний елемент будь-якої релігії, в т.ч. й світових. Відмінність становить підхід Е.Дюркгейма і його школи. Проте погляд В.Липинського відрізняється і від нього. Французький соціолог стверджував про докорінну відмінність релігії і магії. Релігія завжди соціальна, не може існувати без церкви. Магія ж – індивідуальна. У магії є свої обряди і церемонії, свої догмати і міфи, свої надприродні істоти, але вони не становлять організованого цілого. Як бачимо, у цій концепції відмінність між релігією і магією носять суто соціологічний характер.

У концепції українського вченого і публіциста релігія і магія постають як різні форми духовного, морального, соціального досвіду. У цьому розумінні магія вже не є однією з ранніх форм релігії. Не може магія бути й елементом чи характеристикою релігії як такої. Це коли В.Липинський веде мову про релігію як ідеальний тип, яким для нього є християнство у власній інтерпретації. Але коли предметом його наукової рефлексії є така релігія як поганство народних мас, то одну з її основних ознак він вбачає у притаманному їй містицизмі магії [Там само. - С. 237.]. Очевидно, що це релігія менш вартісна або й не справжня.

Одна з відмінностей між релігією і магією у розумінні В.Липинського вже було зазначена, коли наводилася його, так би мовити, у цьому плані класична цитата, згідно з якою релігія – це віра в бога, а магія – віра людини у свої сили. Тут же необхідно зробити такі уточнення. Релігія – це віра *саме в Бога*. Не випадково ж, поганство державних творців дохристиянського періоду в українській історії володіло, згідно з концепцією історика, виразними ознаками релігійного містицизму тому, що у ньому була наявна віра у богів [Там само. - С. 237.]. Отже, релігія це не просто віра в надприродне, а віра у реально існуючого Бога. У цьому твердженні на позицію Липинського-дослідника “накладається” позиція Липинського-віруючого. Зрештою, релігійність теоретика, яку він і декларує, завжди слід мати на увазі при студіюванні його релігієзнавчого доробку.

Відповідно, магія – це не тільки віра людини у свої сили. Як можна виснувати з праць вченого, найзагальнішою ознакою магії є наявність віри у ті сили, які згідно з його концепцією, не є виявом Божої сутності. Вони набувають різних форм, як-от людського розуму, науки, законів суспільного розвитку. Це і різні “таємні” сили, спілкування з якими характеризує “спіритизм”, “медійізм”, а також сили домовиків, лісовиків тощо. В академічному релігієзнавстві останні з охарактеризованих сил часто означаються як “надприродні”, тобто стверджується та їх якість, якої вони набувають у свідомості віруючих з точки зору дослідника. У В.Липинського таке тлумачення сутності цих сил відсутнє. Їх визначення носить, як наголошено, негативний характер. Це – віра у небожії сили.

Магія - це і віра, і практика, яка ґрунтується на цій вірі і спрямована на досягнення людиною своєї мети. З вищенаведеного можна зробити такий висновок. За В.Липинським, магія – це такий спосіб життя і світовідношення, коли можливість досягнення своїх цілей опосередковується вірою людини у чудодійну здатність небожіїх сил.

Однак найглибинніша відмінність між магією і релігією, згідно з В.Липинського, криється у їх соціальній дієвості. При чому вектори

їхньої спрямованості цілком протилежні. Якщо релігія – це творчий чинник, то магія – руйнівна сила; якщо релігія вносить в моральне і соціальне життя організованість, то магія – дезорганізацію; релігія долає егоїзм, через любов до Бога утверджує любов до людей, в той час як магія породжує самолюбство; якщо релігія спонукає до взаємності та злагоди, то магія веде до індивідуалізму та ворожнечі. Релігія – добро, магія – зло. Містицизм релігійний, на відміну від містицизму магії, не обмежується орієнтацією людини на досягнення “земного раю”, здобуття матеріальних благ. “Такий містицизм, - наголошує В.Липинський, - спирається на оптимістичних ілюзіях соціалістичного, націоналістичного, демократичного чи ще якогось іншого “земного раю”, на невиправданій історичним досвідом вірі в чудодійну і необмежену силу людського розуму, який своїми теоріями має цей земний рай сотворити. Він не відповідає песимістичній дійсності нашого земного буття і в результаті не задовольняє вродженій людям потреби віри в життя будуче, загробне – віри, якої розум людський не має сили замінити і яка становить головну силу власне релігії” [Там само. - С. 232.].

Вищенаведене дає підстави для такого висновування. У світлі соціологічних ідей В.Липинського, релігія – це вияв соціальності, тоді як магія є виявом асоціальності. Релігійний містицизм виступає також і чинником соціальності. Та релігія не тільки, а то й не стільки постає як вияв або чинник соціальності, а скільки як її умова. У цьому контексті показовими є його наступні слова: “Всі тривкі держави та великі культури розвивались з розвитком релігії і падали з її упадком” [Там само. - С. 234.]. Дослідник творчості В.Липинського Л.Білас погоджується з думкою В.Зайкіна, висловленою ним ще у 1932 році, що найвищим критерієм історії В.Липинський вважав не “інтерес трудового народу”, “не громадське право”, не “поступ”, не “щастя”, “не “націю” і навіть не державу, але *Божу заповідь, християнську етику*” [Білас Л. В’ячеслав Липинський – істрик // В’ячеслав Липинський. Історико-політологічна спадщина і сучасна Україна. - Київ-Філадельфія, 1994. - С. 32-33.].

Така теоретична установка В.Липинського суголосна іншим підходам у соціології релігії. Якщо взяти традицію доби вченого, то його позиція перегукується з концепцією Е.Дюркгейма в західній соціологічній думці і з теорією М.Грушевського в українській. Однак є і розбіжності. Названі соціологи виробили обґрунтовані положення. Ідеї ж В.Липинського, що стосуються проблеми сутності релігії, не так обґрунтовуються, як стверджуються. А тому його концепти швидше набувають вигляду філософської спекуляції. Обґрунтування суті релігії посиланням на людські інстинкти, принаймні, не достатнє. Адже уже в

часи історика соціологічний інстинктивізм виказував свою безплідність. Пошук же доказовості своєї думки про сутнісні вияви релігії шляхом звернення до “законів Бога” виводить соціологічний дискурс за межі академічної соціології релігії.

Отже, наявна суперечність. З одного боку, відчувається потужність ствердження думки про релігію як основу соціальності, а з другого – наявною є її недостатня обґрунтованість. В цьому сила і слабкість липинськівської концепції релігії. Це відчутно також при аналізі ним проблем “релігія – держава”, “релігія – культура”, “релігія – нація”. Та це вже окрема тема для дослідження.

*М.Стадник** (м. Переяслав-Хмельницький)

ДОГМА, ЇЇ ПОНЯТТЯ ТА ГЕНЕЗА В ХРИСТИЯНСТВІ

Поняття “догма” походить від грецького слова *dogmatus*, що означає “думка”, “вчення”. Традиційно цим поняттям позначають такі основні положення віровчення тієї чи іншої конфесії, які визнаються як вічні і незмінні істини, що встановлені нібито самим Богом і є обов’язковими для віри в них всім послідовникам певної релігійної течії.

В грецькій мові вживання слова *догма* започаткували скептики Зенон і Пірон. Вони заперечували можливість отримання істинного значення. Зенон і Пірон називали догматиками тих філософів, які робили стверджувальні висновки про субстанції речей. У Цицерона слово догма означає такі доктрини, які, будучи загальновідомими, мали значення беззаперечних істин. Оріген й Ісидор називали Сократа законодавцем догматів античних, а вчення Платона і стоїків - догматами. У Ксенофонта догматами називаються керівні розпорядження, яким всі повинні беззаперечно підкорятися. Геродіан догмами вважав такі визначення сенату, яким беззаперечно мав підпорядковуватись весь римський народ. У книгах пророка Даниїла й Естер догмами називаються такі царські укази, які підлягають терміновому виконанню. Подібні розуміння слова “догма” передбачає наявність положень, що виходять із зовнішнього авторитету. Ним може бути окремий правитель - цар, король і т.п., а також і Бог. У положеннях не ставиться питання про доказовість догм або ж про істинність фіксованих ними поглядів. Передбачається

* М.Стадник – к.філос.н., доцент Переяслав-Хмельницького державного педагогічного інституту

обов'язковість їх прийняття, тобто сприйняття на віру, без глибокого сутнісного аналізу самої їх змістовної системи.

В подальшому відбувалося переосмислення розуміння поняття “догма” відповідно до соціального часу. Але, як правило, воно часто вживалося богословами при сприйнятті християнських істин. Позначувані ним поняття ставали життєвим правилом для членів християнського суспільства. Вважалося, що Христос спростовував закон заповідей обрядових заповідей своїм вченням [Еф. 2:15]. Його вчення нібито замінило собою все тимчасове і повністю визначило образ думок християнина як закон його віри [Рим. 3:27].

В кінці Дій апостолів словом *догма* названі визначення апостольського собору [Дії 16:4], що складені церквою і мають загальнообов'язкове значення для всіх її членів. Така обов'язковість зумовлена тим, що догми розумілись як ознаки постанов державної влади [Дан. 2:13, 3:10, 6:9; 2 Мак. 10:8, 15:36; Лк.2:1; Дії 17:7], що потребувало підпорядкування їм від кожного громадянина. З рештою догми ставали обов'язковим життєвим правилом для всіх членів християнського суспільства.

Християнські ідеологи стали використовувати слово “догма” лише до тих богооб'явлених істин, що відносяться до певного кола уявлень, а саме істин споглядального або умоглядного характеру, таких, які визнані і сповідуються на основі Божого об'явлення або рішень Вселенської церкви. Їх невиконання мало стати основою відчуження від християнства. Саме таке розуміння християнського поняття *догма* започаткували Ігнатій Богоносець, Кирило Єрусалимський, Григорій Ниський, Василь Великий, Іоанн Златоуст, Вікентій Ліринський та інші богослови раннього християнства.

Згідно положень християнської філософії *догма* є: 1. незаперечна божественна істина, яка дається людям через Боже одкровення. У такому розумінні догми віри називаються Божими й протиставляються результатам людського мислення і особистим думкам; 2. догми, що відносяться до внутрішньої сутності релігії, мають теоретичний або споглядальний характер, є вченням віри, що їх відрізняє від правил життя або практичної діяльності християн; 3. такі істини, які маючи походження божественне, визначаються і формуються церквою, із-за чого й називаються догматами церкви; 4. істини, беззаперечне визнання яких необхідне для християн, щоб відносити себе до церкви.

В “Церковном словаре” П. Алексєєва *догми* відносяться до таких членів віри, які ґрунтуються на Священному Писанні [СПб., 1917. – С. 259.]. В “Толковом словаре” В.Даля *догма* – це одне з головних положень вчення про віру і її бачення [СПб., 1993. – Т.1. – С. 450.].

В “Энциклопедическом словаре”, виданому в Санкт-Петербурзі ще у 1864 році, крім вище приведених думок, дається богословське розуміння слова *догма*. Догма – це “будь-яка істина, що відноситься до споглядальної частини християнського вчення або ж складає правило християнської віри, істина, що визначається і сповідується на основі божественного одкровення загальним голосуванням Вселенської церкви, заперечення якої веде до відлучення від Церкви [С. 66].

В подальшому під *догмою* розуміли таку віроповчальну істину, яка ґрунтується на одкровенні й формується церквою і щодо якої не допускаються дискусії чи розмірковування. Особливим в цьому баченні є заперечення можливості якогось вільнодумства і сумніву щодо змісту догми.

Християнство розглядає релігійні догми як думку, настанови, положення віровчення, які встановлені вищими церковними інстанціями, а відтак є істинами [Догматичне богослов'я Католицької церкви. – Львів, 1994. – С. 10.].

Поняття *догма* використовувалося з різним значенням у різні історичні часи розвитку людства, зберігши при цьому якусь потаємну основу, що входить у його зміст. Спираючись на давньогрецьких філософів, християнство розуміло догму як таку метафізичну систему, джерелами якої були Святе Одкровення, дії апостолів, рішення Вселенських Соборів, думки римських пап (для католиків). Особливістю християнських догм є обов'язковість віри в них.

У християнстві від слова догма походять інші слова, що використовуються церквою для пояснень окремих сторін релігійної віри, зокрема: догмат, догматика, доктрина та ін. Догмат розуміється як вчення, встановлений погляд, як таке положення віровчення, що є основою його і постає беззаперечною істиною, яка не підлягає жодкій критиці та сприймається на віру [Там само. – С. 232.].

Християнські догмати мають такий характер: споглядальність, богооб'явленість, церковність, загальнообов'язковість для всіх членів церкви.

Споглядальний характер догматів віри зумовлений тією стороною істин, яка розкривається ними. Із всіх християнських істин *догматами* називаються лише ті, що належать до сутності релігії, як внутрішнього союзу Бога з людиною, що встановлений Ісусом Христом, тобто істини, які містять вчення про Бога, ставлення його до світу і людини.

Не відносяться до догматів істини моральні (в тому числі Божі заповіді) або істини, що показують як християнин повинен виражати своє ставлення до Бога в зовнішньому богослужінні (обряди), істини

канонічні, що розкривають те, як християнин мусить жити у Божому домі, історичні сказання про церкву, пророкування і т.п. Таким чином, до догматів віри відносяться духовні таємниці, які не підвладні силі розуму. Усі догмати християнської релігії суть істини богооб'явлення, а тому є незмінними.

Догмати розуміються як істини, що визнаються Вселенською церквою і пропонуються її членам. Те що не може бути догматом для церкви не може бути догматом і для окремих осіб. Вважається, що всі догмати є беззаперечною істиною. Церква зберігає і подає через них божественне одкровення для всіх людей.

Догмати як істини, що пропонуються Вселенською церквою розуміються як загальнообов'язкові правила віри для кожного віруючого. Церква потребує підпорядкування своїх послідовників правилам і вимагає вірності догматам, якими вона користується. Якщо віруюча людина не приймає загальноцерковного розуміння догматів, то Церква відділяє її від себе, тобто піддає анафемі [Малиновский. Православно-догматическое богословие. – Харьков, 1885. – С. 4-9.].

Таким чином, християнські догмати – це богооб'явлені споглядальні істини, які мають у собі вчення про Бога і його відношення до світу й людини. Вони зберігаються, визначаються і передаються Церквою як незмінні і загальнообов'язкові правила віри для всіх віруючих.

Систематизація і приведення догматів у взаємовідповідність, тобто процес становлення християнської догматики, розпочинається з Августина Філософа та інших апологетів християнства. Вони першими шукають точки пересічення між вірою і розумом. Так, Климент Олександрійський намагався розкрити істини віри у формі наукового знання. Він повчав, що нема віри без знань, наука повинна проникнутись вірою, істини віри повинні мати науковообразний характер. Праця Орігена “Про начала” становить подальший крок науковому розвитку догматів. Тут подається їх повна систематизація. Кирило Олександрійський намагався вивести формулу взаємного відношення віри і знання, вважаючи, що віра є посередником знання. Спроби систематизації догматів знаходимо у Кирила Єрусалимського, Григорія Ниського.

Православна церква не використовує традиції догматичного творення Римо-католицької церкви. Так, у православ'ї не існує догмату про чистилище, непогрішимість папи. Католики вважають, що догми існують у Святому Письмі. Необхідно лише їх осмислити, сформулювати і зафіксувати. Таким осмисленням у середньовіччі займалися

представники схоластичної філософії. У вивченні догматів схоластичний догматизм надмірно використовував логіку і діалектику. Так, Ансельм Кентерберійський (1109 р.), відстоюючи принципи самостійності віри, вважав, що з початку необхідно вірити, щоб знати божественні істини, які постають як догмат. П'єр Абеляр доводив, що у вірі немає нічого такого, що перевершувало б силу розуму.

Римо-католицька церква визнає догмати встановлені вселенськими соборами, так і догмати, які визначив папа римський. Для встановлення догматів необхідна така інституція, яка має не тільки моральний, а й юридичний авторитет у Церкві і вважається непогрішимою у питаннях віровчення.

Католицька церква визнає принципи догматичному розвитку, початок якому покладено добавкою до 8-го члену Символу віри (проголосившому сходження Святого Духа від Отця). Такий додаток був зроблений на Толедському соборі у 589 р. і введений у практику у Франкській імперії близько 800 р. у основі концепції догматичного розвитку лежить вчення про право собору приводити традиційні положення у відповідності з "живим голосом" церкви, яка, будучи керованою Святим Духом, має здатність непогрішимо трактувати віровчення. У 1439 р. на Флорентійському соборі Католицька церква догматизувала вчення про чистилище. У 1870 р. Перший Ватиканський собор проголосив догматичну непогрішимість папи у справах віри.

Значне поширення у католицизмі отримав культ Пресвятої Діви Марії, пов'язаний з доповненням до догмату про визнання Марії Богородицею. Цей догмат прийнято на Третьому Вселенському соборі у 431 р. У 1854 р. Пій IX оголосив догмат про непорочне зачаття Марії. А у 1950 р. Пій XII ввів догмат про її тілесне вознесіння.

У протестантизмі сформовано віровчення, яке виходить від Аусбурського віросповідання, прийнятого у 1530 р. Догмати віри протестанти будували протягом XVI ст. З XVIII ст., протестантизм намагається надати догматам наукову форму, повертаючись при цьому до схоластики. У першій половині XVIII ст. під впливом пієтизму протестантизм намагався скинути з себе схоластику і втілити новий метод філософії.

З другої половини XVIII ст. під впливом загального раціоналістичного руху, протестанська догматика почала заперечувати надприродне походження і характер християнства або є визнавати його настільки, наскільки це відповідає вимогам розуму і природної моральності (Теллер, Генке, Еклерман, Вегмейзер). Проти цих раціоналістів, що мали вплив у першій половині XIX ст., боролась значна група супернатуралістів (Дедерлейн, Морусь, Штор, Штейдель та інші).

Всі протестантські догматики до кінця XVIII ст. стали визнавати розум як вищу інстанцію у питаннях віри.

Виходячи з вище сказаного, слід зазначити, що у протестантизмі немає твердо встановлених догм. Однак Біблія для протестантів має незаперечний авторитет. На місце догм поставлено ними сукупність положень віроповчального характеру, що даються у Біблії і узгоджені з поглядами давньої Церкви з тринітарних і христологічних питань.

Особливу роль у розвитку догматів протестантизму відіграв Шлейєрмахер, який розробив вчення про церкву, від'єднавши віру від знань. Релігія, на його думку, є не тільки розум і філософія; вона залежить від моральних почуттів, і в абсолюті від вищої істоти (Бога).

Догматична частина існує у кожній релігії, але лише християнство створило догмат у власному розумінні, виробивши всезагальну сильну організацію, витіснивши складні релігійно-історичні уявлення, увібравши в себе широке коло ідей античного світу. У розрізі християнства найбільш активними у формуванні догматів є католицизм і православ'я.

*Н.Звонок** (м. Київ)

ОРІЄНТАЦІЯ НА РЕЛІГІЙНІ ЦІННОСТІ СЕРЕД ДУХОВНИХ УСТРЕМЛІНЬ ЛЮДИНИ

(на матеріалах української та російської
художньої літератури 60-80-х років)

Як відомо, специфіка вітчизняної філософії полягає, по-перше, у її нерозривному зв'язку з громадсько-політичним життям, а по-друге, у формі її буття, коли філософські проблеми розв'язуються не у філософських трактатах засобами класичного любомудря, а в художньо-літературних творах через створення художніх образів, через глибоке висвітлення людської психології і, як висновок, формування цінностей та ідеалів особистості і через особистість – усього суспільства.

Українська та російська художня література 60-80-х років багато в чому підготувала нову духовну ситуацію 80-90-х, сприяла пробудженню історичної свідомості народу. Це був час активних пошуків у літературі, який ми пов'язуємо з іменами таких відомих письменників, як Ч.Айтматов, Ф.Абрамов, Ю.Бондарєв, В.Биков, В.Голобородько,

* Н.Звонок – аспірантка Національного педагогічного університету ім. М.Драгоманова

О.Гончар, І.Драч, В.Дрозд, М.Вінграновський, Р.Іваничук, П.Мовчан, В.Тендряков, Г.Тютюнник, В.Распутін, В.Шукшин та ін. Саме у цей період у літературі спостерігається поворот до тієї концепції людини, джерело якої відходить до літератури початку ХХ століття, до духовних пошуків у суспільстві того часу. Суть цього повороту в тому, що за точку відліку в розумінні життя література стала брати не абстрактні "загальні цілі", які нерідко виявляються корисливими цілями певних соціальних сил, а інтереси конкретних живих людей, які складають у сукупності суспільство.

Поворот літератури до людини, до особистості - це глибинний, світоглядний поворот, який, безперечно, виводить літературу на нові рівні художнього осмислення світу та людського буття. 60-80-ті роки, часи втрати колишніх ідеалів, втрати привабливих перспектив та орієнтирів, смислу буття, як переддень великих суспільних перетворень у колишньому СРСР, викликали звернення до віри як смисловизначального начала, як рятувального виходу із стану духовної невагомості. Це було початком того повороту, який пізніше приводить до визнання об'єднуючої функції релігії в суспільстві.

