

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



Українське релігієзнавство

№17

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

*Видається щоквартально з 1996 року.

*Свідомство 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 імені Г.С.Сковороди
НАН України

Реєстраційне свідоцтво КВ №2057 від 16.07.1996 р.
Міністерства України у справах преси та інформації

Редакційна колегія бюлетеня:

доктор філософ. н. ***А.Колодний*** (головний редактор),

доктор філософ. н. ***В.Бондаренко***,

доктор філософ. н. ***М.Закович***,

доктор істор. н. ***О.Крижанівський***,

доктор філософ. н. ***В.Лубський***,

доктор істор. н. ***В.Пащенко***,

доктор філософ. н. ***О.Погорілий***

доктор істор. н. ***О.Уткін***,

доктор соціолог. н. ***М.Чурилов***

доктор філософ. н. ***П.Яроцький***,

кандидат філософ. н. ***О.Саган***,

кандидат філософ. н. ***П.Павленко*** (відповідальний секретар)

Рекомендовано до друку

Вченою Радою Відділення релігієзнавства

Інституту філософії імені Г.С.Сковороди НАН України,

Протокол № 5 від 20 березня 2001 р.

© Відділення релігієзнавства Інституту філософії
імені Г.С.Сковороди НАН України, 2001

© Українська Асоціація релігієзнавців, 2001

І ФІЛОСОФІЯ ТА АНТРОПОЛОГІЯ РЕЛІГІЇ

*Р.Демчук** (м. Київ)

СТАНОВЛЕННЯ СХІДНОХРИСТІАНСЬКОЇ ЦИВІЛІЗАЦІЇ (релігійний контекст)

Свого часу А.Дж.Тойнбі розглядав як цивілізацій “третьої генерації” три цивілізації, що сформувалися при переході від Давнини до Середньовіччя на ґрунті соціокультурного, зокрема релігійного, надбання античних та близькосхідних народів: Західнохристиянську, Східнохристиянську та Мусульманську. Перші дві, як відомо, мали своїм духовним підґрунтям дві течії християнства, які рішуче розмежувалися лише у середині XI ст. Але на цивілізаційному рівні розходження між Східнохристиянським та Західнохристиянським світами почалося вже з фінальної античності.

На відміну від Західнохристиянської, Східнохристиянська цивілізація стверджувалась на пізньоантично-близькосхідному ґрунті без якоїсь суттєвої участі у її становленні периферійних варварських елементів. Маємо рідкісний випадок трансформації одної цивілізаційної основи в принципово іншу, без попереднього краху і саморозпаду першої, навіть без завоювання її зовнішньою силою.

Поява нової цивілізації завжди пов’язана з переломними подіями у розвитку історичного процесу в його глобальних та регіональних аспектах. Їх аналіз є предметом спеціальних історичних та соціоекономічних досліджень. Ми ж, відповідно до визначень східнохристиянської цивілізації, акцентуємо увагу на висвітленні її формування на культурно-релігійних трансформаціях та пов’язаних з ними змінах у світоглядних цінностях населення Східного Середземномор’я.

Провісниками таких трансформацій були вже містичні вчення першої чверті I тисячоліття, що виникли на Близькому Сході і

* Демчук Р.В. - старший викладач Національного університету “Києво-Могилянська Академія”

розповсюджувались по грекомовних та латиномовних містах Римської імперії. Серед них були релігія Ізиди та мітраїзм, гностицизм, маніхейство. Однак, як відомо, найбільш адекватно та доступно стан цивілізаційної системи, яка формувалась, відображало раннє християнство. Особливо це виявилось з III ст., відколи воно, завдяки переважно старанням Климента Олександрійського та Орігена, поєдналося з філософськими інтуїціями неоплатонізму.

Як наслідок, антична, по суті, феноменологічна свідомість набуває нового, глибинного трансцендентного виміру, при тому, що божествена сутність буття мислиться вже не просто як його раціональний прообраз (у дусі Платона або Арістотеля), а в якості живого, особового, світлозарного Бога – творця, промислителя, вседержителя світового цілого.

За С.С.Аверинцевим, і для давньогрецької, і для візантійської культури уявлення про світове буття у просторі й часі було насамперед пов'язане з ідеєю порядку, природним чином поєднаним із божественною першоосновою. Однак антична культура обожнювала сам Космос як ціле. Так що навіть Платон та Арістотель могли відокремити джерело світового порядку від матерії, але не від світового буття в самому широкому тлумаченні. Як закон поліса мислився іманентним полісу, так і закон Космосу мислився іманентним Космосу. Він був ознакою самозамкнутого, самосутнісного, “сферично” завершеного в собі і рівного собі світу.