Порівнюючи ситуацію 60-х років у колишньому СРСР із історичною роллю первісних християн, західні вчені (Сайде, Сімон [Див.: Seide G. *Religiose Renaissance in der Sowjetunion - Mithos oder Wirklichkeit?* // *Osteuropa*. -1984. - № 34.; Simon G. *Die russische Orthodoxe Kirche in der Sowjet-sozialistischen Gesellschaft* // *Berichte des Bundesinstituts fuer ostwissenschaftliche und internationale Studien*. – Koeln, 1978. -№ 2.] стверджують, що якраз у цей час інтерес до релігії не тільки завойовує широкі верстви населення, в першу чергу інтелігенцію та молодь, а й утверджується у мистецтві та літературі. Духовні пошуки в суспільстві - пошук ідеалу, смислу життя, моральних цінностей та ін. - поряд з потребою виправдання безрадісного повсякденного існування, перш за все у старшого та середнього покоління, виправдання жертвам та нещастям, які не передбачались пропагованим державою оптимізмом, нерідко переводиться в сферу релігії. Цей пошук ведеться не тільки всередині церкви, але також серед тих категорій населення, які згідно виховання та образу життя далекі від релігії і яких можна назвати індіферентними.

Слід відзначити, що в той час як у тогочасній радянській науці практично до кінця 80-х років художня література означеного періоду вивчалася з матеріалістичної точки зору, що відповідало вказівкам тогочасної ідеології, у зарубіжних дослідників художня література 60-80-х років (мова йде не про творчість релігійних письменників, твори яких довго лишалися недоступними лише невеликій частині читачів, наприклад,

Фелікса Светога чи релігійного «самвидаву», але про існуючу офіційно художню літературу, автори якої джерело натхнення знаходили в християнських образах-символах, постатях біблійної і церковної історії) викликала значний інтерес щодо постановки проблеми «релігійного» або «християнського».

В середині 60-х років майже одночасно виходять з друку три дослідження - З.Шаховської, Е.Хіну і М.Латоверс [Див.: Shakhovskaja Z. The Significance of Religious Themes in Soviet Literature // Studies on the Soviet Union. - Muenchen, 1966. - № 4.; Hinz E. Die Geburt des neuen Menschen. Tendenzen der moderner sowjetischen Literatur. - Frankfurt/Main, 1966.; Lathouwers Maria Antonius. Religiöse Themen in der zeitgenössischen russischen Literatur // Concilium. Internationale Zeitschrift fuer Theologie. - 1966. - № 5.]. Е.Хінц дає своєму дослідженню назву «Народження нової людини». Для дослідника комунізм і християнство не протилежність, а поняття, які гармонійно взаємодоповнюються і світоглядні позиції яких близькі. Питанню «християнського» в тогочасній радянській літературі присвятили свої праці ряд зарубіжних дослідників 70-80-х років: Георг Кляйн (Чікаго, 1971), Роберт Готц (Дармштадт, 1973), Антон Хеніг (Гамбург, 1975), П'єр Арно Бодін (Стокгольм, 1976), Фредерік Лагеман (Кельн, 1977), Ліла Хільда Ванглер (Пітсбург, 1977), Рената Шепер (Мюнхен, 1985), серед яких перш за все слід виділити праці Ірени Яблоновської, Йогана Майхеля та Клауса Хольтмайєра [Див.: Jablonowski Irene. Kirche-Literatur-Religion. Beobachtungen und Randbemerkungen zu einem Thema am Rande der heutigen sowjetischen Literatur. - Kirche im Osten. - 1976. - № 19.; Meichel J. Zur Entfremdungs- und Identitätsproblematik in der Sowjetprosa der 60-er und 70-er Jahre. Eine literatur-soziologische Untersuchung. - Muenchen, 1981. - Slavische Beiträge. - Band 151.; Holtmeier K. Religiöse Elemente in der sowjetrussischen Gegenwartsliteratur. - Frankfurt/Main, 1986.]. Й.Майхель відзначає, що причиною релігійності у міській (від Тендрякова до Трифонова) та сільській (від Тендрякова до Распутіна) прозі, зокрема, є відчуття особистістю беззмістовності існування, помилкова ціннісна орієнтація та самотність у суспільстві. Розмірковуючи про моральні цінності, про протиріччя свідомості людини, обумовленої суперечностями самого життя, література все частіше стала і піднімати питання, і давати на них свій варіант відповіді.

Аналізуючи тогочасну радянську літературу, ряд вітчизняних та зарубіжних дослідників підкреслюють зацікавленість релігійними цінностями письменників 60-80-х років. Зокрема, З.Шаховська використовує не тільки у відношенні до російської класичної, але і до сучасної літератури визначення "релігійна" або "християнська"; однією з

ознак "релігійного оновлення" в СРСР вважається використання у художніх творах таких релігійних понять-символів, як Бог, церква, сенс життя, смерть, безсмертя та ін. (Клаус Хольтмайер). Неодноразово відзначали появу "богошукацьких мотивів" в сучасній літературі й вітчизняні дослідники (В.Зоц, З.Тажуризіна [Див.: Зоц В.А. Православие и культура. Факты против домыслов. - К., 1986.; Тажуризина З.А. Идеи свободомыслия в истории культуры. - М., 1987.]). Проблему духовності української нації, поставлену О.Гончарем у романі «Собор», відзначає В.Коваль [Коваль В. "Собор" і навколо собору. - К., 1989.], інші дослідники.

Порівняльний аналіз двох літератур, які протягом означеного історичного періоду розвивалися в єдиному руслі, дає можливість віднайти не лише ідейні аналогії чи формальні подібності, а й віднайти риси діалогу, взаємодоповнення чи розбіжності.

Орієнтація на релігійні цінності серед духовних устремлінь людини характерна для української художньої літератури 60-80-х років. Мистецтво і світогляд є одними з головних чинників, які впливають на формування української душі. Це залежить значною мірою від того, що українська психічна структура визначається своїм емоційно-почуттєвим характером, зосередженням довкола "серця". Увагу до душевного - найсвятішого для людини - святої землі-матінки, святої волі, святої правди, святого слова та ін. - сакрального як у релігійному, так і у світському розумінні - можна виявити в часі існування всієї української літератури. Так, провідною тенденцією в творчості О.Гончара є філософське начало, пов'язане з утвердженням добра, світла, краси (образи-символи Собору, Мадонни у романах «Собор», «Твоя зоря»), які пронизують віки і створюють духовну пам'ять людства. Абсолютною психологічно-моральною точкою відліку для героїв О.Гончара є совість, навіть "совіслива пам'ять", яка, нагадуючи про моральні орієнтири, дає можливість збереження людського суспільства.

Поняття "релігійного" у творах українських письменників несе різноманітну смислову навантаженість: раціоналістичні роздуми про Бога як рушійний чинник, здатний вплинути на моральний вибір суб'єкта (Р.Іваничук, повість "Сьоме небо"), та "Бог" як частину народної релігії, як величина, яка спрямовує людське життя з психологічної точки зору ("совість - страх перед Богом" у творах В.Дрозда, Г.Тютюнника).

У російській літературі 60-80-х років замість ідеологічно правильних відповідей все частіше звучать роздуми про провину, смисл життя, все більшого значення набувають невирішені питання. При розгляді цих проблем звучить думка про існування вищої субстанції. Найчастіше ці поняття зустрічаються у В.Тендрякова, В.Шукшина,

В.Распутіна. Їх герої рідко задаються метою знайти конкретну відповідь на поставлене питання. Письменників цікавить духовний розвиток особистості, її психологічний стан, які результуються в невдоволеності особистим життям, постійних духовних пошуках сенсу буття. Духовні пошуки постають як незавершений постійний внутрішній діалог особистості. Поняття Бога в розглянутих творах несе найрізноманітнішу смислову навантаженість: від звернення в рамках мовних стереотипів до пройнятих переконанням християнських уявлень, віри в долю, яка мислиться як частина примітивної народної релігії (Бог як величина, яка спрямовує людське життя і керує світовим порядком у повістях В.Распутіна «Живи і пам'ятай», «Останній уклін», «Прощання з Матерою»), та Бог - як раціональна проблема (повісті В.Тендрякова «Апостольське відрядження», «Затемнення») - питання про існування та неіснування бога. Душевний неспокій - спільність героїв В.Шукшина та В.Распутіна. Для них смерть не є загрозою, тому що в їх уявленні вона є зв'язком між світом буття та небуття, який відкриває таємниці, невідомі в цьому житті. Бо страх перед смертю, перед цією абсолютною володаркою є, по суті, "початком мудрості".

Особистість, відтворена художньою літературою, не подається ні в духовній, ні в тілесній визначеності. Займаючись духовними пошуками, вона виходить за межі теперішнього даного їй життя. Нерідко результат духовних пошуків - саме життя. Духовні пошуки як шлях до досконалості є смислом і результатом життя.

Релігійні духовні пошуки в суспільстві знайшли своє відтворення в художній літературі раніше, аніж змогли в тогочасних ідеологічних умовах відтворити їх філософські дослідження. Художня література 60-80-х років стимулювала серед широких верств населення, насамперед інтелігенції і молоді, зацікавлення до релігії як смисловизначального начала на шляху виходу суспільства із стану духовного занепаду. В цілому в структурі духовних пошуків релігійні пошуки мали особистісний вияв, що сприймалося як виклик офіційним тоталітарним ідеалам, доктринізації, всій системі колективного соціуму. Релігійні пошуки були пов'язані з соціально-психологічним, естетичним, моральним аспектами духовних пошуків, оскільки реалізували покликання і спроможність людини бути суб'єктом (а не об'єктом, як того вимагала система) в своїй духовній діяльності, виступали мірилом свободи в реалізації особистості, визначали духовний сенс її буття і позаматеріальний, позаутилітарний інтерес життєдіяльності і зв'язок з трансцендентним.

МОРАЛЬНО-ЕТИЧНИЙ ПОТЕНЦІАЛ ДЕКАЛОГУ

Досягнення особою інтелектуальної, моральної, духовної свободи впродовж всієї історії людства стояло в центрі філософських, богословських, моральних, етичних та політичних вчень. Проблему свободи і необхідності філософія тривалий час розглядала як антиномію: або все підпорядковане необхідності - тоді не може бути свободи, або ж є свобода, яка заперечує необхідність. Спробу з'ясувати діалектичний зв'язок між свободою і необхідністю зробив Б.Спіноза, який визнав свободу як усвідомлену необхідність. Концепцію про етапи цього усвідомлення, які разом з тим є етапами соціалізації особи, розробив Г.Гегель. Безумовне веління моральній свідомості слідувати в поведінці законові І.Кант розглядав як категоричний імператив, умовою якого є свобода волі.

Акцентування уваги на пізнанні необхідності було значним досягненням філософської думки, завдяки чому виникла можливість з'ясувати (хоча й в абстрактній формі) сутність діяльного ставлення людини до світу, Бога, розкрити механізм співвідношення між людськими цілями й певними законами розвитку природи і суспільства. Жодна політеїстична релігія не давала людині усвідомлення процесу вільного формування своєї особистості на ґрунті цілісного морально-етичного імперативу. Так, брахманізм підпорядковував свободу людини своїй елітарній концепції і ведичним ритуалам і заклинанням, які панували не лише над людиною, а й над богами. Конфуціанство як морально-етичне вчення і даосизм як філософсько-релігійна система проблемами свободи в контексті дискурсного визначення волі людини в морально-етичній площині не займалися. Вони підміняли проблему свободи заздалегідь сконструйованим типом благородної людини цзюнци і неосяжно всезагальним принципом дао, який тотально панує скрізь і у всьому. Буддизм, виходячи із сансаричної концепції і визнання ролі карми, заперечував свободу волі особи. На позиціях фаталізму, тобто наперед призначеної долі людини, стоїть й іслам.

Свобода волі як здатність людини приймати рішення зі знанням справи, панувати над самим собою має біблійні витоки. Людина створена Творцем як вільна істота, наділена свободою волі, свободою вибору у

* А.Московчук – пошуківець Відділення релігієзнавства Інституту філософії ім. Г.С.Сковороди НАН України

вчиненні добра чи зла і здатністю усвідомленої відповідальності за свої вчинки.

Декалог як моральний Закон, даний з волі Яхве Мойсею, вперше в людській історії чітко визначив межі метафізичного, загальнолюдського (друга скрижаль), дав можливість людині усвідомлено зробити класичний стрибок із царства необхідності в царство свободи. Морально-етичне вчення Декалогу ґрунтується на усвідомленні неперевершеної цінності особи як такої, гармонійному поєднанні інтересів батьків і дітей (“шануй батька свого і матір свою, щоб добре тоді жилося на землі”), цінності людського життя (“не вбивай”), гарантії недоторканості особи і посягань на її гідність (“не свідкуй неправдиво на свого ближнього”), цінності і чистоти шлюбних відносин (“не чини перелюбу”), захисті матеріальних інтересів і прав власності особи (“не кради”, не жадай того, що належить ближньому).

В такий спосіб послідовно і чітко відбудовується ієрархія морально-етичних цінностей - від особи, сім'ї, подружжя й до суспільних інтересів і прав власності. Відтак, Декалог увібрав і систематизував основні права і свободи, які мають неперевершене загальнолюдське значення. На противагу детермінованому розумінню свободи волі чи механістичному витлумаченню явищ дійсності, чим взагалі заперечується свобода волі і свобода вибору, в Декалозі сформульовані морально-етичні запобіжники, норми, гарантії, які стосуються забезпечення свободи особистості.

Морально-етична концепція церкви АСД ґрунтується на усвідомленому сприйнятті індивідуумом морально-етичних цінностей Декалогу, які в контексті християнського вчення екстраполюються на сучасний моральний стан людства з метою його оздоровлення. Ісус Христос, не відкидаючи основний зміст заповідей Декалогу, дав їм нове витлумачення і цим підняв ще вище їх загальнолюдську цінність.

Демократичні і гуманістичні засади, які покладені в основу розбудови молодшої української держави, несуть в собі поєднання свободи і закону, тобто усвідомленої свободи і невідворотності дій законів.

Усвідомлюючи свій обов'язок перед Богом і людьми, церква АСД сьогодні виставляє одним з перших в своїй діяльності (особливо в просвітницькій і проповідницькій) питання біблійного розуміння шляхів єднання свободи і закону, взаємовідносин особи і суспільства, зумовленості потреб і можливостей, які на нових засадах духовного розуміння і тлумачення, продиктованих об'єктивізацією суспільного розвитку, ведуть до громадянського миру і міжконфесійної співпраці в ім'я примноження соціального і економічного добробуту.

Соціальні і гуманітарні науки вже мають певні досягнення у вирішенні морально-етичних проблем сучасності. Однак дослідники ще не ставили перед собою спеціального завдання з питань поглибленого наукового дослідження Десяти заповідей (Декалогу) як духовного мірила і засобу виховання особи як члена суспільства; у цих дослідженнях непослідовно й однобічно проводиться філософський аналіз заповідей, особливо в прикладному (емпіричному) розуміння. Не повною мірою використана Біблія як історичний, філософський та богословський документ, який дає можливість поєднати усвідомлене розуміння свободи й обов'язку, інтересів особи і суспільства, ролі сім'ї і держави.

Сьогоднішній стан суспільства диктує нагальну необхідність дослідження не тільки в плані теоретично обґрунтованого висвітлення правильного розуміння проблеми свободи, регламентованої і гарантованої законами та усвідомленої громадянами. Морально-етичний потенціал Декалогу як основа духовної свободи особистості і гармонійного співжиття громадян в соціумі може бути з певними екстраполяціями використаний і в сучасних умовах, що підтверджує досвід і теоретичне надбання з цього питання церкви Адвентистів сьомого дня.

Ретроспективний порівняльний аналіз язичницької богослужбової практики з біблійною розкриває архаїчність, консерватизм і певний негативний зміст язичницьких атрибутів культу, що впливали негативно на розвиток духовності у людини, набуття нею духовної свободи. Примітивні язичницькі вірування, які зародились у сиву давнину внаслідок відходу людини від правдивого розуміння Божества, постійно відтворювалися у невгамовній людській уяві внаслідок її несвободи, що спричиняло деформацію правдивого розуміння надприродного. Людина втратила можливість реально сприймати "одкровення" (об'явлення) про справжню сутність Божества. Натомість обожнювався "світ творива" (створений світ) у його матеріалістично-уособленому витворі.

Отже, людство саме в такий спосіб пройшло шлях засвоєння і пізнання Вселенського Розуму Божества: відхід від правильного сприйняття сутності Бога і через примітивні релігії, політеїзм, монотеїзм повернення знову до "правди про Бога". Цей складний і суперечливий шлях є наслідком спотвореного пізнання Божественної сутності людиною із-за її обмеженої спроможності пізнання з причини гріховності й неможливості (за Вінером) обмеженим розумом сприйняти безмежне (Божество).

Грунтуючись на законі передачі спадкових нахилів, слід сприймати і розуміти біблійний текст про спадкове покарання: "... караю беззаконня отечьке на дітях в третьому і четвертому роді ... і роблю добро

тисячам родів тих, що люблять Мене, допилюють заповітів Моїх” [Вих. 20:6]. Основний зміст цих сакральних міркувань зводиться до того, що людина отримує більше свободи і впевненості у своєму житті, коли вона намагається компенсувати своє безсилля осмисленим ставленням і довірою до Бога. Відповідальність за добродійне майбутнє дітей не тільки дає можливість, а й зобов’язує вдосконалювати власну природну сутність, акумулювати розуміння духовної свободи і моральної відповідальності від одного до другого покоління.

Загальнолюдські принципи гуманізму і свободи, виражені в шести заповідях другої скрижалі Декалогу, екстраполюються на сімейне благополуччя, розвиток і зміцнення духовності на рівні батьки-діти і діти-батьки, піднесення ролі й місця сім’ї як первинного осередку духовності та визначального чинника суспільного та державного життя. Проаналізований біблійний матеріал дає можливість актуалізувати вирішення сімейних проблем в плані їх гармонізації і визначити шляхи духовного оздоровлення українського суспільства.

Через призму заповіді “не вбиватимеш!” ми можемо проаналізувати і відповідно оцінити синкретичні й секулярні погляди на “справедливі” і “несправедливі” війни, які часто велися в “ім’я Бога”. Ця теза набуває ще більш яскравої рефлексії в морально-етичній програмі духовного і морального оздоровлення людства, викладеній в Нагірній проповіді Ісуса Христа [Євангелія від Матвія, 5-7 розділи].

На ґрунті морально-етичного імперативу заповіді “Не крастимеш!” обґрунтовується шляхетність чесної праці, цивілізованого ставлення до чужої власності, зв’язок цієї заповіді з правовими гарантіями і обов’язками особи в суспільстві, потенційну можливість її впливу на поведінку, стосунки з іншими людьми.

Аналіз категорій правди і неправди у світлі заповіді “Не свідкуватимеш лживо...” виявляє моральний потенціал її впливу на формування характеру людини та її свободи внутрішнього буття. З позиції християнських та загальнолюдських моральних принципів важливе значення має відповідно стримування такої негативної риси як заздрість та визначення характеру її впливу на особисту свободу людини та соціально-моральні і побутові умови її життя. Сутність і наслідки нестримного і неконтрольованого жадання є однією з першопричин деформації особистості і взаємостосунків у суспільстві.

Духовна основа Декалогу виявляється через його вплив на ставлення громадянського суспільства. Особливість Декалогу як каталізатора духовності й свободи особистості розкривається через морально-етичну вагомість кожної заповіді, в потенційній можливості

отримання особою духовної свободи, розкриття механізмів її формування і шляхів реалізації в житті індивіда і суспільства.

На підставі філософсько-соціологічного аналізу концепції закономірної діалектичної єдності і взаємозалежності свободи і Декалогу, їх практичного застосування в контексті адвентистського досвіду розкривається механізм взаємодії суспільних феноменів, виражених у цих категоріях, і перспектива їх реалізації в розвитку особи і суспільства.

Морально-етична концепція Адвентистів сьомого дня ґрунтується на єдності і взаємозалежності Декалогу, свободи, необхідності і благодаті, які є сутнісними характеристиками вищої етично-теологічної добродійної категорії - любові до Бога і Людей.

Адвентистська Церква в Декалозі, свободі і благодаті вбачає ідеал характеру Бога у всіх його проявах у вселюдській історії, як необхідну парадигму духовно-етичних норм здорового способу життя і самореалізації особистості, духовна свобода якої ґрунтується на сакральній основі Декалогу (перших чотирьох заповідях), а реалізуються на практиці через загальнолюдські принципи співжиття, закладені в другій скрижалі Декалогу.

Декалог з його морально-етичними вимогами є життєдайний тільки в практичному житті християнина як члена суспільства, головними ознаками обраності якого до спасіння є сила віри, продуктивність праці, підприємницький успіх, виробнича і соціальна дисципліна, любов до свого народу і своєї країни.

Через призму Декалогу та споріднених з ним категорій свободи й необхідності адвентисти обґрунтовують теологічне вчення про Церкву, віру, хрещення, каяття, освячення, прихід Христа, служіння Богу, соціальне служіння людям (філантропія); на базі категорії свободи і необхідності в адвентизмі розкривається зумовленість есхатологічного вчення як безумовного пророцтва, місце "санітарної реформи" в житті людини та її етичний зміст та інші світоглядні поняття про закономірності існування і розвитку всього сутнього.

З позиції адвентистської теологічної думки та практичного життя церкви дієвість духовно-пізнавального змісту Декалогу виявляється через реалізацію духовної свободи, яка є багатогранним чинником внутрішньої сповідницької діяльності її членів, що в свою чергу спонукає до осмисленої і активної життєвої позиції в особистому і суспільному житті.

ЦЕРКВА ЯК ЧИННИК САМОВИЗНАЧЕННЯ НАЦІЇ В КУЛЬТУРНО-ЦИВІЛІЗАЦІЙНОМУ ОТОЧЕННІ

Наприкінці другого християнського тисячоліття християни об'єднані в церкви різних конфесій та обрядів. Найбільш самовіддані з них шукають екуменічні шляхи, “щоб усі були одно”. Втім, всяка людина вільна по-своєму будувати зв'язки з Господом. Але, як підкреслював перший митрополит-русич Іларіон в “Слові про Закон і Благодать”, перед Богом відповідальна і кожна особа, і цілий народ. Це твердження спирається на авторитет біблійних текстів. Отже, християни мають турбуватися не тільки про власне спасіння, але й про найкраще, якнайприродніше та якнайкорисніше облаштування християнського життя своєї нації.

Питання способів і форм його організації особливо завзято дискутуються там, де вірні щодо цього не знайшли рішення, оптимального для християнської спільноти даної нації. Це притаманно поліконфесійній Україні - країні, де значна кількість тих, хто визнає себе християнином, взагалі не беруть регулярної участі в діяльності якоїсь із церков. Зокрема, дуже зацікавлено в нас обговорюється питання феномену національної церкви, що природно для країни, яка щойно виборола свою національну незалежність.

В сучасному українському релігієзнавстві національною церквою вважається така, що спирається на поважну історичну традицію, обіймає значні українські терени, демонструє позитивні етнокультурні можливості (засвоєння і сприяння поступу національної культури), розкриває корисний соціально-політичний потенціал (формування самосвідомості і державницького менталітету нації), має високий рівень поширення серед населення регіонів розповсюдження.

Все це дійсно має бути характерним для національної церкви. Проте коли доходить до пошуку означених прикмет у конкретних з Існуючих церков в їх історії та сьогоденні, то ці прикмети наділяються такою кількістю різних тлумачень, що питання національної церкви не так вирішується, як, по суті, знімається. Тобто констатується: в минулому різні християнські конфесії в Україні виступали в певні періоди своєї історії як церкви національні, а тепер ними є Українська греко-католицька церква та національно орієнтовані православні церкви (також

* О.Недавнія – стажист-дослідник Відділення релігієзнавства Інституту філософії ім. Г.С.Сковороди НАН України

деякі дослідники говорять про риси національних церков в деяких протестантських релігійних об'єднаннях). Відтак виходить, що національною є будь-яка церква, котра не діє всупереч, але тією чи іншою мірою сприяє українським національним Інтересам. Однак подібне визначення більше підходить для конституційної статті про необхідні умови толерації державною владою церковної організації в даній країні.

Для того, щоб надії на котрусь церкву як на національну не принесли чергового розчарування, варто ставити до такої церкви більші відповідні вимоги. Адже прикметником “національна” церкві придається особлива відповідальність. Саме на таку церкву багатьма покладаються великі сподівання у справі відродження християнських засад українського суспільства.

Очевидно, що національною можна вважати церкву, яка, формуючи особу як християнина, виховує свідомих українців - дієвих патріотів своєї Батьківщини. Щоб це відбувалося стабільно, церква не має бути обтяжена внутрішніми принциповими особливостями, які суперечать цьому високому покликанню. Розглянемо з такої точки зору націотворчий потенціал існуючих нині національних українських церков православної та католицької традицій.

Православна та католицька традиції склалися на досить різному етноґрунті. Терени, де формувалося східне християнство, були євразійськими, неоднорідними, що спричинило його розвиток у вигляді децентралізованої системи окремих патріархатів. В тих землях організація релігійного життя відбувалася в цілому за традиціями східних деспотій. Зокрема, Візантійський імператор вважався Божим намісником, першосвященником. Він прагнув використати таке своє становище з більшим чи меншим успіхом у стосунках не тільки з Константинопольським патріархом, а й з іншими східними патріархами. Більш того, він розповсюджував аналогічні претензії і на всіх народів-неофітів, до навернення чи ієрархії яких хоч якось прилучилися візантійці. Типовий тому взірець - драматичні візантійсько-болгарські відносини IX століття.

Цезаропапистська модель стосунків східнохристиянської церкви і світської влади східнохристиянських країн давно й докладно вивчена, однак варто зупинитися на певних її аспектах саме в контексті проблеми націотворчого потенціалу східнохристиянських церков:

1) така світська влада, як на батьківщині східного християнства, прагне мати у своїй країні окремий церковний центр; для східнохристиянської держави ідеально мати власний патріархат;

2) східнохристиянська церква, яка тісно пов'язана із своєю державною владою, не вільна не підтримувати її політику, навіть якщо вона нехристиянська, загарбницька по щодо інших народів;

3) східнохристиянська церква має обмежені можливості співробітництва з іншими такими ж церквами, які теж пов'язані інтересами власної світської влади;

4) східнохристиянські церкви різних країн, коли формуються як більш-менш самостійні одиниці в східнохристиянській церковній системі, вже набувають характерних рис, і їх відмінності збільшуються, коли їх держави підкоряють одна одну. Адже внаслідок цього в країні-лідері з сильною владою церква потрапляє в переважне становище перед іншими, або ж, якщо держава завойовується іншою, особливо іновірною владою, байдужою чи неприхильною для такої церкви, то остання потрапляє в гірше положення, порівняно з іншими східнохристиянськими церквами, які існують в країнах зі сприяючою їм світською владою;

5) східнохристиянські церкви мають найкращі умови для розвитку за умови наявності влади прихильної до них і сильної, причому інші характеристики світської влади, зокрема, чи є вона рідною для даної землі або наскільки править щасливо для підданих - об'єктивно лишаються менш суттєвими.

Вважаємо, що організаційний принцип, який склався в східнохристиянській церкві, має позитивний націотворчий потенціал, однак на практиці використання цього потенціалу є обмеженим. Очевидно, що молитовна єдність рівноправних патріархатів у країнах з владою сильною, прихильною до церкви, рідною та ласкавою для своїх підданих й такою, що буде мирне співжиття з іншими державами, була й лишається поки неосяжним ідеалом. В реальному ж житті до цього часу наочно проявляється корінне нерозв'язуване внутрішнє протиріччя східнохристиянських церков: між логічним для них прагненням бути в кожній країні окремою одиницею та цілком зрозумілим потягом до існування в оптимальних умовах - при підтримці сильної світської влади.

Практично виділяється одна впливова східнохристиянська церква в країні саме з такою владою, і слідом за експансіоністськими діями своєї держави чинить так само стосовно інших церков. Останні ж, не маючи рівноцінної допомоги, приречені вагатися між самостійницькими амбіціями та спокусою поступитися ними заради кращих для себе можливостей: стати частиною потужнішої східнохристиянської церкви великої держави. І навіть якщо перемагають амбіції, вплив і тиск лідерів - церкви і країни - завжди підживлюватимуть там, куди спрямовуються, думки про названу спокусу.

Очевидно, що все це так чи інакше пережила Русь-Україна під Константинопольським патріархатом і продовжує переживати під Московським. Не менш очевидно, що в рамках східнохристиянських структур є неминучою нерівноправність України, яка має волелюбні суспільні традиції, але нестійкі традиції державні і яка була не надто вірною ученицею Константинополя, та Московщини-Росії - закономірної спадкоємниці візантійської державної традиції та православного церковного лідерства. Національний потенціал української православної церкви буде завжди волею-неволею підриватися російським тяжінням.

Католицька церковна модель не знає подібного “другого боку медалі”, характерного для сформованих за національним принципом православних церков. Релігійні спільноти у католицьких країнах не називаються національними церквами, але для своїх вірних вони вповні відповідають усім п'яти прикметам національної церкви за визначенням сучасних українських релігієзнавців.

Сам організаційно-ієрархічний принцип рівнопідпорядкованості католицьких церков в усіх державах одному наддержавному центру (продукт народження церкви в теренах із стрункою правовою системою та розвитку в більш-менш однорідному європейському ментальному полі) створює несприятливі умови для спроб використання католицької церкви одним народом для утисків іншого. Цей принцип наражає такі спроби на стратегічний неуспіх, бо вони суперечать загальним, глобальним католицьким інтересам. Історія української греко-католицької церкви є тому підтвердженням. Адже складні обставини її створення й становлення, перебування під іноземною світською католицькою владою та переслідування з боку “одновірної” православної влади не завадили реалізації націотворчого, національно консолідуючого потенціалу УГКЦ, котрий не обмежується так, як в православній церкві, закладеними внутрішніми особливостями.

Якщо порівняти практичне ставлення до української незалежності більшості українців-католиків та більшості українців-православних, то стає очевидним, на котру церкву, як національну, можна певніше розраховувати.

Особливо це помітно при співставленні їх як чинників самовизначення нації не між іншими, а щодо інших націй. В сьогодиншній Україні, в основу становлення відновленої державності якої покладено повернення до європейських цінностей [Програма “Україна-2010”, розроблена на виконання розпорядження Президента України від 26 лютого 1998 р. за участю спеціалістів міністерств, інших центральних і місцевих органів виконавчої влади, вчених Національної Академії Наук, наукових установ при Раді національної безпеки і оборони. - Київ, 1999.

С. 3. - Розділ 1. “Національні інтереси України в контексті розвитку світової цивілізації”], особливо актуальним є аналіз місця, ролі й потенцій впливових українських церков у самовизначенні нації відносно оточуючих культурно-цивілізаційних спільнот. Адже таке самовизначення тісно поєднане з відродженням й розвитком націодержавної свідомості українського народу та значною мірою визначає його місце й вагу серед інших народів.

Українська християнська традиція формувалася в складному духовному й культурному просторі - так званому перехресті між християнським Сходом і Заходом. Під вживаними в такому контексті термінами “християнський Схід” і “християнський Захід” розуміються впливові східно- та західнохристиянські чинники: не тільки й не стільки керівні церковні авторитети, скільки держави, розбудовані вихованими на відповідних традиціях народами. Християнський Схід і християнський Захід являють собою спільноти, яким притаманні свої особливості не тільки в релігійній сфері. Власне, відмінності інтерпретації та інституалізації християнських ідей східно- та західнохристиянськими спільнотами обумовлені відмінними архетипами суспільного, духовного життя народів, що склали християнський Схід та християнський Захід. Відтак, знаходиться між християнським Сходом і християнським Заходом - значить знаходиться також між різними ідеологічними, політичними, соціально-економічними системами, уособленими для українців насамперед сусідніми народами - російським та європейськими.

Проблема самовизначення в культурно-цивілізаційному оточенні постала перед українцями саме в період великої світоглядної трансформації - християнізації Київської Русі, що зафіксовано в таких найстарших вітчизняних писемних пам'ятках, як “Повість врем'яних літ” та “Слово про закон і благодать” Іларіона Київського. Треба підкреслити, що на початку своєї християнської історії, в X столітті, Русь-Україна була сильною й шанованою європейською державою, її суспільний, духовний розвиток був ідентичний середньоевропейському, а традиційні тісні зв'язки з родичами-європейцями, в тому числі й західними християнами, не ускладнювалися якоюсь релігійною невідповідністю.

Однак, за браком джерельних даних, причини усталення східнохристиянського підпорядкування Київської церкви не піддаються точному визначенню. Натомість наслідки такого підпорядкування досить очевидно означилися на процесі самовизначення українців в їх культурно-цивілізаційному оточенні. Адже, згідно особливостей середньовічного світогляду, самоідентифікація українських християн поступово еволюціонувала відповідно до їх членства в християнській родині, що й детермінувало створення проблеми ідентичності українців

між їх західнохристиянськими сусідами, чия духовна спорідненість і культурна близькість українцям має природну основу, та східнохристиянськими сусідами, чий духовний зв'язок з українцями набутий із засвоєнням одними і другими східнохристиянських церковних традицій.

Проблема ця залишається актуальною до нинішнього часу. І лише та українська церква, в лоні якої вона буде адекватно вирішена, найбільш повно розкриє свій конструктивний націотворчий потенціал.

Останніми роками вітчизняними релігієзнавцями А.Васьківим, І.Паславським та іншими зацікавлено обговорюються відповідні шанси Української Греко-католицької Церкви. З одного боку, науковці нерідко підкреслюють, що в лоні УГКЦ українці консолідувалися і збереглися як нація між росіянами-православними та поляками-римо-католиками. З іншого боку, наголошується на потенційній екуменічній місії українців-греко-католиків.

Протягти живим містком між християнськими Сходом і Заходом - ця місія виглядає дуже високою, виглядає честю для тієї української церкви, яка на неї спроможеться. Проте таку місію (зокрема, для УГКЦ), і пропагують, і критикують сучасні українські релігієзнавці. Серед перших, зокрема, І.Паславський, який вважає, що "месіанська ідея" української церкви - це "синтез греко-візантійської культурної спадщини з духовними цінностями західно-європейського світу". Мета такого синтезу корисна як українцям, так й іншим учасникам: "...відроджена Україна має гідно посісти належне їй од Бога й історії місце генератора в політичній єдності всій Європи. Але політичній єдності європейських націй неминуче повинна передувати єдність духовна. І цьому значною мірою може прислужитися єдність церков" [Паславський І. Між Сходом і Заходом. Нариси з культурно-політичної історії Української Церкви. - Львів, 1994. - С. 37.]

Очевидно, що політична і духовна єдність українців з іншими європейськими народами - це мета, котра в очах прагматично мислячих свідомих українців є не менш бажана, ніж успіхи всерхристиянського екуменізму взагалі. Вона складає, так би мовити, "особливий український інтерес" в екуменічному русі. Питання полягає в наступному: чи повноправно об'єднатися з родичами-європейцями для українців є складніше, ніж східним і західним християнам домовитися між собою, і якщо припустити, що це так, то чи зможе (або чи готова) УГКЦ стати в авангарді інтеграції християнського Сходу та християнського Заходу, принаймні в масштабах Європи.

Існують й інші думки щодо визначення і, відповідно, призначення цієї церкви. Так, М.Гуменний пише: "Східні католицькі

церкви (зокрема і УГКЦ) не є церкви для синтезу східних та західних церковних традицій чи мости для поєднання та примирення Сходу і Заходу”, але є “Східні церкви у Вселенському християнстві зі своїми характерними особливостями.” [Гуменний М. До питання про особливості Української Греко-Католицької Церкви як спадкоємиці Київської у Вселенському християнстві // Берестейська унія (1596-1996). Статті й матеріали. - Львів, 1996. - С. 46.]. М.Бараболяк висловлює протилежну думку: “Наша католицька церква не “східна” [Бараболяк М. До джерел кризи в УГКЦ // Нова зоря. - 1993. - № 28-29 (116-117). - С. 5.]

Для обґрунтування першої точки зору щодо місії “містку” УГКЦ використовуються висловлювання різних авторитетних дослідників минулого, які констатували наявність віддавна перехресних культурних впливів в українських землях. Так, Д.Донцов відзначав: “Положена між Сходом і Заходом, Україна завше була об’єктом спору між двома культурами: західно-європейською (спадкоємицею Риму) і московською (спадкоємицею Візантії)”; “Старий спір двох цивілізацій лишив багато слідів у життю української нації: її мові, психіці, штуці, літературі, релігії - на цілій його культурі” [Донцов Д. Модерне москвофільство. - К., 1913. - С. 3.]

Однак про багатопланові наслідки такої ситуації в релігійній сфері, про конкретні корисні перспективи церковного розвитку писали одиниці, й писали актуально нагальним потребам сучасної їм України. Вже класично з цього приводу цитується В.Липинський, котрий в 20-тих роках ХХ століття стверджував: синтез між Сходом і Заходом є даним “... їй в день її народин од Бога історичним покликанням, символом і ознакою її національної індивідуальності - її окремішного національного життя” [Липинський В. Релігія і церква в історії України. - К., 1995. - С. 45.] Але В.Липинський говорить про такий синтез в Україні і для України, що він має на увазі “...змагання українців-католиків і українців-православних, що тримаються своєї церкви і своєї традиційної культури, “до гармонійного наближення себе до наших земляків другої церкви, другої культури”.

Таке ідеальне наближення вимагає свідомої альтруїстичної екуменічної настанови, котра на практиці зустрічається не часто й по сьогодні. Якщо світські науковці, висловлюючись позитивно чи негативно про синтезуючу роль УГКЦ, більш чи менш відверто піклуються про національно-консолідуючий, політичний чи принаймні не тільки релігійний інтерес для України, то греко-католицькі автори (про відповідну наукову зацікавленість православних говорити не доводиться) переважно не вільні від конфесійних уподобань. При уважному прочитанні напрацювань останніх на користь думки про місію УГКЦ як

“містку” з’ясовується, що та місія вточнюється, наприклад, наступним чином (І.Шевцівим): “Споріднений духовно з цими (Сходом і Заходом) двома світами, при рівночаснім природнім тяготінні в сторону Заходу й західної культури, український нарід поставлений бути носієм тої культури й передавати її у своїй національній переробці й змісті іншим народам Європейського Сходу” [Шевців І. Високе посланництво // Збірник. Статті, доповіді, промови. – Сідней-Львів, 1996. - С. 47-48.].

Очевидно, що так потрактована місія як солідаризуюча з греко-католиками не зустрічає і не має реальних шансів зустріти зрозуміння, а тим більше, підтримку в православних українських чинників. Відтак шукання своєї ідентичності як свого визначення між Сходом і Заходом обмежуються переважно греко-католицьким середовищем. Проте висхідні положення в обґрунтуванні природності (відкритість впливам і східним, і західним через географічну дислокацію) та конечності (констатація наявних результатів цих довгих впливів) таких пошуків стосуються всіх українців.

Звичайно, не можна заперечити той факт, що Україна опинилася на культурному перехресті Сходу й Заходу, перехресті релігійному, й суспільно-політичному. Проте це ще не засвідчує паритет відповідних впливів. Адже при цьому не можна випускати з уваги іншого факту: на географічних, етнографічних, антропологічних картах Україна окреслена як східноєвропейська країна, де знаходиться географічний центр Європи, як держава, що на своїх східних кордонах межує з євразійською (територіально й етногенно) Росією.

Порівняймо наступні коментарі наслідків цього розташування сусідніх країн: “У формулі “Україна між Сходом і Заходом” поняття “Захід” стосується Європи в цілому. Україна “західня” остільки, поскільки вона становить органічну складову частину європейської спільноти народів ... які, не зважаючи на політичну роз’єднаність та часті жорсткі антагонізми в минулому, поділяють спільну культурну і суспільну спадщину”; “Більшість істориків згідна теж у тому, що Московію-Росію 14-17 століть не слід уважати за європейську по своїй суті країну...” [Лисяк-Рудницький І. Україна між Сходом і Заходом // Історія філософії в Україні. Хрестоматія. - К., 1997. - С. 4.].

Натомість М.Бердяєв писав, що “самим Богом предназначено, чтобы Россия стала великим целостным единством Востока и Запада”. Однак при цьому і визнавав, що Московська культура - це “восточная культура христианизированного татарского царства”, котра “вырабатывалась в постоянном противлении латинскому Западу и иноземным обычаям” [Бердяев Н. Истоки и смысл русского коммунизма. - М., 1990. - С. 81.].

Проте завдяки перипетіям християнського розвитку (залежного від політичних успіхів чи невдач) історично так склалося, що не євразійська Росія, а Україна, європейська країна, була поставлена між Сходом і Заходом. Відтак волею-неволею вона таки спізнала складну роль посередника між тими двома світами.

Чи зможуть українці, греко-католики зокрема, з користю для себе та для всієї християнської спільноти, й надалі намагатися зблизити християнський Схід і Захід в сьогоднішніх реаліях, коли виборене нинішнє українське відродження надало шанс політично, економічно й культурно повернутися Україні в європейське русло суспільного поступу? Життя черговий раз ставить всіх українців перед століттями недовершеним, недопрацьованим націокультурним вибором, що зацікавлено обговорюється вітчизняними науковцями, а особливо релігієзнавцями, наприклад, А.Колодним [Колодний А. Закономірності релігійного процесу в Україні // Християнство в контексті історії і культури України. - К., 1997. - С. 4.], П.Яроцьким [Українська церква між Сходом і Заходом. - К., 1996. - С. 209-217.], О.Недавною [Недавні О.В. Ідентичність українців між християнським Сходом і Заходом як проблема їх націокультурного визначення // Християнство і духовність. - К., 1997. - С. 199-201.], О.Гринівим [Гринів О. Християнська духовність українського народу в Російсько-Європейському протиборстві // Історія релігій в Україні. - Львів, 1998. - С. 75-76.].

Українці-греко-католики вже не в одному поколінні в релігійній царині переживають безпосередньо цей відповідальний вибір, осмислюючи власну ідентичність (змагання “восточників” і “західників” - зримий того вияв). Такий процес триває вже чотириста років, і не можна сказати, щоб безрезультатно. Твердити нині, що українці-греко-католики піднялися над особливостями православних і католиків, синтезувавши їх в своїй конфесії - це скоріше видавати бажане за здійснене. У XX столітті в українців греко-католиків явно актуалізувалася європейська, західна ментальність й духовне та націокультурне самовизначення, притаманні сусіднім європейським народам західнохристиянських традицій.

Греко-католики “західники” визначаються на цей рахунок однозначно: “Українські католики - народ західної культури, і не вертаймо до Сходу”. “Схід - це... для нас Росія... Того Сходу - досить!” [Бараболяк М. До джерел // Нова зоря. - 1993. - № 28-29. - С. 5.] Однак треба відзначити, що й керівництво УГКЦ, бува, хоч поміркованіше, але досить виразно оприлюднює аналогічну самоідентифікацію: “є важливим, що український Божий Люд бачить нас разом, як ми (з представниками римо-католицької ієрархії під час Синоду) молимося і спільно працюємо, що ми є однією Церквою, хоч і належимо до різних

обрядів” [Звернення Синоду Єпископів УГКЦ до українського народу 27 лютого 1994 року // Нова зоря. - 1994. - № 6 (134). - С. 3.]