На противагу цьому у ранньовізантійській християнській свідомості космічний порядок надходить від абсолютно позасвітового Бога, який перебуває не тільки поза матеріальними, але й поза ідеальними межами Космосу. До цього особистого Бога Космос може мати лише особисте відношення, а саме – відношення покори. Законосообразність світових процесів усвідомлюється як покірність небесних сфер і чотирьох стихій, як чернецьке смирення, відмова від свавілля, тобто аскеза [Аверинцев С.С. Порядок космоса и порядок истории в мировоззрении раннего средневековья // Античность и Византия.- М., 1975.- С. 266-267].

При цьому Космосу, як кращому, довершеному за своєю основою творінню Божому, надаються якості прекрасного, внутрішньо багатого, що розкривається крізь образно-символічний ряд змістом.

Весь світ, як відзначає В.Бичков, при чому як природний, так і соціальний, уявлявся великою, суворо впорядкованою системою символів, образів, знаків, алегорій, яка розкривалася як книга перед людиною, що прагне її прочитати, хоч водночас залишалася загадкою для профанів [Бичков В.В. Эстетика поздней античности.- М., 1981.- С. 289-290]. При цьому від давнього близькосхідного світосприйняття, зокрема

із Старого Заповіта, перейшла впевненість в тому, що краса та гармонія світобудови є лише відображенням Божественної Премудрості, наочно явленої як світло, сяйво. Витоки такого сприйняття можна простежити не тільки крізь Філона Олександрійського до старозавітних текстів [Бычков В.В. Эстетика Филона Александрийского // ВДИ.- 1975.- № 3.- С. 58-79], але й до зороастризму і навіть у Давньому Єгипті: крізь релігію Єхнатона аж до головування світло-сонцепоклоніння з часів IV-V династій.

Інакше кажучи, Істина, Добро (Благо) і Краса не іманентно притаманні Космосу як такому, а існують в ньому як відносний, обмежований вираз відповідних, притаманних Божеству властивостей. Однак рання, насичена неоплатонізмом східнохристиянська культура йде шляхом трансцендентації Бога ще далі, проголошуючи в корпусі “Ареопагітик” принципову незображувальність категоріями людської мови божественних властивостей (до цього ж кількома століттями пізніше прийдуть і суфії). Бог, відтак – принципово поза світом. Але хоч він і перебуває за ним, але розкриває свої якості через нього. Звідси – глибина і принципова статика світу, який уявляється цілісним, структурно єдиним та впорядкованим, гармонійним, врівноваженим, прекрасним, благодатним, світлозарним, змістонасиченим, зрештою, “софійним” та “соборним”, що випромінює Премудрість Божу.

Це принципово відрізняє східнохристиянське світосприйняття (Оріген, Григорій Ниський, невідомий автор корпусу “Ареопагітик” та інші) вже на стадії його формування в III-V ст.ст. [Карсавин Л.П. Святые отцы и учителя церкви. - М., 1994.- 174 с.; Флоровский Г.В. Восточные отцы IV века.- М., 1992.- 240 с.; Флоровский Г.В. Восточные отцы V-VIII веков.- М., 1992.- 260 с.; Мистическое богословие. - К., 1991.- 392 с.] від динамічного, історичного, персоналістичного західнохристиянського світосприйняття, репрезентованого в IV - V ст.ст. Августином Блаженим. В той же час означені властивості зближують його з мусульманським світосприйняттям в його широкому діапазоні самовиявлення від Ібн-Сіні до аль-Газалі або аль-Арабі.

Суспільство в такій системі (і тут знов-таки фіксуємо глибоку спорідненість східнохристиянських і мусульманських інтенцій) уявляється свого роду емпіричним продовженням небесної ієрархії. Оскільки в якості його структурообразуючої основи мислиться держава, то вона незмінно набуває сакралізованого характеру. Звідси – сакралізація правителів безвідносно до їх походження та особистих якостей, що бачимо на прикладі Діоклетіана, Константина I, особливо Юстиніана I та інших. Персона правителя освячена не із-за якихось її особистих (чи успадкових) якостей, а самим фактом її магічного прилучення до “імперства”, тим, що ця особа є імператором, володарем

“християнського царства”, яке, за С.Аверінцевим, уявляється в свідомості підданих деякою “іраціональною величиною” [Аверинцев С.С. Поэтика ранневизантийской литературы. - М., 1977.- С. 21].