Таким чином, націокультурний вибір українців-греко-католиків, як і всього українського народу, чекає свого послідовного завершення. Греко-католики, свідомо або несвідомо, лише пережили більший відрізок шляху до релігійного, духовного, культурного самовизначення української нації в оточуючому світі.

*Н.Верещагіна** (м. Київ)

СЛАВЕТНА КИЇВСЬКА СВЯТИНЯ – ЧУДОТВОРНА ІКОНА МИКОЛИ МОКРОГО ТА ЇЇ МІСЦЕ В СХІДНОСЛОВ'ЯНСЬКІЙ КУЛЬТУРІ

Славетний софійський образ Миколи Мокрого, нині зовсім забутий, був найдавнішою національною святинею і однією з перших відомих нам чудотворних ікон Київської Русі. Назва ікони пов'язана із “Чудом про немовля в Києві”, що датується дослідниками не пізніше 1090 р. Легенда розповідає про подружжя, що відправилося на паломництво до мощей Бориса і Гліба у Вишгород. Поверталися вони до Києва Дніпром у човні. В дорозі стомлена жінка задрімала і упустила у воду немовля, яке відразу потонуло. Батьки дитини у відчаї звернулися до св. Миколая “велику віру до нього маючи”, з проханням про допомогу. І справді, наступного ранку дитина буда знайдена неушкодженою на зачинених зовні полатях Софії Київської: “... дитя лежаче мокро перед образом св. Николая” [Леонид, архимандрит. Житие и чудеса св. Николая Мирликийского и похвала ему. Исследование двух памятников древней русской письменности XI века. - СПб, 1881. - С. 90.] Ікона святителя, під якою була знайдена чудесно врятована св. Миколаєм дитина в мокрих пелюшках, отримала назву Миколи Мокрого. Впродовж століть знаходилася вона на хорах Софійського собору в іконостасі Миколаївського вівтаря, праворуч від царських врат, займаючи місце храмового образу.

Під час відходу німецьких окупантів з Києва (восени 1943 р.) реліквія була втрачена. Протягом останніх 50-ти років її місцезнаходження невідоме а відтак вона й випала з поля зору науки. Останнє повідомлення про ікону зустрічаємо у О.Повстенка, який під час

* Н.Верещагіна – науковий співробітник Національного заповідника “Софія Київська”

окупації Києва 1941-1943 р.р. виконував обов'язки директора Софійського музею, залишив місто разом з німцями і емігрував до США. Він лаконічно сповіщає, що “з ікон давнього місцевого письма ... зберігалась до 1943 р. ікона св. Миколи Мокрого, яка датується не пізніше XIV ст.” і яка “знаходилась у невеличкому дубовому різьбленому кіоті на стіні Миколаївської нави” [Повстенко О. Катедра св. Софії у Києві. – Вид. Україн. вільної АН у США, 1954. - С. 212.]. На нашу думку, ікона може знаходитися в якійсь приватній колекції у США.

Незважаючи на видатне історико-культурне значення пам'ятки, що мала статус національної святині, в радянські часи публікацій самої ікони, як і досліджень їй присвячених, не було. Та й у дореволюційній літературі зустрічаємо досить скупі відомості про неї.

Нами знайдені два дореволюційних видання, де опубліковані знімки ікони, що є вкрай важливим для вивчення пам'ятки. Відомо, що дошка ікони масивного дерева мала великі розміри: 1 аршин 8,3/4 вершка x 1 аршин 3 вершка (110,06 см x 84,47см). Святитель був зображений у фелоні зеленого кольору із золотими тонкими кантами [Лебединцев П. Описание Киево-Софийского кафедрального собора. - К., 1882. - С. 19.].

За іконографічним типом це — поясне фронтальне зображення святителя з відкритою головою без митри і панагії. Правою рукою він благословляє предстоячого, в лівій його руці — Євангеліє, яке св. Миколай підтримує кінцем омофора. Обабіч голови святого напис “о агіос — отець Николае”, під яким зображені Спас і Богоматір, що вручають святителю Євангеліє і омофор. Це ілюструє церковний переказ про участь св. Миколая в першому Вселенському соборі 325 р.: вручення єпископських інсигній йому Христом і Богоматір'ю.

Думки спеціалістів відносно датування пам'ятки розділилися. Перший дослідник ікони, професор А.Прахов вважав, що пам'ятка має візантійське походження і сучасна хрещенню Русі. Датування Прахова підтримували й інші київські дослідники минулого, вважаючи, що софійська ікона св. Миколая є найдавнішою з ікон цього імені в Росії. У 1882 р. А.Праховим була виконана реставрація ікони, судячи з усього, не зовсім вдала. Зокрема, порівнюючи знімки пам'ятки до реставрації і після, очевидним є неадекватне відтворення окремих іконографічних елементів. Взагалі, на наше переконання, змінилося саме сприйняття образу, його енергетика. Не випадково, Н. Кондаков, який бачив ікону після реставрації і відносив її до XV ст., вважав, що вона потребує розчищення.

У двадцяті роки ікона ще раз була реставрована фахівцями реставраційних майстерень Всеукраїнського Музейного містечка і знову розміщена в Софійському соборі (на той час він був діючим храмом).

З цього приводу відомий український вчений М.Макаренко писав: "...в дуже зле освітленому місці стоїть ікона Миколи, чудовий мистецький твір, найвидатніший з зразків т. зв. станкового малярства, який маємо в соборі. Після монументальних мозаїк і розписів XI та XII віків ця ікона стає на перше місце як часом свого походження, так і художнім своїм виконанням.... Належить вона не пізніше як XIV століттю, а можливо і ранішній добі" [Ернст Ф. Київ. Провідник. - К., 1930. - С. 308-309.].

П.Жолтовський, на відміну від М.Макаренка, датував ікону XVI ст. При цьому він описує ікону так: "...Микола Мокрий має дещо асиметричну побудову обличчя. Колорит глибокий, насичений, досить м'який, з переважанням блакитного кольору фелоні, нанесеного тонким лєсируванням. Піднесена урочистість образу поєднана з глибокою і теплою людяністю" [Жолтовський П. Український живопис XVII-XVIII ст. - К., 1978. - С. 24.]. Привертає увагу той факт, що П.Лебединцев вказував на зелений колір фелоні, а П.Жолтовський — на блакитний. Мабуть ці розбіжності виникли внаслідок реставрації пам'ятки.

В цілому, після повторної реставрації спеціалісти відзначали: "Стиль і техніка малювання...не підтвердили традиційних датувань і наблизили дату виготовлення цих образів (йдеться також про ікону Ігорівської Божої Матері — Н.В.) значно ближче до нас. Але ж обидві пам'ятки своєю артистичною досконалістю дають чудовий матеріал для вивчення форм, художніх засобів та культурного обличчя Києва протягом останніх 500 років його історії" [Курінний П. Три роки праці реставраційної майстерні лаврського музею культів та побуту...// Український музей. - Зб. 1. - К., 1927. - С. 165.].

Отже, відзначені фахівцями "стиль і техніка" виконання, а також слов'янський надпис обабіч лика святиителя, свідчать про більш пізнє походження (або поновлення) пам'ятки. Можна погодитися з думкою П.Жолтовського про те, що останній твір підмінив собою давній оригінал, але зберіг у собі низку його іконографічних і художніх особливостей.

Гадаємо, що "давній оригінал" мав візантійську генеалогію, адже зайняв своє місце в іконостасі Миколаївського вівтаря, певно вже на час його освячення (перша чверть XI ст.), коли основні роботи з оформлення інтер'єру собору мали бути вже закінченими.

Ймовірно, що ікона святиителя прибула до Києва серед перших християнських реліквій. Вона могла входити як до складу посагу принцеси Анни, дружини Володимира, так і до складу корсунських трофеїв. За повідедленням літопису "Володимир ... узяв ... начиння церковне й ікони на благословення собі".

Наприкінці минулого століття одна з київських газет повідомляла, що образ Миколи Мокрого є копією мозаїчного зображення святителя, який колись знаходився над гробницею св. Миколая в Мірах Лікійських, і який баряни не змогли узяти із собою, адже він був вмурований в стіні. На жаль, джерело цієї звістки нам невідоме, але вказаний факт міг мати місце, адже із сказання про перенесення мощей святителя дізнаємося, що баряни дійсно намагалися забрати в Мірлікійському храмі “...ще одну давню чудотворну ікону святителя, але це їм не вдалося...”. Квапливо відпливаючи від пристані, вони заспокоювали мирян тим, що у них залишився гроб святителя і “ікона його, від якої багато відомо зцілень” [Вознесенский А., Гусев Ф. Житие и чудеса св. Николая Чудотворца Архиепископа Мирликийского и слава их в России. – СПб., 1899. - С. 88.].

Судячи з фотознімків, зображення св. Миколи на київській іконі мало ряд ознак, які об’єднують його з мозаїчними зображеннями святителя в Софії Київській, розписаній грецькими майстрами, що підтверджує візантійське походження цього образу. А. Вознесенський, який мав змогу ознайомитися з іконою ще до першої реставрації, відзначаючи ознаки її найдавнішого походження, констатував, що створення пам’ятки, вірогідно, є справою майстерного візантійського пензля часів досконалості візантійської іконографії.

Зображення Христа і Богоматері обабіч лика Чудотворця, яке стало традиційним і для інших іконографічних типів св. Миколи, слушно визначено В. Антоною, як “давня київська традиція” [Антонова В.И. Московская икона начала XIV в. из Киева и “Повесть о Николе Зарайском” // ТОДРЛ. - Т. XIII. - М., 1957. - С. 381.]. Так, на думку дослідниці, аналогічні зображення були вже на первісній Зарайській іконі св. Миколи 1225 р., судячи з її зовнішнього вигляду у запису XVI ст.

Вперше в руській іконографії даний сюжет зустрічається на іконі Миколи з Липни (О.Петров, 1294 р. Новгородський музей, інв. 5769), прототипом якої стала київська святиня, про що свідчить легенда про віднайдення образу св. Миколая в 1108-1113 р.р. у Новгороді. В.Антонова навіть помилково вважала цей образ найдавнішою копією ікони Миколи Мокрого, мабуть через відсутність публікацій останньої за радянських часів.

Відомий мистецтвознавець В.Лазарєв, аналізуючи іконографію Миколи Липного, хибно прийняв зображення фігур Христа і Богоматері за самостійну ідею автора, котрий “підпорядковуючи Миколі Христа і Марію, явно порушує церковну ієрархію” [Лазарев В.Н. Новгородская иконопись. - М., 1981. - С. 16.].

У зв'язку з цим слід зазначити, що вказаний сюжет інвеститури, тобто Божественного вручення світської або духовної влади зображуваній особі, на іконах святителя, маючи в руській іконографії суто київське походження, бере одначе свої витoki у візантійській традиції і зустрічається на іконах візантійського кола вже в XI ст. Це дозволяє, в свою чергу, припустити більш ранню художню традицію сюжету, що розглядається.

Софійським славетним образом особливо опікувалися київські митрополити. Так, Гедеон Четвертинський (кінець XVII ст.) заповів на оздоблення ікони португал в сто червоних, по шість золотих в кожному. У 1761 р. на замовлення Арсенія Могилянського для образу були зроблені нові шати — вишукана срібна риза. У 1840 році завдяки піклуванню московського купецтва на ікону Миколи Мокрого був офіруваний новий срібний визолочений оклад. При цьому попередню ризу перенесли на найдавнішу копію чудотворної ікони, що знаходилася в теплій Софії.

Саме ж київське чудо було чи не найпопулярнішим на Русі з чудес св.Миколая. Поширеність його в народі відбилась у численних фольклорних переказах і віршах. Данину цій традиції віддав й Іван Франко, склавши вірша “Чудо з утопленим хлопцем”.

Цікаво, що в Софійському соборі на хорах поруч з іконостасом, де знаходилась ікона Миколи Мокрого, в минулому столітті було змальовано саме чудо врятування немовляти.

В монастирських вратах під Софійською дзвіницею також було стародавнє зображення київського чуда на полотні, писане олією, а під ним — українські вірші, присвячені цій події.

Архівні джерела повідомляють, що в церкві св. Миколая Більничного монастиря Києво-Печерської Лаври також знаходився чудотворний образ святителя, який був копією XVIII ст. софійської ікони Миколи Мокрого. Він розміщувався в окремому кіюті праворуч від іконостасу і був оздоблений визолоченою срібною ризою вагою в 1 фунт. На п'єдесталі кіюта олійною фарбою було написано чудо, яке сталося перед цим образом в Києво-Софійському соборі.

На нашу думку пізні ремінісценції київського культу Миколи Мокрого зберігаються в уявленнях українських моряків-чорноморців, які поділяють образ св. Миколая на Миколу Морського і Миколу Мокрого. Морський Микола, згідно з уявою, керує кораблями й сушею, а Микола Мокрий — водами.

Впродовж століть київська чудотворна ікона відігравала значну роль у загальноноруському житті. Харизматична функція святині втілювалась у фольклорі, іконописі, храмовбудівництві.

Відомі, принаймні, два храми — у Києві і Москві, назви яких пов'язані з чудом Миколи Мокрого.

В Києві, на Подолі, навпроти того місця Дніпра, де колись потонула дитина і де вона була чудесно врятована св. Миколаєм, вже в давні часи з'явилася дерев'яна церква на честь святителя. Сьогодні на її місці стоїть кам'яний храм XVIII ст., що має назву Миколи Набережного.

В Москві з XV ст. існувала кам'яна церква Миколи Мокрого, збудована, мабуть, за традицією на місці більш давньої, однойменної (сьогодні на тому місці готель “Росія”). Ми маємо всі підстави вважати, що московська церква одержала свою назву в зв'язку з київською святинею. У самій же московській церкві Миколи Мокрого мав знаходитися відповідний храмовий образ — вірогідно список знаменитої київської ікони, привезений сюди переселенцями.

Зв'язок із київським чудом виявляє і особливо шанована в Москві чудотворна ікона Миколи із житієм (остання чверть XIV ст., Третьяковська галерея), відома під назвою Миколи Угрешського. Згідно переказу, вона чудесним чином явилася князю Дмитрію (Донському) під час походу на Мамаю в 1380 р.

Взагалі, у східнослов'янському живописі це чудо було одним з найулюбленіших сюжетів. З давньоруських часів клейма з київським чудом входять до складу житійних ікон св. Миколая. Найдавнішою серед існуючих ікон, до складу житійних клейм якої входить київське чудо, за нашими спостереженнями є ікона Миколи Зарайського, датована першим десятиріччям XIV ст. Другою за давниною можемо вважати ікону Миколи Угрешського. З середини XVI ст. цикл київських чудес увійшов до енциклопедичного житійного зводу — Макаріївських Четьї-Міней. Тоді ж, у другій половині XVI ст., майстрами Івана Грозного створюється знамените Лицеве житіє св. Миколая проілюстроване більш ніж 400 мініатюрами, серед яких близько двох десятків відтворюють тему київських чудес.

Ці твори стали літературними й іконографічними джерелами низки житійних ікон св. Миколая з розгорнутою київською сюжетикою.

Стосовно українського іконопису, то нам відомі тільки три ікони з київським чудом, дві з яких зберігаються в Київському Національному художньому музеї. Це житійна ікона св. Миколая XVIII ст. (походить з Сумщини) та ікона XIX ст. (походження невідоме), яка зображує сцену знайдення дитини батьками в Софійському соборі. Третя ікона є останньою відомою нам авторською роботою на тему софійської чудотворної ікони. Це твір народного художника України І. Іжакевича (1864—1962), який був виконаний ним у повоєнні роки для Макаріївської церкви м. Києва, де він знаходиться й нині.

З іконографією Миколи Мокрого тісно пов'язані чудотворні ікони святителя, які особливо шанувалися на Русі ще в домонгольський період. Взагалі в працях істориків церкви перелічено близько двох десятків чудотворних ікон домонгольської доби, серед яких п'ять - образи св. Миколая, чотири з яких мають київське походження. Величезне поширення і популярність ікон святителя на східнослов'янських теренах дає підставу дослідникам стверджувати, що саме в іконі Миколая бачиться квінтесенція ікони як такої, тобто уособлення самої сутності ікони.

Іконологічний аналіз цих образів доводить, що вони є списками Софійської чудотворної ікони, виконаними в рамках іконографічного ізводу Миколи Мокрого (поясне фронтальне зображення святителя без митри і panaгії, у ризах і омофорі, з Євангелієм у лівій руці і благословляючою десницею).

Більш того, саме ці іконографічні ознаки притаманні численним іконам святителя, поширеним у всьому східнослов'янському регіоні.

Таким чином, протягом століть софійська ікона Миколи Мокрого правила за взірць іконописцям. Її іконографія концептуально визначила основні традиції в зображенні св. Миколая в руському іконописі. Не випадково професор Київської духовної академії М. Петров на початку нашого століття мав всі підстави констатувати, що образ Миколи Мокрого є найбільш звичайним, поширеним, типовим образом св. Миколая, який відтворився у величезній кількості пізніших списків. Вірогідно, що саме цей факт обумовив думку деяких дослідників щодо того, що до Батія на Русі був один образ Миколи — Микола Мокрий, зображеного у зеленій ризі.

*В.Сергійко** (м. Київ)

ПРОБЛЕМИ РОЗВИТКУ СОЦІАЛЬНОГО ВЧЕННЯ КАТОЛИЦИЗМУ

Релігійно-моральні ідеї являються основою тих соціальних, політичних та економічних відносин, з апологією яких виступає католицизм.

Етизація соціальних ідей, на думку католицьких теоретиків, дозволяє краще здійснювати “присутність” церкви в усіх суспільних системах. Іоанн Павло II формулює це завдання таким чином:

* В.Сергійко - аспірантка Київського інституту туризму, економіки і права

“Християни повинні розповсюджувати соціальне вчення, яке засноване на Євангелії, котре церков проголошувала завжди, але ще в більшій мірі протягом останніх ста років. Ця доктрина стосується насамперед моральних принципів, тому що без них так зване соціальне питання не може бути вирішене ніколи”.

Слід підкреслити, що разом з “соціальною етикою” існує й “індивідуальна”, або “приватна” католицька етика. Католицька етика підрозділяє моральні норми на “соціальні” та “індивідуальні”.

Католицька етика в цілому зазнала еволюції не тільки за своєю суттю, на якій відбилося визнання церквою нових реальностей, але й за формою. Традиційно в католицизмі проблемами моралі займалися дві дисципліни – моральна теологія та католицька етика. Вони відрізнялися як за предметом дослідження, так й за своїм джерелом. Католицька етика як філософська дисципліна орієнтувалася на міжлюдські відносини, розглядала можливості досягнення “природних цілей”, а тому базувалася на даних розуму та “природних” шляхах пізнання. Визначною ознакою етики вважається її антропоцентризм; як філософсько-релігійна дисципліна тільки вона, а не моральна теологія, входила до складу соціального вчення церкви.

Моральна теологія базується на Євангелії. Більшість теологів сьогодні ототожнюють моральну теологію з католицькою етикою та саме цей симбіоз розглядають як один із компонентів соціального вчення церкви.

“Соціальна філософія католицизму” – це філософсько-теологічний метод оцінювання людини в суспільстві, який лежить в основі соціальної доктрини. Специфіка основних категорій соціальної філософії католицизму полягає в тому, що вони можуть в рівній мірі виступати в якості філософських, а також теологічних, соціальних, юридичних та етичних категорій.

На трансформацію суті основних категорій соціальної філософії католицизму, а також на розробку нових категорій, мають вплив насамперед економічні, політичні та культурні зміни, які відбуваються в світі. Але в силу об’єктивних причин – відносної самостійності надбудови в першу чергу – й самі положення (категорії, принципи) соціальної філософії церкви, знайшовши доктринальний статут, не можуть не чинити зворотного впливу на розробку норм і оцінок церкви щодо змін, які відбуваються в світі.

На думку теологів, у 80-х роках завершився процес систематизації католицької соціальної філософії як дисципліни.

Теологічна рефлексія в католицькому соціальному вченні пов’язана з розробкою “теології земних дійсностей” представником

лувенської теологічної школи Г.Тільсом наприкінці 40-х р.р. Західнонімецькі теологи В.Шельген і Ф.Гех видвинули концепцію включення католицького вчення в число теологічних дисциплін.

Відзначимо, що становлення “теології земних дійсностей” було б неможливим без попередніх ідей християнського еволюціонізму Тейяра де Шардена (1881 – 1955). Ця теологія звертається до положень тейярдизму, в якому вперше у католицизмі була зроблена спроба подолати бар’єр між релігійною та мирською сферами в житті віруючого. Тейяр усунув поділ на “працю для Бога” та “працю для світу”.

Засновники “теології земних дійсностей” відзначають, що вона вміщує не тільки “соціальну”, а й “економічну теологію”. Предметом останньої є людина у її відношенні до матеріальних благ і засобів задоволення своїх проблем, але не в ізоляції від Бога, а через “співпрацю” з ним.

А.Гех одним з перших у католицизмі виокремив в межах “теології земних реальностей” такі дисципліни, як “теологія промислового підприємства” і “теологія вільного часу”. Перша з них розглядає економічну діяльність людини, друга - визначає релігійний зміст невиробничої сфери діяльності людини.

Поруч з суперечками про методологічний статут і основні напрями розвитку соціальної доктрини, в останні роки у католицизмі точиться жвава дискусія про спроби і форми її застосування. Вона була викликана, з одного боку, кризою традиційної соціальної доктрини церкви, а з другого, – активним пошуком нових форм участі католицизму в соціально неоднорідному світі.

З кінця 70-х і у 80-і роки дискусія розгорнулася на сторінках ватиканських видань. “Що означає сьогодні соціальне вчення церкви?”, “Чи існує католицька економічна теорія?” – з такими назвами з’явилися статті в газеті “L’Osservatore Romano” (“Римський оглядач”) і журналі “La Civiltà cattolica” (“Католицька цивілізація”).

Починаючи з 70-х років, пише “La Civiltà cattolica”, “у католицизмі з’явилися концепції, що не тільки заперечують правомірність церковного втручання в питаннях політики й ідеології, а відтак й необхідність існування соціальної доктрини, навіть необхідність християнсько-демократичних партій”.

Багато католицьких авторів церковний курс на етизацію соціального вчення почали витлумачувати як відмову від соціальної доктрини, яка мала обов’язковий статус. Одним із засновників “теології праці” М.Д.Шеню зокрема зазначав, що поняття “соціальна доктрина церкви” зустрічається і в енцикліках папи Павла VI. Він узагальнював: “Соціальна доктрина церкви – це визначена сукупність вказівок, офіційно

запропонованих курією лише в період понтифікатів від Лева XIII до Іоанна XXIII (тобто з кінця XIX ст. до початку 60-х років XX ст.); вона визначає синтез директив, зміст яких становить єдине, пов'язане зі своєю епохою вчення, де релігія і соціальні моменти постають як цілісність". Відтак, як стверджує цей теолог, з часів собору "семидесятирічна лінія наступності у проголошенні церквою цього поняття переривається", тому необхідно вважати його "відносним лише до певного історичного періоду".

Подібну точку зору має й німецький теолог Л.Рооз. На його думку, "церковне вчення взагалі не є якоюсь конкретною соціальною програмою".

На чому ґрунтує свої погляди М.Д.Шеню та інші теологи, заявляючи, що церква на певному етапі відмовилась від своєї соціальної доктрини?

Відповідаючи на це питання, слід перш за все звернути увагу на ту обставину, що папська доктрина довоєнного часу мала універсальний характер. Вона була обов'язковою для всіх локальних церков і у певному сенсі уніфікувала їх. Після війни, особливо в період понтифікату Іоанна XXIII, в церкві все сильніше починає проявлятися ідеологічна поліцентризovanість. Єпископати національних церков встановлюють у цей період свою позицію щодо соціально-політичних концепцій. Інколи їх концепції вже відходили від змісту і курсу офіційної папської доктрини.

Значним радикалізмом характеризувались, наприклад, виступи багатьох латиноамериканських єпископів і навіть цілих єпископатів. В той же час позиція португальських, західно-германських та італійських єпископів характеризувалась доктринним консерватизмом.

У період інтенсивної модернізації церкви, коли Іоанн XXIII і Павло VI посилено сприяли процесу "аджорнаменто", Римська курія не акцентувала своєї уваги на необхідності відтворення єдиної, обов'язкової для всіх католиків соціальної програми. Так, Павло VI у посланні "Octogesima adveniens" ("Наступають восьмидесяті", 1971) писав: "У зв'язку з такою різноманітною ситуацією в світі церква не може однозначно промовити слово і запропонувати рішення універсального характеру. Це не входить у її завдання. Це – справа самих християнських громад під впливом Святого Духу, разом зі своїми єпископами, у діалозі з іншими братами-християнами та людьми доброї волі здійснювати вибір і розпочати необхідні ініціативи з метою здійснення в багатьох випадках необхідних соціальних і політичних проєктів".

Посилаючись на наведені вище слова, М.Д.Шеню підкреслював, що тим самим Павло VI допускав повну свободу соціального вибору.

Роблячи висновки з двадцятирічних дискусій про те, чи повинна сучасна церква мати власну соціальну доктрину, а чи ж остання повинна бути повністю заміненою етичними нормами, які мають тільки рекомендує характер, Іоанн Павло II підкреслив, виступаючи перед аргентинськими промисловцями: “Соціальне вчення церкви повинне стати основою практичного життя, аби суспільний лад у світі покоївся на вказівкам Євангелії”.

Як бачимо, характер соціальної доктрини відбивається також у пастирській спрямованості до служіння світові, стимулюючи загальне вдосконалення людини через практику християнського визволення.

Соціальна доктрина церкви, маючи характер посередництва між Євангелією і конкретною дійсністю, людиною і суспільством, мусить постійно перебувати в нових ситуаціях світу та історії.

Йдеться про поширення не тільки “чистого знання”, але й теоретично-практичного з пастирським радіусом діяння, пов’язаного з євангельською місією церкви на користь людності в цілому, всім і кожному. В будь-яку епоху, в будь-якій ситуації церква прагне здійснювати у суспільстві триєдине завдання: проголошувати істини про гідність людини і її права; викривати несправедливі ситуації; стимулювати позитивні зміни у суспільстві і всебічний прогрес людини. Таким чином, соціальна доктрина має потрійний вимір – теоретичний, історичний і практичний.

Безпосереднім теоретичним фундаментом офіційної соціальної доктрини церкви став так званий “соціальний католицизм” (або “католицький соціальний рух”), який виник і сформувався у XIX ст. в державах Західної Європи (Франція, Німеччина, Австрія, Італія, Бельгія, Швейцарія).

Розвиток соціального католицизму почався в 20 – 30 рр. XIX ст. у Франції, а потім - у Німеччині. В першій половині минулого століття в цих державах з’явилась велика кількість публікацій піонерів соціального католицизму, присвячених стану робітничого класу, питанням економічного й суспільного устрою.

У діяльності багатьох угруповань соціального католицизму з моменту їх виникнення ще до видання першої соціальної енцикліки, тобто приблизно за 70 років, можна виокремити дві основні соціальні тенденції. У першій висловлювалось прагнення деяких кіл у католицизмі більш-менш повного сприйняття реалії буржуазного суспільства, в другій - зберігалась тяга до середньовіччя.

У різних країнах різноманітні починання перших представників соціального католицизму проявились в різних організаційних формах.

У Франції цю діяльність почали засновники “християнського соціалізму” Ф.Ламене (1782 – 1854) і Ж.Бушез (1796 – 1865). Антидемократичну групу, негативно оцінюючу буржуазну революцію з позицій “старого порядку”, очолював Фредерік Ле Пле (1806 – 1882).

В Італії був домінуючим був напрямок, ініціатором якого виступив священник-ієзуїт Тапереллі. Із заснування у 1850 р. журналу “*La Civiltà cattolica*” (“Католицька цивілізація”), його розвивали священник Лібераторе і професор Тоньоло (1845 – 1918) з університету Пізи. Цей напрямок акцентував свою увагу на розробці теоретичних засад вчення (було створено “Католицький гурток соціальних досліджень”). В той час інші прихильники напрямку зосереджувалися на практичній діяльності, зокрема у формі створення сільськогосподарських кредитних кас.

У Австрії ситуація виглядала в деякій мірі інакше. Соціальний католицизм розвивався тут під керівництвом учня єпископа Кеттелера барона Карла фон Фогельзанга (1818 – 1890) і князя фон Левенштайна. Теоретичним працям цих авторів було присутнє звернення до міфології і ідеалізації середньовічних цехів.

У Бельгії представники соціального католицизму входили до двох супротивних груп - захисників і опонентів корпоративізму і втручання держави в економічне життя суспільства. За соціально-політичними поглядами всі багаточисельні школи соціального католицизму виокремилися в три головні напрямки - християнсько-соціалістичний, ліберально-демократичний і консервативний.

Аналіз шляху розвитку католицької філософії в післясоборних офіційних документах приводить до висновку про те, що вона є конгломератом релігійного раціоналізму й ірраціоналізму. Більш поширеними стають школи, які насамперед аналізують проблеми людини з точки зору ірраціоналізму. Саме тому у виступах, повчаннях, енцикліках Іоанна Павла II все частіше вживається термін “цивілізація любові”, який має ірраціонально-раціональне наповнення. Який компонент в ньому переважатиме в найближчій перспективі, залежатиме від подальшого розвитку соціального вчення католицизму.

ОБРАЗ БОГА-ГРОМОВЕРЖЦЯ ПЕРУНА В ЯЗИЧНИЦЬКОМУ СВІТОГЛЯДІ ДАВНЬОЇ РУСІ

Одним з найвідоміших богів язичницького пантеону Давньої Русі є громовержець Перун. Зазвичай, у свідомості сучасної людини образ Перуна сприймається як уособлення грізних і непідвладних сил природи, як уособлення грози, грому і блискавки. Звісно, що подібне сприйняття прийшло до нас від давніх язичницьких часів як своєрідна акумуляція властивої нашим пращурам світоглядної парадигми. Втім уявлення про Перуна як уособлення грому і блискавки підтверджується численними лінгвістичними розвідками. Зокрема, в свій час це відомий французький дослідник Л.Леже [Леже Л. Славянская мифология. - Воронеж, 1908. – С. 56.] встановив, що загальнослов'янське значення цього слова – блискавка. Поняття *Перун* (Piorun, Pagon, Пярун) в російській, українській, білоруській, польській та словацькій мовах означає одне й те ж. Це - блискавка. Певно тому в язичницькому світосприйнятті цей бог постає як символ чогось жахаючого, лякаючого. Давні слов'яни схилялись перед силою Перуна, як і взагалі схилялись вони перед будь-якою силою, вважаючи все, що сильніше їх, “дивним”, а відтак й вартим пошанування і поклоніння.

Спробуємо більш детально розкрити уособлювальний зміст громовержця, вдаючись до своєрідного відтворення парадигми язичницького світосприйняття. Безпосередньо послуговуючись свідченнями першоджерел (“Боянів гімн”, “Книга Коляди”, “Велесова книга”) в світосприйнятті язичника можна умовно виділити три “світові поверхи”, три сфери буття. Йдеться про верх – світ небесний, серединний світ – світ явищ і предметів видимої реальності та світ невидимий (мерців) - світ підземний. Безумовно, бог Перун, будучи громовержцем, володарем грому і блискавки, належав світу небесному.

Постають однак питання: чи займав Перун верховне місце з огляду ієрархічності язичницьких богів? Яка функціональна роль цього бога у відтворенні світоглядної парадигми наших пращурів?

В “Книзі Коляди” (V, а) говориться про Перуна, як – Сварожича, тобто сина бога Сварога. Відтак вважати Перуна володарем світу верхнього недоречно. Проте можливе припущення, згідно з яким саме Перун був охоронцем небесного світу, його повноправним захисником. У

* Н.Фатюшина – аспірантка Київського Національного університету ім. Тараса Шевченка

міфології давніх слов'ян він часто зображається у вигляді стрільця, причому антропоморфним богом, який пересувається по небу на колісниці, вивергаючи з хмар громи й блискавки. При цьому у давньослов'янських легендах, як правило, обігрується сюжет протиборства Перуна і Скіпера-Змія або ж протистояння Громовержця і Змія. До речі, сюжет боротьби громовержця зі змієм знайшов ґрунтовне висвітлення у праці російських філологів В.Іванова і В.Топорова “Исследование в области славянских древностей” [Иванов В.В., Топоров В.Н. Исследования в области славянских древностей. - М., 1974. – С. 335-343.]. При цьому звернемо увагу на доволі цікаву прикметну композиційну особливість подібного сюжету: громовержець розміщується на вершині космосу, натомість змії перебуває у його підніжжі. Зауважимо також, що й у “Велес-книзі” дається характеристика Перуна як “бога битв та боротьби”. Безумовно, що подібне уявлення про Перуна як охоронця небесного світу неминуче повинне було відобразитись шляхом “перенесення” і на відносинах давніх язичників в суспільстві.

З одного боку, в язичницькому світогляді поступово формується образ Перуна як захисника людей. Він - “той, що кидає вогонь”, він бог-воїтель (буквально, бог-атир). В цьому відношенні всі сказання про руських богатирів - це всього лише заземлені варіації давнього міфологічного сюжету протиборства бога Грози і Змія. Але в подібному значенні, в міру зростання князівської влади у Давній Русі відбувається трансформація Перуна в бога воїнів, в бога-покровителя ратних справ.

Логічного завершення ця трансформація набуває у Володимировому пантеоні язичницьких богів 980 року. Звісно, що зростання ролі воєн в структурі державницької політики князя призвело до возвеличення Перуна над сонмом інших богів, сприяло перетворенню його у верховного бога. Давні слов'яни з іменем Перуна йшли в бій. У кожного воїна був навіть особливий символ - оберіг, т. зв. Перунів знак. Показово, що Перунів знак захищав одну з найбільш уразливих ділянок людського тіла – сонячне сплетіння.

Оскільки Перун був покровителем воїнів, то він відповідно дбав про тих, хто загинув на полі раті. Ті воїни, які полягли, згідно із свідченням “Велес-книги”, “вічно живуть у війську Перуновім” [11, а]. Звідси узагальнимо: Перун уможлилював навіть перехід із земного світу у світ невидимий, у Вирій, щось подібне до Вальгалли – помешкання богів, що мало місце в скандинавських уявленнях.

Однак вищезазначеним функціональність Перуна не обмежується. У язичницькому світогляді Перун постає також як клятвотримувач. Деякі літописи, зокрема “Повість врем'яних літ”,

свідчать про факти укладання договорів між русичами і візантійцями. При цьому руси, складаючи присягу на вірність з греками, “клялись Перуном і зброєю”. Ймовірно, що й у стосунках між собою слов’яни гарантом клятви бачили саме Перуна. Слушне припущення в зв’язку з цим висловлює М. Костомаров, коли в своїй праці “Славянская мифология” пише про Перуна як про “божество правосудия” [Костомаров М.І. Слов’янська міфологія. - К., 1994. – С. 209.].

Підтвердженням функції гаранта права служить також своєрідне зображення Перуна у вигляді зрілого мужа зі срібною (сивою) головою, у якого вуса золоті. Подібне зображення Перуна зайвий раз свідчить про його мудрість і авторитетність – атрибутивні риси відповідального за право. Крім того, в багатьох міфологічних легендах Перун зображався із залізним, нібито мечем, в руці. Залізо в руці зазвичай означає ордацію – символ суду. В історичних хроніках збереглися також описи місця судилища. Зокрема, за повідомленням Гельмольда слов’яни “присвячували йому (Перуну) лише дуба, оточеного огорожею з просторим місцем для народу попереду. Туди приходили люди зі жерцем і творили жертви; там збирались віча, постановляли закони і розбирали позови” [Гельмольд. Славянская хроника. - М., 1960. – С. 160.].

Окрім вищезазначених функціональних можливостей громовержця у світогляді давніх слов’ян Перун уявлявся також життєдайним божеством, тобто тим богом, який живив земний світ, приводив його в рух. Підтвердження подібної версії знаходимо у “Велес-книзі”. Перун постає там і як “оживляюче явлене”, отже тим богом, що дає життя сущому. Однак це ще не означає, що саме богу Перуну ми можемо приписати виняткову деміургічність. В “Прославленні Великого Триглава” (передмові до “Велес-книги”) він зображається у вигляді другої особи Триглава, а відтак світ повинен приводити в рух не без допомоги батька Сварога. Доволі показовим у зв’язку з цим видається заклик язичників до Перуна “не переставати обертати Колеса” [11, а]. Іншими словами, слов’яни прохають Перуна не зупинятись в своїх слідуваннях за світопорядком, не зупинятись у спостереженнях за обертанням колеса життя, Колеса Сварги, що постійно змінює день на ніч і ніч на день.

Притаманна Перуніві функція життєдайності у язичницькому світогляді знаходить втілення в уявленнях про теплий дощ, який він подає на землю, відмикаючи небо як громовержець. Відтак, Перун забезпечує земний світ водою, яка живить майбутній врожай. До речі, болгарський релігієзнавець І. Панчовський в своїй праці “Пантеон давніх слов’ян і їх міфологія” [Див.: Панчовский И.Г. Пантеонизм на древните

славяни и мифологията им. - София, 1993.] доволі докладно описав обряд викликання дощу у слов'ян – це т. зв. обряд “переруда”.

Згідно з наслідками концепції трьохчленної функціональності Ж. Дюмезіля, індоєвропейські боги, окрім сакраментальності, мають також відповідну їм “мирську іпостась”. На підставі багатого українського фольклору можна знайти подібну “мирську іпостась” богу Перуну в особі представника нижнього підземного світу Вія, докладним описом образу якого і є однойменна повість М.Гоголя. Саме ім'я “Вій”, як встановив у своєму дослідженні В.Абаєв, свідчить про індоіранські витоки цього втілення грубої сили і його змістовне ототожнення з давньоіндійським божеством вітрів Ваю і навіть з персонажем осетинського фольклору - лихим чудовиськом Ваюгом [Див.: Абаєв В.И. Образ Вия в повести Гоголя // Русский фольклор. - М-Л., 1958. - Вып.3.].

Згідно з міфологічними легендами Вій мав смертоносний погляд, який приховував під величезними віками, віями. Вірогідним видається припущення, згідно з яким смертоносний погляд - це відгомін колишнього Перунового удару блискавкою. При цьому згадаймо сюжет гоголівського “Вія”. Сам грізний Вій неспроможний був підняти віки, йому допомагають розкрити очі вилами його “сонмище”. Інша прикметна деталь. Персонаж повісті М.Гоголя Хома Брут помічає, що обличчя у Вія було металевим. Ще одна паралель, Перун зображався із залізним предметом в руці. Коли ж філософ Хома нестерпів і глянув на вія, то “бездыханный grimнувся він на землю й відразу ж вилетів дух з нього від страху” [Гоголь Н.В. Вий // Собр. соч. - Т.2 - М., 1976. – С. 179.]. Отже, незважаючи на поверхову начебто безпорадність Вія, смертоносне начало – найбільш негативна ознака, притаманна Перунові, у нього збереглась. Додамо до цього, що мотив заборони людині дивитись в очі представників невидимих сил є доволі поширеним у міфологічних язичницьких легендах.

Таким чином, у світогляді язичників бог Перун постає насамперед як уособлення грізних і могутніх сил природи, перед яким необхідно благоговіти. Уособлювальний зміст громовержця значною мірою доповнюють функції охоронця світу небесного й, відповідно, охоронця людей, покровителя воїнів і взагалі ратної справи, посередника переходу зі світу видимого у світ невідомий, гаранта права і функції життєдайності. Своєрідною опозицією Перуну, його “мирською подобою” можна вважати представника підземного світу, уособлення грубої сили Вія, образ якого яскраво відтворений в однойменній повісті М.Гоголя.

ВПЛИВ ПРАВОСЛАВНИХ БРАТСТВ НА ФОРМУВАННЯ ДУХОВНОЇ КУЛЬТУРИ В УКРАЇНІ

Християнство здійснило неоціненний вплив на всі сфери людського буття, насамперед духовного. Релігійні системи, будучи однаковими за змістом для багатьох народів, по-різному впливають на історію і свідомість цих народів.

Релігійна ситуація в Україні наприкінці XVI ст. відзначається складністю. Після Люблінської унії 1569 р. українське православ'я нарівні з католицизмом стало панівним в Речі Посполитій. Але єпископат Київської митрополії, турбуючись про збільшення власних та церковних володінь, мало приділяв уваги підготовці кадрів для православної церкви, освіті молоді. При цьому католицькі ордени, що з'явилися в Україні після унії, вели активну місійну роботу. З часом вони пронизали всі сфери суспільного життя українського народу. Престиж православ'я почав падати, спричинюючи перехід шляхти у католицизм. Ситуацію ускладнювало так зване право "подання" короля і "патронату" шляхти, особливо, коли "патроном" у православних мирян ставав католик чи протестант. Київську митрополію поступово охопив церковний розлад.

Церковна реформа, проведена східними патріархами у 80-х роках XVI ст., не дала сподіваних результатів. Єпископат, шукаючи виходу із ситуації, який би забезпечив цілісність церкви та її права, зупинився на варіанті унії з Римом, де заявили про готовність зберегти в межах митрополії східний (візантійський) обряд віросповідання та церковної традиції. Берестейська церковна унія 1596 р., створивши нову українську церкву, поставила православ'я перед проблемою виживання. Польський уряд та католицька церква розпочали відкритий наступ на Українську православну церкву, що фактично залишилася без свого єпископату. В силу географічної близькості, основний удар був спрямований на західний регіон України. Це дозволило Києву сконцентрувати провідні інтелектуальні сили, відновити на початку XVII ст. роль наукового і культурного центру України та повести боротьбу проти католицького засилення.

На відміну від Московської Русі та Візантії, де церква спиралася на світську владу, в Україні навпаки, вона не залежала від владних структур, залишаючись "справою громадян". В Україні наприкінці XVI

* Л.Гурська – аспірантка Київського Національного університету ім. Тараса Шевченка

ст. почали виникати і набувати важливого значення в її духовному житті братства - організації православного населення міст. Братства створювалися як самобутні демократичні організації. Їх основу складали ремісники, купці, службовці магістрату, міський простолюд. На рубежі XVI-XVII ст. братський рух стає масовим і охоплює такі міста як Львів, Люблін, Замостя, Городок, Острог, Галич, Шаргород, Стряткн, Луцьк, Кам'янець-Подільський, Вінницю, Немирів, Київ та інші. Всі питання внутрішнього життя братства розв'язували на загальних зборах. Братства надавали матеріальну допомогу своїм членам, засновували при братствах школи, друкарні, шпиталі.

Саме братства рішуче виступили в цей час на захист православ'я. Вони відіграли провідну роль у відновленні православної ієрархії в Україні. В 1520 р., спираючись на допомогу запорізького козацтва, в Києві був відновлений православний єпископат України і Білорусії, яка також входила до складу Речі Посполитої. Братства розгорнули широку культурно-освітню діяльність, відкриваючи школи і друкарні, утворюючи бібліотеки.

Вельми помітною на національній ниві була діяльність Львівської братської школи, яка була заснована у 1585 р. Її організатором вважають Стефана Зизанія, який користувався високим авторитетом серед львів'ян, був добре обізнаний з потребами шкільної освіти. Львівська школа називалася школою грецького і слов'янського письма. Вона мала свій статут, в якому досить докладно були визначені обов'язки вчителя й учнів, а також ставлення до школи членів братства і батьків учнів. Зазначалося, що вчитель повинен навчати не лише читанню й письму, а й граматиці, риторичі, діалектиці, музиці, святому Євангелію і книгам апостольським.

Школи створювалися й при інших братствах. Так, у статуті Віленської братської школи, відкритої у 1588 р., зазначалося, що братство буде утримувати школу і в ній будуть навчатися діти його членів, бідні й сироти мовам церковнослов'янській, грецькій, латинській і польській. Братство мало утримувати у своєму розпорядженні людей вчених - духовних і світських - для шкільної науки та для церковного співу. Віленське братство відкрило свою типографію, в якій друкувалися на мовах грецькій, церковнослов'янській і польській, книги, які були необхідні як для школи, так і для церкви.

Братства налагоджували тісні зв'язки між собою. Так, Львівське братство з 1588 р. мало тісні контакти з Віленським Троїцьким братством. Воно йому зокрема перші віддруковані листи елліно-словенської граматики. У своїй відповіді останнє просило надіслати ще сто або двісті примірників цього видання, а також просило одного чи двох дяків, які б,

"самі знаючи науку, могли б навчати й інших". В свою чергу Віленське братство відправило до Львова тридцять примірників свого друкованого статуту.

Цікавим документом щодо спрямованості й рівня викладання філософії у Львівській братській школі є інвентарний опис бібліотеки цього братства від 1610 р. Хоча в ньому й немає появи жодного підручника або посібника з філософії, але є назви деяких філософських творів: позиція 70 - "Книга Аристотеліс грецкая Органон"; позиція 85 - "Діалектика Мінан і Риторик". Основний склад цієї бібліотеки - це книги богослужбові, різні "четьї", твори отців церкви, передусім Василя Великого, Івана Златоуста, Івана Лествичника. Бібліотека мала також твори Максима Грека, три видання білоруського книгодрукаря Франциска Скорини, три екземпляри популярного серед письменників-полемістів тлумачного Євангелія Теофілакта Болгарського. Все це засвідчує зв'язки львівського братства з болгарською, російською і білоруською культурами.

Доказом наявності у Львівській братській школі філософських студій є також слова Івана Вишенського, адресовані керівникові братства Юрію Рогатинцеві і спрямовані проти тих, що навчають "басней аристотельських" і водночас не знають церковних правил.

Серед видатних діячів української культури, які навчалися або викладали у Львівській братській школі, слід назвати Мелетія Смотрицького, Стефана і Лаврентія Зизаніїв, Кирила-Транквіліона Ставровецького, Ісайю Копистенського, Петра Могили та інших.

У 20-х роках XVII ст. наступило зниження рівня діяльності Львівської школи. Воно зумовлене зокрема переходом кращих наукових сил до Київської братської школи, яка була організована Київським братством у 1615 р. Ця школа постала опісля родоначальницею славетної Київської академії, якій судилося відіграти неоціненну роль в історії вітчизняної освіти, науки і культури. Київська школа, єдина з усіх братських шкіл, досягла ступеня вищої школи. За рівнем навчання вона не поступалася західноєвропейським університетам, була довгий час першим і єдиним вищим навчальним закладом України, Росії, Білорусії й південних слов'янських країн.

Києво-Могилянська академія стала яскравим явищем на тлі культурного розвитку України в період XVII-XVIII ст. Це був центр просвітництва, науки, суспільно-політичної думки України та й всієї тогочасної Східної Європи, що протистояв ідеології Речі Посполитої. Освіта та наука Києво-Могилянської академії, репрезентована такими відомими їх діячами як Петро Могила, Інокентій Гізель, Феофан Прокопович, Георгій Щербацький та сприяла змінам всередині

української церкви, підняла рівень православного богослов'я, забезпечила розвиток професійної філософії. В академії була запроваджена своєрідна освітня модель, що поєднувала в собі знання духовної спадщини княжої доби з наданням західної вченості. Такий синтез забезпечував неперервність філософської традиції України при переході від Середньовіччя до Нового Часу, органічно вписуючись у бароковий метралітет з характерною для нього увагою до теології і водночас інтересом до натурфілософії.

У захисті православної духовності і в формуванні самосвідомості українського народу велику роль відіграла видавнича діяльність православних братств. Найбільші заслуги в цьому мало Львівське братство, яке стало продовжувачем діяльності видатного першодрукаря Івана Федоров. Ще у 1579 р. останній, не маючи грошей для продовження друкарської справи, заставив свою друкарню лихвареві. Після смерті Івана Федорова братчики починають вживати рішучих заходів, щоб придбати друкарню видатного майстра книгодруку. Це було у 1585 р. Саме цей рік вважають за початок книговидавничої діяльності відомої у майбутньому Братської Ставропігійної друкарні. Але функціонувати друкарня почала лише на початку 1591 р. Знадобилося довгих п'ять років на пошуки необхідних для роботи коштів і приміщення.

Першими працями, які були надруковані у друкарні братства, є грамота патріарха Єремії від 1589 р. та грамота митрополита київського Михайла Рогози. Крім цього, спудеї (учні) Київської братської школи вітали свого митрополита пишним панегіриком “Просфонімом”, який теж був видрукуваний. Того ж 1591 р. з друкарні вийшов у світ підручник для братської школи “Адельфотіс. Грамматика доброглаголиваго еллинословенского языка”. В передмові до цієї книги розповідається про перші кроки Львівського братства.

Це були часи, коли братство вело боротьбу з єпископом Гедеоном Балабаном. У 1591 р. на Берестейський православний собор воно направило двох своїх представників зі скаргою на єпископа і з проханням благословити працю братства. Від імені собору митрополит київський Михайло Рогоза поблагословив братство. Про братську друкарню у грамоті сказано: “Друкарню утверждаємо у Львові і у Вільно” [Monumenta confraternitatis stauropigiane Leopoliensis. - 1895. - V.1. - № 211, 212. - Р. 320.]. Пізніше митрополит Михайло підтвердив цю соборну грамоту і закликав вірних допомагати своїми щедрими пожертвами братству. Львівське братство також домоглося в 1598 р. одержання королівського привілею, в якому затверджено зокрема і його право на друкування книжок [Ibidem. - Р. 389-391.].

У 1593 р. слідом за “Граматикою” братство надрукувало “Господина Мелетія ... папы Александрійскаго о христіанском благочестіи к іудеом отвѣтъ”. Книги, надруковані в братській друкарні між 1593 і 1601 р.р. до нашого часу не збереглися. Адже в ті часи знищувалося багато книг. Щоб книгу не було спалено, автори часом присвячували її якомусь магнатові. Так, наприклад, автор “Апокрисиса” присвятив його польському магнатові гетьманові Яну Замойському, щоб “от ... огня обваровати”. Львівське братство із-за постійних нестатків не могло видавати велику кількість видань. Тому воно часто зверталося за допомогою як до братчиків, так і до мирян.

Братська друкарня спочатку містилася при Успенській церкві, а з 1608 по 1615 р.р. вона функціонувала в Онуфріївському монастирі, що належав братству. Друкарською справою тут займалися ченці, а управителем друкарні був ієромонах Пафнутій. Навесні 1616 р. вигоріла Руська вулиця у Львові. При цьому погоріли й церковні будови, а разом з тим згоріло й багато друкованих книжок, хоч саму друкарню все ж таки вдалося врятувати.

У 1628 р. у Львові знову трапилася велика пожежа. Тоді повністю згоріла братська друкарня, – вдалося врятувати тільки друкарський верстат та літери. Як зазначає відомий дослідник українського друкарства І.Огієнко, “...братство тепер вже само розуміло силу друкованого слова, а тому негайно взялося за відновлення зруйнованої друкарні; знайшлися й щедрі добродії, що не пошкодували коштів на цю справу; це були: староста Старосельский Дмитро Карлочи, що дав на це 500 золотих, а також воєвода Молдавський Мирон Бернавський та архімандрит Києво-Печерський Петро Могила” [Огієнко І.І. Історія українського друкарства. - К., 1994. - С. 117.].

На початку XVII ст. були надруковані книги “Октоїх”, “Часослов” і “Псалтир”. Дві останні – книги не лише богослужбові, а й учбові. У 1615 р. була видрукувана книга педагогічного змісту – “Бєсьеда о воспитаніи чад”, складена з різних писань Іоанна Златоуста. Львівське братство видавало книги не лише церковного змісту. У 1615 р. було надруковано “Плач ... по зєстю з свѣта сего ... Григорія Желиборскаго”, а у 1616 р. – вірші “На рождество” Памви Беринди та інші. Проте цих книг було видрукувано дуже мало.

Оскільки одним з головних завдань братської друкарні було сприяння освіті, то у виданнях чималу питому вагу мали підручники з початкового навчання, відомі під загальною назвою “Буквар”. За підрахунками А.Криловського, можливо не досить точними за браком джерел, братство видало протягом XVII ст. і до 1721 р. вісім тиражів букварів кількістю 34237 примірників, а всіх книг за цей час ним було

надруковано 160 тис. примірників [Крыловский А. Львовское ставропигиальное братство. - К., 1904. - С. 307.]. До видання книг залучалися освічені люди. Так, у виданні “Книги о священствѣ” Іоанна Златоуста керівна роль належала одному з найвизначніших вчених XVII ст. Памві Беринді. Він був також і автором віршів у ній надрукованих.

Перші друковані богослужбові книги, що виходили у братській друкарні, не всі мали виправлені та звірені тексти. Друкар сам тоді вибирав текст до своєї вподоби. Щоб запобігти цьому, ще на Берестейському соборі 1596 р. було ухвалено, щоб митрополит і єпископи пильніше доглядали за друкарнями своєї єпархії та контролювали книжки, що виходять в них. Видатний митрополит київський Петро Могила, як екзарх Вселенського патріарха, рішуче вимагав від Львівського братства, щоб воно подавало йому для цензури всі видання ще перед їх друкуванням. Так, 19 лютого 1637 р. Петро Могила своєю грамотою благословляв Львівське братство і підтвердив його права. Разом з тим під загрозою прокляття він наказував: “Аби без благословенія Архірейського нашого жодних книг друкувати в друкарни братской львовской не важилися” [Памятники, изданные Временной комиссией для разбора древних актов. - К., 1852. - Т. 3. - С. 871.].

Звичайно, братству не до вподоби були такі накази митрополита. Воно протестувало проти них на своїх зборах і навіть скаржилося на Могилу патріархові, але все-таки мусило рахуватися з дуже впливовим митрополитом-екзархом.

Видання Львівського братства служили не тільки місцевим потребам. Вони були поширені у всій Україні та за її межами, зокрема в Московській Русі, в південно-слов'янських країнах, у Румунії. Велике значення мали видання братської друкарні для слов'ян Балканського півострова у боротьбі їх проти мусульманства, з денаціоналізацією болгар. Так, за даними Л.Кавеліна, він знаходив львівські братські видання у монастирях Афона ще у середині XIX ст. [Леонид (Кавелин). Славяно-сербские книгохранилища на св.Афонской горе... // Чтения в обществе истории и древностей российских. - Кн. 1. Смесь. - М., 1875. - С. 17-22.].

Православні братства, започаткувавши багатовікову тенденцію в становленні громадянського суспільства, не лише допомагали зберігати православну віру, обряд, давні традиції, а й, засновуючи школи, друкарні, виступали захисниками української православної духовності, ставали активними оборонцями української національної самобутності.

II

НА ДОПОМОГУ ВИКЛАДАЧЕВІ
РЕЛІГІЄЗНАВСТВА*Л. Филипович** (м. Київ)

ЕТНОЛОГІЯ РЕЛІГІЇ

Етнологія релігії як відносно нова навчальна дисципліна й окрема галузь релігієзнавства, що виникла в результаті міждисциплінарного дослідження етносу і релігії, вивчає різні аспекти їх взаємодії. По-перше, в рамках етнології релігії вирішуються термінологічно-семантичні проблеми: як визначати і який смисл вкладати в поняття етносу і релігії, етнічної релігії, національної релігії, національної церкви тощо. По-друге, ця наука розглядає онтологічний статус етносу і релігії, тобто те, як можливе існування релігії та етносу в їх взаємозв'язку та взаємодії. По-третє, етнологія релігії ставить і вирішує питання того, чи є релігія неодмінною, органічною ознакою етносу і чим є (в структурному відношенні) релігія щодо етносу і етнос щодо релігії. Досліджуючи функціональність релігії та етносу, етнологія релігії, по-четверте, займається проблемою походження і початків цих двох феноменів: чи вони одно-, а чи різночасові. По-п'яте, з'ясовується вплив релігії на формування етносу і навпаки (як етнос формує свою релігію і які зміни вносить в чужі, приймаючи останні як свої). По-шосте, етнологія релігії визначає ті закономірності, за якими розвиваються етнос і релігія у своїй взаємодії. І останнє, етнологія релігії має спрогнозувати перспективи взаємозв'язків і взаємовпливів етносу і релігії на майбутнє.

Як бачимо, предметне поле етнології релігії - дуже широке. Воно, власне, включає весь сукупний релігійний досвід певних етнічних спільнот, тобто їх релігійні уявлення та релігійну практику, зафіксовані в історії етносу та його релігії пам'ятки матеріальної та духовної культури, що відображають появу і розвиток, природу і характер етнорелігійного зв'язку. Якщо коротко, то етнологія релігії вивчає релігійні аспекти життєдіяльності етносів та етнічні особливості релігійного буття окремої

* Л.Филипович – к.філос.н., старший науковий співробітник Відділення релігієзнавства Інституту філософії ім. Г.С.Сковороди НАН України

особи-носія певної етнічності або загалом етнічної спільноти. Відтак етнологія релігії покликана виявляти і вивчати взаємозумовлені, складні й суперечливі зв'язки етнічного та релігійного життя.

1. Релігія як одна з етнічних ознак народу

Релігія та етнос - явища, які, незважаючи на відмінність своєї природи, тісно пов'язані між собою онтологічно, історично, функціонально. Цей зв'язок настільки глибокий і тривалий, що постає питання про релігію як одну із етнічних ознак народу.

Сучасні теорії нації, відносячи релігію до одного із найдавніших проявів людської культури, відзначають, що релігія є складовою етносу. Але, розглядаючи взаємозв'язок і взаємозалежність релігії і етносу, слід усвідомлювати, що ці явища відмінні. Релігія, як ніякі інші суспільні феномени, що виступають суто природними вимірами людської дійсності, відображає трансцендентні сфери буття людини. Вона є ірраціональним вираженням вищого щодо людини буття. Етнос же - не надприродне явище, а результат взаємодії різних складових у процесі природного творення певної спільноти людей, які пов'язані різними нитками в соціально-економічній, культурній, географічній та інших сферах. Якщо релігія покликана наблизити, пов'язати людину з Богом, то в рамках етносу людина пов'язується з подібними до себе людьми свого племені, народності, нації. Як бачимо, онтологічні основи буття людини в релігії та етносі - відмінні. Вони не можуть заміщувати один одного і навіть не є рівнопокладеними. Етнос і релігія різноплощинні: етнос – природна, соціальна, культурна, навіть економічна одиниця, релігія за своєю суттю є трансцендентним явищем.

Під час етногенезу, на відміну від націогенезу, релігія постає одним із найважливіших компонентів цього процесу. Вважається, що всі релігії є етногенетичними, бо їх поява і розвиток відбувався в рамках певного соціального, в т.ч. етнічного, організму, який витворював й свою релігію, культ, специфічну форму колективного чи індивідуального усвідомлення, переживання трансцендентного, форму вшанування та поклоніння йому. В первісних суспільствах релігія стала єдиною зримою формою проявлення етнічного. Саме в релігії фіксуються конкретні культурні досягнення етнічної спільноти, а отже і рівень її розвитку. В первісну епоху існували тісні зв'язки між релігією та етносом, між плем'яними кльтами та плем'ям, серед якого вони були поширені. Тому є всі підстави говорити про збіг в той час релігійного та етнічного, про їх тотожність. Релігія виступає засобом вираження плем'яної (протоетнічної) належності.

Релігійні уявлення у кожного народу своєрідні, відмінні від

інших, тісно пов'язані з їх етнічною картиною світу. Це тому, що релігія фіксує в понятті Бог результати пізнання світу, самої людини, весь (на перших порах) духовний (і не тільки) досвід етносу. Відтак релігія дає не тільки універсальні, а й перш за все етнічні форми осмислення людиною глибинних основ буття. Кожному народові характерне своєрідне сприйняття трансцендентного, через призму якого етнос організовує та відтворює світ.

Зростаючи разом з етносом, його релігія сприяє формуванню народу, інтегрує його завдяки спільній ідеології, єдиному віровченню, відправі культу тощо. Така релігія зберігає народ, його традиції, транслуючи їх з покоління в покоління. Як наслідок взаємодії релігійного та етнічного, формується етнорелігійність, яка відрізняє не тільки релігію від релігії, але й насамперед народ від народу. Тому належність індивіда до певної релігії виступає як його етнічна належність.

З розвитком людства як етноспільноти зафіксований на початковому етапі збіг етнічного та релігійного поступово втрачається. В етнорелігієгенезі різних народів етнічне, порівнюючи з релігійним, довгий час є визначальним чинником. Але з часом релігійне в людській історії починає домінувати, порівнюючи з етнічним, що стає вторинним і дещо несуттєвим. І лише у нові, а особливо в новітні часи етнічне бере реванш: відзначається сплеск національних рухів. В утворених секулярних суспільствах етнічне у взаєминах із релігійним набуває домінантного значення.

Якщо для етносу релігія, безумовно, є характерною ознакою, оскільки, як правило, кордони етнічного і релігійного збігаються, то для нації наявність релігії як ознаки не є обов'язковою. Це стосується особливо сучасних націй, скажімо, американської, де релігія (якась конкретна) не виступає національним критерієм. Навіть українців, які більш етнічно й релігійно гомогенні, ніж американці, не можна ототожнити з якоюсь однією релігією. На сьогодні жодний народ в світі не зберіг своєї релігійної однорідності. Людство перетворилось на багатоетнічну та полірелігійну спільноту.

Таким чином, онтологічний та історичний зв'язок між релігією та етносом, в результаті якого буття будь-якої релігії можливе і реальне лише в рамках певного етносу, де вона виникає, функціонує, трансформується, дає підстави вважати релігію певним етнічним індикатором народу. В такому разі в структурі етносу релігія не є домінуючою, а лише доповнюючою складовою. Як правило, тут мова може йти не про релігію взагалі, а про конкретні її конфесійні визначеності.

Етнос щодо релігії виступає необхідним ґрунтом (основою) для її виникнення, він є тим полем реального буття релігії, де вона розгортає свої трансцендентні смисли. Релігія щодо етносу постає суперечливим, поліваріантним за своїм характером духовним важелем впливу, який виконує різні функції.

2. Історичні етапи та закономірності етнорелігієгенезу

З історичної точки зору етнорелігійні взаємини розгортаються через етнорелігієгенез. Етнорелігієгенез – це розвиток етнорелігійних систем (кожної окремо і у взаємодії з іншими), в результаті якого формується специфічна етнорелігійна спільність або їх сукупність, які мають сталі ознаки, що проявляється в особливостях життєдіяльності та культурі етносу, його уявленнях, в т.ч. релігійних, про світ, самих себе. Зміни, які переживають етноси в ході своєї генези, а відповідно й їх релігійні системи, дають підстави говорити про історичні етапи та закономірності процесу.

Пануюча донедавна марксистська теорія розвитку людства, стверджувала, що людство у своїй історії проходить 5 суспільно-економічних формацій, яким відповідають певні стадії етнорелігієгенезу. Первісно-общинній формації, яка ще не знала класово-антагоністичного поділу суспільства, були притаманні такі етнічні одиниці, як рід і плем'я, яким властиві родові і плем'яні релігійні культи. В епоху рабовласницької і феодальної формації з'являється нова етнічна спільність – народність, яка виробляє більш розвинуті форми релігійних вірувань, відомих як етнічні релігії. Капіталізм в силу своєї інтегративної природи прискорює асиміляцію малих народів та народностей, створюючи вищий тип етнічної спільності – націю, разом з якою етнічні релігії виростають до національних і навіть світових. І остання – безкласова формація знімає консервативність і реакційність націй, проголошуючи злиття націй і класів у єдину людність. Відповідно релігія втрачає свої класові корені: безнаціональне суспільство характеризує безрелігійність людства.

Формаційний підхід виявився нездатним з'ясувати невідповідності, зокрема часу та умов виникнення світових релігій, які з'явилися в різні історичні епохи у різних народів на різних стадіях їх цивілізаційного розвитку; одночасне існування в одного й того ж народу етнічної та світової релігії тощо. В такій схемі з її фаталізмом, запрограмованістю немає місця дійсному суб'єкту історії – людині, етносу. Вся реальна історія з її суперечливою непередбачливістю втрачає реальність, стає ілюстрацією до голої теорії.

Навряд чи альтернативною можна вважати традиційну релігійну чи сучасну псевдорелігійну концепцію, які появу етносів і релігії пов'язують з творчою діяльністю Бога або необхідністю побудови земного раю, який повернув би витокову етнічну та релігійну єдність людства.

Відома спроба Л.Гумільова пояснити появу етносів на основі антиформаційних підходів приводить до того, що етнос постає вже не як історичне чи культурне, а як природне та біосферне явище. Спираючись на принцип пасіонарності (надлишкова енергія суто біологічного походження) як етнотворчий фактор етногенезу, дослідник в етногенезі побачив декілька фаз: зародження етносу, його становлення та розквіту (тобто історичного існування), занепаду та релікту, який завершується зникненням етносу. На жаль, Л.Гумільов зупинився лише на періодизації етнічного розвитку, не включивши релігію до цього процесу, хоч постійно звертався до неї як до ілюстрації своїх теоретичних розмірковувань та висновків.

Як бачимо, відсутність загально визнаної, всебічно обгрунтованої теорії етнорелігієгенезу, яка б розкрила природність (біологічність) та суспільність (історичність, соціальність, цивілізаційність) етнорелігійних змін, суттєво впливає на єдину періодизацію останніх. Але, на нашу думку, у взаєминах етнічного і релігійного можна виділити етап їх абсолютного збігу, на зміну якому приходять періоди акцентації етнічних в рамках національних релігій, а з появою світових – релігійних домінант. Новочасна секуляризація знов актуалізує етнопріоритетність, яка втрачається, як й аксеологічність релігії, з виникненням наднаціональних чи транснаціональних спільнот.

Не можна не бачити того, що етнорелігійні процеси протікають із певними закономірностями, які притаманні всім релігіям і всім етносам. Це, насамперед, зумовленість того чи іншого типу релігій та етнічних утворень від клімату та географічного середовища, в якому проживають людські спільноти. Від зовнішніх обставин залежить не тільки загальний фізичний вигляд представників етносу, а й характер їх ментальності, стиль і спосіб мислення, а зрештою - і типи релігій, зокрема активні чи споглядальні, пристосовницькі, світовтікальні чи світоопанувальні.

Зрозуміло, що поява тих чи інших релігій спричинена стадією розвитку і рівня свідомості людини, її пізнавальними можливостями, глибиною осягнення нею світу земного і світу трансцендентного, що, природно, закладається національною культурою та традицією. Очевидно також, що етнорелігієгенез залежить від ступеня соціально-економічної зрілості суспільства, який визначає швидкість, інтенсивність, напрямок, перспективи його поступу.

В процесі етнорелігієгенезу можна виділити дію одночасно двох тенденцій. Одна з них направлена на етнізацію (обетнічення або унаціональнення) людського суспільства та релігій, які в ньому з'являються, друга – на універсалізацію етнічного й релігійного життя людей, тобто деякою мірою на денаціоналізацію всіх сфер, в т.ч. і релігійної, людської діяльності.

Як свідчать історичні факти, етнорелігієгенез протікає у відповідності до закону протидії, коли інтенсивність і результативність етнорелігійного розвитку пропорційні ступеню протидії йому. Чим сильніша протидія, тим вищий рівень розвитку, накал етнорелігійних змін, а чим вищий рівень, тим сильніша протидія.

Як закономірність етнорелігієгенезу діє правило ланцюгової реакції. Етнорелігійне відродження будь-якого народу, як домінуючого, так і підлеглого, неодмінно веде до етнорелігійного ренесансу інших етнонаціональних спільнот не лише своєї, а й інших країн. Наприклад, американська “етнічна лихоманка”, зачепивши більшість етногруп в Америці, з кінця 70-х років перекинулася на західноєвропейські країни. З середини 80-х років етнічний неспокій став фактором суспільного життя Східної Європи, який врешті-решт зруйнував найбільшу етнічну імперію – Радянський Союз. Етнічний ренесанс або супроводжується релігійним відродженням, або проходить під релігійними гаслами чи у релігійних формах. У всякому разі, всі народи в етноруках намагалися віднайти свою зникаючу ідентичність, що говорить про всезагальність етнорелігійних пошуків в сучасному світі.

Особливістю сучасних етнорелігійних процесів можна вважати те, що вони вже не відбуваються в рамках окремого народу, незалежно від інших етнорелігієгенезів. Останні тісно пов'язані між собою, тобто протікають і в горизонтальному, й у вертикальному вимірі. Це означає, що на етнорелігієгенез якогось народу безпосередньо впливають подібні процеси інших народів. Відтак етнічний і релігійний розвиток якоїсь спільноти все менше залежить від внутрішніх, іманентних даних етнічній одиниці причин. Він дійсно стає елементом загального, вселюдського етнорелігієгенезу, підпорядковується його законам, тенденціям, часовим вимірам. Сьогодні умовою здорового етнорелігійного розвитку є збереження і розквіт всіх етносів, а не асиміляція чи поглинення великими націями малих. Цілісність і цінність людства - в його етнічному і релігійному багатстві.

Характерною рисою сучасності є різноманітність не тільки народів та релігій, а й багатоваріантність самого етнорелігієгенезу. Всупереч колись пануючій думці про уніфікацію всіх суспільних процесів, в тому числі й етнорелігійних, все більш популярною стає

думка про неповторність історичного й екзистенційного досвіду кожного народу, який не можна схематизувати, бо збідниться багатство і унікальність шляхів реалізації глибинного потенціалу різних національних культур.

І останнє, етнорелігієгенез має незворотний характер. Ті зміни, які відбулися в етнічному і релігійному обліку світу, окремих народів, не можливо повернути. Тому будувати майбутнє людство як цілісність етнічних спільностей, не враховуючи при цьому їхню історію чи відроджуючи колись існуючі народи та їх релігії – нездійсненна мрія, політична утопія.

3. Функції і роль релігії в етнічних процесах людства

Протягом людської історії функції і роль релігії щодо етносів неодноразово змінювалися із-за складності етнічних процесів, які характеризуються не лише виникненням і розвитком етносів, а й їх занепадом та знищенням.

Якщо під функціями релігії розуміти способи, рівень і напрями її впливу, то можна виділити декілька з них. Так, скажімо, компенсаторна функція релігії, яка щодо суспільства загалом постає як зняття у трансцендентному вимірі життєво важливих суперечностей і проблем людського буття, на рівні етносу виявляє себе як зняття тих проблем, які набули етнічних форм, і заміщення реальних проблем суто етнічного існування. Компенсаційна функція релігії щодо конкретного народу виявляється в тому, що вона, виводячи реальні цінності даного етносу із світу земного в світ небесний (сакралізація тутешнього життя) фактично заміщує їх у специфічній формі, відображає історичні і повсякденні умови його життя за допомогою релігійно-міфологічних символів, виправдовує статус і малює перспективи народу, дає надію нездійсненим сподіванням пригніченого народу, чим, власне, виповнює реально неіснуючу рівність народу. Урівнюючи людей в рамках однієї етнічної спільноти, релігія в такий спосіб знімає гостроту соціальних конфліктів в суспільстві.

Якщо конкретизувати щодо етносу загальну світоглядну функцію релігії, яка задає граничні критерії людського життя, то релігія формує не лише універсальні світоглядні установки і, як правило, в етнічних формах, але й етнічно означену уяву про світ. Так, порівнюючи релігійну та етнічну картини світу, бачиш, що релігія може виконувати різну за значенням для етносу світоглядну функцію. В рамках етнічної релігії, де етнічна та релігійна картини світу збігаються, ця функція позитивна в частині збереження універсальних знакових комплексів, який виокремлюються через єдиний лексичний фон, що наявний в свідомості

людини тієї спільноти, до якої вона належить. З появою в етнічному середовищі чужої для нього релігії виникає конфлікт між етнічною і новорелігійною картинами світу. І тут постає питання: як долається суперечність між ними, чи змінюються вони, у яких формах релігійне пристосовується до етнічного і навпаки? як релігійна картина світу етнізується і як сакралізується етнічна? які етнічні символи вводяться до релігійної картини світу і які релігійні стають етнічними? Є підстави стверджувати, що етнічна картина світу взаємодіє з релігійною, в результаті чого змінюються старі і утворюються нові синтетичні константи етнічного світогляду.

Близькою за значенням до компенсаторної та світоглядної функцій релігій виступає рефлекторна, яка проявляється через відображення всієї сукупності буття якоїсь нації, всіх аспектів її життя. Це знаходить себе у символіці, в якій національне сакралізується, а релігійне – етнізується.

Виконуючи свою комунікативну функцію, релігія на загальнолюдському рівні постає як засіб зв'язку віруючих з Богом в рамках якогось віросповідання, конфесії, церкви. Ця ж функція щодо етносу є домінантою у стосунках одновірців, яка ґрунтується на етнічній єдності, сприяючи зближенню і контактам єдиновірців.

Релігії характерна ще одна роль щодо етносу – інтегративна, завдяки чому забезпечується зв'язок, злагода, згуртованість одновірців. В рамках етнорелігій зв'язок етносу за віросповідною ознакою ґрунтується на кровному родстві. Із-за пріоритетності етнічного в етнічних релігіях останні краще інтегрують етнос, ніж світові релігії, для яких релігійні, а не етнічні цінності є домінантними. Етнічні релігії прагнуть до національної єдності і солідарності, в той час як світові релігії переслідують іншу мету – єдність релігійну, солідарність всіх народів, але за віросповідним принципом. Може скластися враження, що світові релігії не здатні інтегрувати народи. Але ж відомо, яку роль відіграв іслам в інтеграції арабів, чи католицизм – поляків, а протестантизм – німців. Всі сучасні європейські народи фактично досягли свого повного національного визначення завдяки світовій релігії – християнству, в тому числі й руси, яких в рамках єдиної держави допомогло об'єднати християнство.

Похідними від інтегративної є етноформуюча, етноідентифікаційна, етноконсолідаційна, етнозберігаюча та інші функції. В період зародження і утвердження етносу релігія виступає як інтегратор останнього, а на етапі життєдіяльності нації, особливо при загрозі для її існування, релігія щодо етносів виконує зберігаючу роль.

Згадаємо роль зороастризму в збереженні гебрів та парсів чи роль греко-католицизму в самозбереженні українського народу.

Релігія тоді є позитивною силою щодо етносу, коли повністю або частково вплетена в етнічну структуру народу, коли збігаються конфесійні та географічні кордони етнічної спільноти, якщо релігія і церква включені до національної культури, коли відбувається в масовій свідомості ототожнення конфесійної та етнічної належності через призму самоусвідомлення й самовідчуття за моделлю “українець-православний”, “узбек-мусульманин”, “швед-лютеранин”, “бірманець-буддист” тощо. Тільки в цьому разі можна говорити про виконання нею інтегративної функції. Але на сьогодні таких монолітних, релігійно гомогенних націй майже не лишилося. Абсолютизувати роль релігії щодо етносу виключно в інтегруючих детермінантах не слід, бо на стадії становлення нації або самозбереження вона може бути різною.

Етноконсолідуюча роль релігії проявляється в тому, що створюються інтегруючі цінності у межах етносу, субетносу, між етносами. Направлена на зміцнення однорідності якогось етносу, релігія виконує внутрішньоетнічну (або інетнічну) функцію, тобто цементує ядро народу, нівелює відмінності або розбіжності між наявними всередині нього субетнічними або етногеографічними групами. Виконуючи цю функцію, роль релігії зростає, оскільки повноцінна трансляція етнічного досвіду і традицій неможлива без залучення релігійних каналів. А це тому, що в релігії, особливо національній, закладена модель етнічної цілісності. В процесі консолідації етносу релігія утверджує її всіма своїми складовими. Так, культ задовольняє етнос в його зміцненні через виконання культових дій з хрещення дітей, весільних та поховальних церемоній тощо. Саме культ регламентує національну поведінку, зберігає її етнічні стереотипи. Індивідуальна подія, багаторазово повторюючись серед етносу, забезпечує структурний ритм етнічного поля, маніфестує спільність історичної долі. Загальні віросповідні принципи, які визнають представники певного етносу, сприяють створенню спільного інтелектуального простору, визначають кордони духовного життя цього народу. Крім того, етноконсолідація має і зовнішні виміри, коли завдяки релігії досягається згуртованість різних народів або в рамках єдиної держави, або всередині одної конфесії, або для виконання якогось проекту.

Розглядаючи роль релігії в етногенезі з точки зору лише її функціональності, ми свідомо відмовляємося зрозуміти релігію як активний і суперечливий фактор соціальних і духовних змін, зокрема як чинник етноісторії, етногенезу, етнорозвитку людства. Традиційно релігія подається виключно як похідне від породжуючого її соціального

середовища, а відтак як пасивний наслідок, а не причина локальних або глобальних суспільних, в т.ч. й етнічних, змін. Надаючи релігії лише консервативну, зберігаючу, тобто охоронну, функцію, ми сприймаємо її лише як надбудову над соціальними відносинами з дуже пасивною роллю в етнопроцесах. Якщо ж розглядати релігію як складову соціального процесу, тоді вона постає фактором соціальних змін, а не лише основою стабільності суспільства. Великі релігійні рухи мали значення для диференціації основних типів суспільства, для створення окремих етносів, окремих цивілізацій. Ідеї, які були закладені в цих релігіях, здатні були істотно зрушити традиційні суспільства, змінити світові парадигми і смисли людської життєдіяльності, але за умови певної відповідності тієї чи іншої релігії смислопокладеній діяльності етносу.

Функціоналістська модель релігії однобічно підкреслює позитивний вплив релігії на етнос і недооцінює той факт, що він не завжди був поступальним, інтегративним. Часто релігія мала дестабілізаційний й асоціальний вплив. Більше того, одна й та ж релігія може слугувати цілям національної консолідації (католицизм в Польщі) чи сприяти асиміляції впливів з боку інших націй (католицизм в Чехії), а також може викликати етнічні конфлікти, а отже й дезінтегрувати суспільство. Проте роль релігії не зводиться лише до функціональної чи дисфункціональної. Випадки, коли релігія виступає як фактор дезінтеграції, конфлікту, руйнування, не говорить про її негативну природу. Конфлікт на одному рівні може сприяти інтеграції на іншому.

Якщо оцінити роль релігії як сумарний результат і наслідок впливу на етнорозвиток людства, то вона є важливою, а в деякі періоди історії – визначальною, проявляючись в діалектиці своїх амбівалентних значень. Наукове з'ясування ролі релігії передбачає комплексність: з одного боку, релігія виступає інтегративним фактором, який підтримує стабільність етнічної системи і загалом суспільства; з іншого - релігія є джерелом перемін в соціальній сфері, які одночасно викликають зміни і в самій релігії.

4. Релігія в національному бутті українського народу

Релігія в житті українства відігравала особливу роль. Не випадково наш народ вважається одним із найрелігійніших в світі, а його історія є свідченням тісного взаємозв'язку між етнічним та релігійним. Протягом свого довгого етногенезу українці зазнавали впливу різних релігій, зокрема православ'я, католицизму і греко-католицизму, протестантизму, навіть нехристиянських традицій. Сьогодні активно втручаються в їх життя й нетрадиційні та нові релігії.

На певних історичних етапах цей зв'язок був різний за формами, інтенсивністю, наслідками. Найбільш природними, а отже й гармонійними, були відносини між релігією та протоукраїнським етносом в ранню епоху. У автохтонного населення виникає специфічна система вірувань. Вона виросла з місцевих культурних традицій. Слов'янські племена, з яких формувався український етнос, виводили своє походження від етнічних богів. Висновок про те, що "руси - Дажбогові діти", має й нині своїх прихильників серед українських неоязичників. В міру розвитку нашого суспільства окремі плем'яні культи об'єднувалися в єдиний для всіх русів пантеон богів з головним серед них Перуном - богом блискавки і війни. Відтак в історії України релігія вперше зустрілася з етносом у формі язичництва. Поява і формування українського етносу відбувалися під безсумнівним впливом релігії, зокрема автохтонних політеїстичних вірувань, які самі по собі також є результатом синтезу різних плем'яних культів тих етносів, що вливалися в праукраїнський етнос. Аналіз давньослов'янського пантеону богів засвідчує його синкретичність. Реформу язичництва провів князь Володимир - майбутній хреститель Русі, усвідомивши необхідність не стільки етнічної, скільки релігійної спільності для державного об'єднання країни.

Природна еволюція етнічної релігії українців була перервана у X столітті хрещенням Русі. Тобто християнство не з'явилося в Україні як продукт органічного саморозвитку суспільства: всі його конфесійні форми принесені в Україну ззовні, зокрема православ'я - з Візантії, католицизм - з Риму, протестантизм - з різних європейських країн. Їх поширення мало відосередній характер. А це вело до розколу суспільства, міжконфесійних колізій, великих трагедій у національному бутті, зумовлених релігійними факторами, духовних зламів та змін всієї парадигми розвитку українства.

З часу появи на українських землях християнства впливи релігії на етнічний розвиток України значно посилюються та ускладнюються. Треба визнати, що християнство як державна релігія в X-XII століттях прискорило кристалізацію етносу Київської Русі. Разом з тим впровадження нової релігії вплинуло на втрату суспільством своєї релігійної, соціальної і культурної єдності. Протягом століть поруч із християнством зберігається язичництво як релігія народних мас, які противилися (свідомо чи несвідомо) християнізації. Наслідком цього є утворення феномену двовір'я, яке своєрідно поєднує язичницькі і християнські елементи у віруваннях народу. Відтак християнство в Україні довгий час існує у народній (для широких мас) та ортодоксальній (для знаті і кліра) формах. Між релігійним та етнічним виникає конфлікт.

Забезпечити своє успішне і повнокровне функціонування в Україні християнство могло лише за умов включення його в історичний та

етнічний контекст. З часом воно набуває етнічних рис як в культовій сфері, храмовій архітектурі, так і у витлумаченні деяких віросповідних положень. Християнство Київської Русі активно включається в етногенез і панує в духовному житті нового етносу, тобто відіграє етнотворчу та етноінтегруючу роль. Завдяки християнству походження русів пов'язується із біблійним Яфетовим плем'ям, тобто русичі вписуються в пануючу модель світового розвитку.

Включенню нової релігії до процесу національної ідентифікації сприяли специфічність духовності українців, їх душевної архітекτονіки. Відомо, що українці характеризуються певним індивідуалізмом, перевагою почуттєвого начала над інтелектуальним та вольовим, прагненням до духовного усамітнення, високою витривалістю і терпеливістю, бажанням мати заступника тощо. Звичайно, християнство вплинуло на українців, змінивши їх ментальність, моральність у відповідності до Христових заповідей. Водночас умови життя українського етносу реформували і саму релігію. Це дає підставу говорити про особливий її тип - українське християнство. Йому притаманні такі особливості, як соборноправність, демократичність, софійність, відкритість, побутовість, естетизм тощо.

До XVI ст. християнство в Україні існувало в його східній формі - ортодоксії. В результаті реформаційних рухів, в які була втягнута і Україна, конфесійна єдність була втрачена. Виникла Уніатська церква, з'явилися перші протестантські громади. Відтак християнство поділило український народ за конфесійною ознакою. Поглибилося соціальне розмежування суспільства на основі його релігійної неоднорідності. Народні маси залишилися вірними православ'ю або греко-католицизму, верхи здебільшого належали до католицької або протестантських церков.

В періоди політичної кризи чи деградації життя українського народу провідна роль в етнорозвитку і етноінтеграції переходила до однієї з християнських церков – православ'я чи греко-католицизму. Ці церкви виступають в цей час єдиним провідником національної ідеї, інтеграції всіх національних сил, сприяючи індивідуалізації українського етносу. Кризові епохи в українській історії закінчувалися національним і релігійним відродженням. Вони, як правило, в Україні збігалися, живлячи, стимулюючи й активізуючи один одного.

Наявність декількох церков в Україні часто призводило до появи міжконфесійних суперечок. Вони, поляризуючи український народ, стримували процес національної інтеграції і самовизначення, робили його легкою здобиччю різних держав і церков. Відтак християнство слугувало засобом соціального і національного поневолення народу. Водночас воно було і засобом його боротьби проти соціального і національного гноблення, оскільки відігравало роль фактору, що сприяв

збереженню українського етносу як такого. Саме конфесійна строкатість не дала можливості українству повністю зросіяннитися чи полонізуватися.

Впродовж більшої частини української історії у народі відсутній абсолютний збіг релігійного або конфесійного "МИ" з "МИ" національним. Поступово відбувалася підміна національного почуття релігійним. Після підпорядкування Київської митрополії Московському патріархату православна церква перетворилася на засіб денаціоналізації українців (заборона на національну мову богослужіння, книжки київського друку, український обряд хрещення тощо). Вона призвела до знищення в українців їх національного почуття. Протиставлення релігійного "МИ" національному негативно позначилися на динаміці національного "МИ" українців. Православ'я вело до деградації етнічної самосвідомості українців, до внутрішньонаціональних чвар на релігійній основі. Часто і греко-католицизм з його орієнтацією на вселенськість християнства втрачав національні обриси, розмиваючи українську специфіку кафолічної віри або уніфікуючи етнічну своєрідність обрядової діяльності до всезагальних католицьких форм.

Експерименти з українцями в духовній сфері продовжилися в атеїстичні часи, коли вони були відлучені від будь-якої релігії. Відібравши мову і релігію – основні індикатори етнічної належності, радянська держава майже знищила й етнічність українців. Незважаючи на всі катастрофічні злами в духовній історії, лише завдяки національній свідомості окремих представників народу, його душі та зафіксованій у народну творчість ментальності етнос зберігся. Етнічне у взаєминах із релігійним виявилось сильнішим, воно змогло інкорпорувати, інфільтрувати, знейтралізувати чужі ідоли та ідеали всупереч дезінтегративній та асиміляційній діяльності окремих церков.

Все це і багато іншого говорить про те, що національне і релігійне в історії українського народу тісно пов'язані. Аналіз сучасного духовного стану українського суспільства підтверджує їх історичну взаємозалежність, дає можливість констатувати складність етнорелігійних проблем в Україні, але одночасно шукати і знаходити шляхи їх розв'язання, які збережуть міжетнічний і утвердять міжконфесійний мир в нашій державі.

Література:

1. Бочковський О. Вступ до націології. – К., 1998.
2. Григоріїв Н. Основи націознання. – Вінніпег, 1940.
3. Іванишин В. Нація-державність-націоналізм. – Дрогобич, 1992.
4. Іванишин В. Українська церква і процес національного відродження. – Дрогобич, 1990.

5. Історія релігій в Україні. – К., 1999.
6. Колодний А. Релігія і церква в контексті історії України // Історія релігії в Україні у 10 томах. – Т. 1. – Дохристиянські вірування. Прийняття християнства. – К., 1996. – С. 5-40.
7. Колодний А., Здіорук С. Становлення національних церков як складової національного відродження // Релігійна свобода: історичне підґрунтя, правові основи і реалії сьогодення. – К., 1998. – С. 43-49.
8. Колодний А., Филипович Л. Релігійна духовність українців. – Львів, 1996.
9. Минкявичюс Я. Религия в многонациональном мире. – Вильнюс, 1978.
10. Нельга О. Теорія етносу. – К., 1997.
11. Обушний М. Етнос і нація. – К., 1998.
12. Ребет Л. Теорія нації. – Мюнхен, 1955.
13. Релігієзнавчий словник (відповідні терміни). – К., 1996.
14. Релігія в духовному житті українського народу. – К., 1994.
15. Рибачук М. та ін. Національне відродження. – К., 1995.
16. Річинський А. Проблеми української релігійної свідомості. – Володимир-Волонський, 1933.
17. Сміт Е. Національна ідентичність. – К., 1994.

*А.Гудима** (м. Тернопіль)

ВИКОРИСТАННЯ КРАЄЗНАВЧОГО МАТЕРІАЛУ В КУРСІ “РЕЛІГІЄЗНАВСТВО”

Традиційна програма з релігієзнавства, яка зорієнтована переважно на історію релігії та церкви, з’ясування особливостей релігії, як духовного явища та феномена культури, не завжди забезпечує можливість сповна реалізувати навчально-виховні завдання предмету. Студенти скоріше оволодівають світоглядно-методологічними засадами дисципліни, а не опановують матеріал, який би відповідав потребам сучасного національного відродження українського народу. Відомо, що замулені джерела історії нашого народу політичною волею непрошених

* А.Гудима – к.філос.н., доцент Тернопільської медичної академії ім. І.Горбачевського

зайд як зі Сходу, так і з Заходу продовжують спотворювати етногенез українства, витоки його духовності, самобутність київського християнства, ідею національної Церкви та ін.

При викладанні курсу з релігієзнавства необхідна система тематичного відбору та “застосування” краєзнавчого матеріалу окремо на лекціях, семінарських заняттях, під час самостійної роботи студентів, в усіх формах позааудиторних заходів. Якщо на лекціях і семінарах релігієзнавче краєзнавство може носити фрагментарний характер, то під час самостійної роботи, а тим більше на позааудиторних заходах воно може постати як проблемно-тематичне узагальнення окремих розділів релігієзнавства. Така “українізація” курсу, з одного боку, покликана “оживити” навчальну дисципліну цінностями культури українства, а, з другого, всебічно сприяти формуванню нового історичного мислення в поглядах на витоки та самобутній розвиток духовного життя України.

Уже на першій лекції, яка стосується релігієзнавства як науки, доцільно дати короткий огляд історичних пам’яток, відомих діячів, які стояли біля витоків, вогнищ духовності українства. Доцільно також озадачити студентів пошуковою роботою з історії свого краю, міста, села, що можна буде застосувати на семінарських заняттях, при написанні рефератів та повідомлень, у виступах на гуртку, конференції тощо.

Як свідчить досвід, посилення на матеріали історико-краєзнавчого музею, якщо вони відомі студентам, дає змогу більш предметно розкрити тему про походження релігії та етапи її розвитку. На прикладі життя племен і народів, які населяли Північне Причорномор’я, вони можуть засвоїти особливості міфологічної свідомості землеробів, яку успадкували пращури “руської землі”. Так, історичним нагадуванням про це є могильники висоцької культури (IX-VI ст. до н.е.) села Петрики, що біля Тернополя, та перший археологічний парк-музей європейського значення на могильнику черняхівської культури (III-IV ст. н.е.) в селі Чернелів Руський, упорядкований працівниками обласного історико-краєзнавчого музею Тернопільщини.

Такі “вкраплення” краєзнавчого матеріалу в лекції та семінарські заняття готують студентів до аргументованого сприйняття особливостей поширення християнства на землях України ще з Апостольських часів. Чи не вперше вони дізнаються про Мезію (Покуття) – колонію Риму (II-III ст. н.е.), яка своїми східними відрогамися сягала земель сьогodнішнього Заліщицького району, та про Трояновий вал (перша половина II ст. н.е.) в Борщівському районі Тернопільської області, як залишок кордону Римської імперії. Саме з цього напрямку, а потім з Паномії, Моравії, Білої Хорватії ширилось християнство західно-східного спрямування, що

привело до хрещення Червенських Городів та Галичини (872 р.) і утворення, поряд з Тмутараканською (VI ст.), Перемиської єпархії (IX ст.)

Непересічне значення цього часу, згідно окремих досліджень, мало заснування Почаївського монастиря як джерела християнства та культури краю. Разом з цим не позбавлена історичного змісту і друга версія, що монастир був заснований в XIII ст. втікачами-монахами Києво-Печерської лаври в роки татаро-монгольської навали. Коли врахувати переказ, що на цей час припадає з'явлення Божої Матері теж втікачеві-монаху лаври у лісі біля Зарваниці, то на семінарському занятті з проблем християнства в Україні розгортається невимушена дискусія про роль киевоцентриського мислення в духовній консолідації нашого народу, що є повчальним для наших днів.

Наукові дослідження, на основі здебільшого архівних матеріалів краю, переконують в тому, що до 1831 р. московське православ'я не мало жодного відношення до Почаївського монастиря, що він протягом XVIII ст. був чи не єдиною зіркою, яка випромінювала українську духовність на всьому Правобережжі, що з 1831 р. споконвічна українська святиня стала засобом зросійщення Волині, ширення москвофільства в Галичині, на Буковині і в Закарпатті, що русифікована Почаївська лавра жодного разу не стала в обороні прав і свобод українського народу і такою залишилась й по сьогодні.

Берестейська унія 1596 р. та внесок Греко-католицької церкви в національне відродження Галичини з другої половини XIX ст. й до насильницької ліквідації її в 1946 р. є предметом посиленої уваги громадськості. В пам'яті старшого покоління не стерлася подвижницька діяльність Наукового Товариства ім. Т.Шевченка, яка була на правах Академії суспільних наук, "Просвіти", жіночих, молодіжних, спортивних організацій, кооперативного руху під опікою від сільського священика до провідних діячів науки і церкви, якими були, зокрема, митрополит А.Шептицький та його намісник Й.Сліпий.

Утвердження відродженої церкви в нових умовах та з новими завданнями вимагає переосмислення недавнього минулого в ім'я нашого сьогодення. З цього приводу для написання рефератів та повідомлень студентам в пригоді стають збірники наукових конференцій "Релігія і церква в національному відродженні України" (Тернопіль, 1993), "Почаївський монастир в контексті історії та духовності українського народу" (Тернопіль, 1995) та "Берестя-1596" в історичній долі українства" (Тернопіль, 1996).

Відродження українського православ'я в 1924 р., коли була канонізована Вселенським патріархом УАПЦ на окупованих землях Західної України в роки Річі Посполитої, створювало необхідні умови для

національного відродження Волині та міжконфесійного єднання з УГКЦ. Це добре розуміли польські шовіністи, які на усіх щаблях владних структур розгорнули шалений терор проти українського населення. На захист православних братів підняв голос протесту митрополит Андрей Шептицький, що було відкритою демонстрацією сил на національно-обрядовій межі міжконфесійної злагоди і повчальним уроком на майбутнє.

З метою творчого осмислення цього процесу студенти мають змогу опрацювати доповіді та повідомлення урочистої академії “Хресна дорога митрополита Василя Липківського” (Тернопіль, 1994).

Предметом недорозуміння за роки тоталітарної системи стала ідея національної Церкви в Україні, яку й по-сьогодні дехто ще вважає такою, що ніби не узгоджується з основоположним вчення Христа “щоб усі були одно” (Ів. 16, 21). Переконливою відповіддю тут служить нинішня подвижницька діяльність УПЦ КП, УАПЦ та УГКЦ на національно-відродницькій ниві, приклади чого є чисельні.

До світла духовності та освіти відроджується нині монастир василіян в м. Бучачі. В його стінах (з 1712 р.) закінчило не одне покоління богословську та світську (публічну) школи. Гордістю заснованої в 1754 р. в монастирі гімназії став відомий фольклорист, етнограф, літературознавець академік Володимир Гнатюк. А Маркіян Шашкевич з відомої “Руської Трійці”, письменники Андрій Чайковський, Богдан Лепкий та інші діячі науки, культури, церковного життя навіки закарбували своє ім’я на сторінках літопису гімназії в м. Бережанах – одному з осередків українських січових стрільців початку віку, духовний світ яких формувала церква – заступниця від насильного окатоличення й спольщення. Живий приклад після себе з другої половини минулого століття залишив один із засновників “Просвіти” священник Степан Качала, на кошти якого було споруджено бурсу (гуртожиток) української гімназії в Тернополі, з якої вийшли всесвітньовідомі вчені Іван Горбачевський та Іван Пулюй, імена яких разом з іменем Володимира Гнатюка носять сьогодні, відповідно, Тернопільські медична академія, технічний та педагогічний університети.

Фактологічна історія краю актуалізує релігієзнавство, “озвучує” його проблематику етнопсихологічним спектром національної духовності незалежно від віросповідної орієнтації. Справжньою сенсацією для православних та греко-католиків Тернопільщини стало ім’я Арсена Річинського – ідеолога українізації православ’я на Волині у 20-30-х роках нашого віку. Його забута в часи тоталітарного режиму подвижницька діяльність як лікаря, громадське та церковне життя є живим прикладом служіння справі духовного відродження народу. Основна праця

А.Річинського (1933 р.) “Проблеми української релігійної свідомості” пронизана ідеєю національної Церкви на глибинних витках етногенезу українства.

Місцевий матеріал дає можливість показати, що в одному політичному руслі з придушенням УАПЦ на Волині йшов процес ліквідації УГКЦ в 1946 р. на Галичині. Це переконує студентів у спільній долі двох крил однієї і тієї ж віри, яка з часів княгині Ольги та князя Володимира була провідним виразником етноконфесійних засад Київського християнства.

Формування краєзнавчої культури в курсі релігієзнавства сприяє віросповідній толерантності та міжконфесійній злагоді. Відоме гасло “Бог і Україна” працює на почуття національної самодостатності. Тоді немає різниці, від імені якої конфесії проведено тематичну зустріч “Будьте милосердні, як і Отець ваш милосердний” (Лк. 6, 36), що відбулася як позааудиторний захід в Тернопільській медичній академії ім. І.Горбачевського. Головне в іншому: формування християнських чеснот на здоровому ґрунті національної самосвідомості. Цьому покликані сприяти матеріали краєзнавчої культури в курсі релігієзнавства.



РЕЛІГІЙНЕ ЖИТТЯ УКРАЇНИ 1998 РОКУ В ЦИФРАХ

В 1998 році Україну продовжували характеризувати складні процеси у сфері релігійного життя, міжконфесійних і міжцерковних відносин. На 1-ше січня 1999 року було зареєстровано 21018 релігійних організацій, 825 громад заявило про своє існування. Серед цих організацій громад – 21034, монастирів – 232 з 4609 ченцями, духовних навчальних закладів – 94 з 13078 слухачами, місій – 144, братств – 35. Релігійні організації мали 19312 служителів (з них 578 – іноземці), 6400 недільних шкіл, видавали 173 періодичні видання. В офіційному переліку названо 76 релігійних течій. Якщо врахувати наявність в мусульман чотирьох об'єднань, а в іудеїв – трьох, можна говорити про діяльність в Україні 81 організаційно оформленого релігійного об'єднання.

Серед існуючих конфесій в Україні найбільше організацій має православ'я – 14485, зокрема УПЦ МП – 8168, УПЦ КП – 2270, УАПЦ – 1047. Але якщо перші з двох православних церков мали приріст (відповідно: 627 і 293), то УАПЦ зменшилася на 39 парафій. Зросла кількість організацій в греко-католиків (на 66) і римо-католиків (на 30). Ці конфесії мають їх відповідно 3301 і 802. Католики особливу увагу приділяли організації і активізації монастирського життя. Якщо римо-католики в 33 своїх монастирях мали 252 ченці, то греко-католики в 73 монастирях їх мали 1274. Характерно, що із 401 священнослужителя в римо-католиків 274 є іноземцями.

Інтенсивно розвивалася в 1998 році мережа протестантських організацій. Їх було вже більше 4700. Серед них: баптистів – 2030, п'ятидесятників – 1100, християн віри євангельської – 138, адвентистів – 734, єговістів – 515, закарпатських реформатів – 104, лютеран – 48, пресвітеріан – 25. Вперше з'явилася в Україні громада англікан.

Порівняно високою була динаміка зростання нових для України релігійних течій. В 1998 році у нас діяло 60 громад Церкви Ісуса Христа, 321 – харизматичного напрямку, 48 – Церкви Ісуса Христа Святих останніх днів (мормонів), 56 – новоапостольських, 33 – Божої Матері Перетворюваної, 44 – РУНВіри та ін.

Дещо стабілізувалася ситуація в неоорієнталізмі України. Діяло в 1998 році 32 громади буддистів, 34 – крішнаїтів, 5 – Всесвітньої чистої релігії (Сахаджа-йога), 9 – віри бахаї.

Складною в 1998 році була ситуація в іудаїзмі і мусульманстві. Окрім Об'єднання іудейських релігійних організацій України (64 громади) і Всеукраїнського конгресу іудейських релігійних громад (25), діяв прогресивний іудаїзм (14 громад). Мусульманських громад найбільше було в духовному управлінні мусульман Криму – 228. До ДУМУ входило 32 громади, Незалежного ДУМУ – 13. Діяло ще 12 незалежних громад мусульман, які вийшли з ДУМУ. Вірмено-григоріанська церква мала в 1998 році 15 громад.

Заявили про своє бажання зареєструвати свої громади у звітному році Церква останнього заповіту (вісаріонівці), Велике Біле Братство, вайшнави, Рух Дхарма Кальки, послідовники Сат'я Саї Баби.

Аналіз цифрового матеріалу засвідчує те, що протягом останніх років стабілізувалася динаміка зростання інституційної мережі історичних церков. Якщо в недалекому минулому приріст їх громад становив 30%, то в 1998 році біля 10. Високі темпи зростання впливу протестантизму і неорелігій зумовлені переважно активною їх місіонерською діяльністю, широким залученням до пропаганди свого віровчення засобів масової інформації, активною благодійницькою діяльністю, наявністю великого штату проповідницьких кадрів, вмінням враховувати інтереси і потреби сьогоденної людини, актуальні проблеми і здобутки нинішньої цивілізації.

Матеріал підготував професор А.Колодний

НАУКОВА КОНФЕРЕНЦІЯ “ХРИСТІЯНСТВО І КУЛЬТУРА”

Під такою назвою 12-13 грудня 1998 р. в Тернополі відбулася наукова конференція. Співорганізаторами конференції виступили Українська Асоціація релігієзнавців, Управління у справах національностей, міграції та релігій Тернопільської облдержадміністрації, Тернопільська державна медична академія ім. І.Горбачевського, Відділення релігієзнавства Інституту філософії ім. Г.С.Сковороди НАН України, Кременецьке державне медичне училище. Конференція проходила на базі медичної академії, ректор якої проф. Л.Ковальчук створив всі необхідні умови для її плідної роботи. Учасників конференції

вітав проректор з наукової роботи академії проф. М.Андрейчин. Було заслухано біля 40 наукових доповідей і повідомлень. В роботі конференції брали участь співробітники Інституту релігієзнавства Ягеллонського університету (Краків, Польща).

На конференції було прийнято підсумковий документ, який окрема відзначає, що історична пам'ять народу, освячена національно зорієнтованою церквою, є дієвим чинником його релігійно-етнічної духовності. Християнство зустрілося на землях України з цілком зрілою духовністю, яка була здатна в "новому читанні" сприйняти Євангеліє Христа.

Проголошення моральної відповідальності усіх перед Богом і суспільством, соборноправність, віротерпимість разом з закликм будувати особисте життя на євангельських засадах стали засадничими чинниками етнічної самосвідомості та національної культури українського народу. Християнська світоглядна свідомість на глибинних витках етнічної духовності сформувала кордоцентричне світосприйняття, що мало вирішальний вплив на формування культу Богоматері, святих заступників, Божого Сина як морального ідеалу християнства на межі історичного побуту, етнопсихологічних традицій та звичок народу.

Світоглядна неповторність та етнопсихологічна самобутність забезпечили формування і збереження національної культури, уможливили денационалізацію українського народу в умовах 650-літнього бездержав'я та постійного перерозподілу його земель між ворогуючими сусідами. Органічне злиття національної ідеї з ідеєю національно зорієнтованої церкви в епоху Київського християнства знайшло історичне продовження в діяльності братств (XV-XVII ст.), Греко-католицької церкви протягом XVI-XX ст., Української Автокефальної Православної церкви 1921 р. в умовах більшовицької займанщини та Автокефальної церкви 1924 р. на Волині. Їх чільним гаслом завжди і в усі часи був захист віри і народу, що однозначне самозахисту і самозбереженню українства.

Конференція засудила будь-які спроби використати наявну поліконфесійність аби дезорієнтувати віруючих пошуками космополітичної духовності. Лише на основі органічного сплаву національної ідеї та національно зорієнтованих церков здатні проростати справжні культуротворчі засади християнської духовності в ім'я любові і злагоди в суспільній оселі – Україні.

Матеріал підготував А.Гудима

IV

SUMMARY

In the 10th issue of the Bulletin “Ukrainian Religious Studies” in the rubric “Scientific Reports and Announcements” there are in particular the following papers: “Religious Studies and Theology” by A.Kolodny, “Activity of the Orthodox Mission in Ukraine on the Turning Point of the XIX-XXth Centuries” by G.Nadtoka, “Religion in the Spiritual Heritage of V.Lypinsky” by L.Kondratyk, “Church as a Factor of the Self-identification of the Nation in the Cultural and Civilization Environment” by O.Nedavnya, “The Problems of Development of The Social Teaching of the Catholicism” by V.Sergyiko, “The God-Thunder Perun in the Pagan World-outlook of the Ancient Rus” by N.Fatyushyna and other papers.

In the rubric “For Assistance to the Lecturer on Religious Studies” there are published papers “Ethnology of Religion” by L.Filipovitch, “Application of the Regional Ethnography Materials in the “Religious Studies” Course” by A.Gudyma.

In addition the Bulletin presents information on the religion condition in Ukraine till January 1, 1999 and information on scientific conference “Christianity and Culture” that hold in Ternopyl’.

ЗМІСТ

I. НАУКОВІ ДОПОВІДІ І ПОВІДОМЛЕННЯ

<i>Колодний А.</i> Релігієзнавство і теологія	с. 3
<i>Надтока Г.</i> Діяльність православної місії в Україні на замі XIX-XX століть	с. 14
<i>Кондратик Л.</i> Релігія в творчому спадку В.Липинського	с. 22
<i>Стадник М.</i> Догма, її поняття та генеза в християнстві	с. 28
<i>Звонок Н.</i> Орієнтація на релігійні цінності серед духовних устремлінь людини	с. 33
<i>Московчук А.</i> Морально-етичний потенціал декалогу	с. 38
<i>Недавніа О.</i> Церква як чинник самовизначення нації в культурно-цивілізаційному оточенні	с. 43
<i>Верещазіна Н.</i> Славетна Київська святиня – чудотворна ікона Миколи Мокрого та її місце в східнослов'янській культурі	с. 52
<i>Сергійко В.</i> Проблеми розвитку соціального вчення католицизму	с. 58
<i>Фатюшина Н.</i> Образ бога-громовержця Перуна в язичницькому світогляді давньої Русі	с. 64
<i>Гурська Л.</i> Вплив православних братств на формування духовної культури в Україні	с. 68

II. НА ДОПОМОГУ ВИКЛАДАЧЕВІ РЕЛІГІЄЗНАВСТВА

<i>Филипович Л.</i> Етнологія релігії	с. 74
<i>Гудима А.</i> Використання краєзнавчого матеріалу в курсі “Релігієзнавство”	с. 87

III. ІНФОРМАЦІЇ

Релігійне життя України 1998 року в цифрах (<i>А.Колодний</i>)	с. 92
Наукова конференція “Християнство і культура” (<i>А.Гудима</i>) ...	с. 93

IV. SUMMARY	с. 95
-------------------	-------