Якщо середньовічні західні та новосередньовіські монархії культивували династичний принцип і, скажімо, Наполеон, який прийшов “з нівідкіля” кидав виклик століттями освяченим нормам, то ранньовізантійські імператори приходили саме “з нівідкіля”, що залишалося в межах норми. Візантійська монархія шукала для себе ідейні засади зовсім іншого, сакрального, а не генеалогічного характеру. Ромейський імператор прагнув бути не “природним”, а скоріше “надприродним” володарем, який є зобов’язаний усім таїнством свого сану. Його ж сан мислився як понадприродна, трансцендентна до його особистої сутності величина.

Володар цієї держави, продовжує означений дослідник, міг приходити “з нівідкіля”, бо його влада дійсно уявлялася даною “з гори”. Ця влада, джерелом легітимності якої є Бог, сприймалася як сила, що додавалася до суспільства “ззовні”. “З нівідкіля”, “з гори”, “ззовні” – це три просторові метафори, які утворювали один образ [Аверинцев С.С. Поэтика ранневизантийской литературы.- М., 1977.- С. 18].

Таким чином, при наявності високого ступеня нівеляції соціальних відмінностей у межах суспільства, нерозвинутості станових градацій, слабкості самоорганізації окремих суспільних груп на горизонтальному рівні, держава виступає в ролі організуючої, впорядковуючої та контролюючої всі сфери життєдіяльності основи, “ззовні” нав’язуючої свою (або, як вважалася, “божествену”) волю підданим. Вона, тобто християнська імперія ромейів, є проєкцією божественного порядку на земне життя людей, а тому є сакральною, а відтак “богоданною”. В цьому випадку первинний ранньохристиянський пафос “кінця світу”, суду над неправими можновладцями, відступає на другий план і згасає.

Якщо ми порівняємо ранньовізантійську ідеологію з вірою Нового Заповіту, то змусимо відмітити деяке зменшення історизму, певну нейтралізацію динамічного світобачення, часткове повертання до статистичних мислительних схем метафізики і міфу. Візантійське християнство порівняно малоесхатологічне. В цьому воно принципово відрізняється від світобачення пізньоантично - ранньосередньовічного латиномовного Заходу, який сприймає сучасне як мить на шляху до уготовленого і швидкого кінця світу.

Якщо в своєму першому оформленні Східнохристиянська цивілізація розглядає земне суспільно-державне буття як сходжуче продовження божественного, то у Августина історія людства

представлена як протиборство двох людських угрупувань, “градів”: мирської державності та духовної спільності в Бозі. При цьому, на відміну від ранньовізантійського сприйняття ідентичності християнина з християнською імперією ромеїв, тут громадяни “Града Божия” зберігають вірність небесній вітчизні і залишаються в земному житті лише “мандрівниками”, непричетними до його страждань і борінь [Аверинцев С.С. Порядок космоса...- С. 271-277].

Таким чином, якщо у східнохристиянському світі людина ідентифікується з державністю, то в західнохристиянському вона, ніби монада, одиниця, споконвічно сприймає себе закинутою у світ, принаймні є чимось принципово іншим щодо існуючої соціально-політичної даності. Така відмінність прямо пов’язана з принципово різним співвідношенням інститутів держави і церкви в ранньому середньовіччі в Західному і Східному Середземномор’ї.

Якщо в першому випадку ми бачимо деяку кількість достатньо нестабільних, навіть ефемерних держав, створених на території колишньої Західно-Римської імперії варварами-єретиками, як їх сприймало романізоване населення - германцями-аріанами (остготи, вестготи, вандали та ін.), але в той же час єдиний духовний центр для всіх правовірних, православно-католицьких християн Нікейського символу віри, - Рим, Ватикан, то на Сході навпаки, в кордонах міцної централізованої імперії начолі з правовірним імператором мають місце чотири теоретично рівних патріархатів: Олександрійський, Ієрусалимський, Антіохійський та Константинопольський, при тому, що між їхніми головами перманентно виникає конкуренція і чвари, у подоланні яких саме імператор, як правило, виступає третейським суддею.

Римський Папа – один з його незаперечним авторитетом, тоді як держав багато. Вони виникають, змагаються між собою і зникають. Ними правлять королі-єретики. Звідси - концентрація уваги на Папі, визнання за ним, як намісником апостола Петра, вищого права на землі. На Сході ж маємо чотири патріархи, які сперечаються один з одним, а правовірний імператор – один. Він підноситься не тільки над чиновництвом та військом, але й над патріархами.

Зрештою в свідомості латиномовного Заходу зв’язок між Богом та світом підтримується посередництвом Папи та очолюваної ним церкви, яка демонстративно протиставляє себе світу з його турботами (аж до безшлюбності священників). В той же час на грекомовному Сході таким медіатором, посередником і зв’язуючою ланкою виступає імператор, наділений фактично не тільки світською, а й духовною владою, так само як єгипетський фараон, персидський шах або арабський

халіф. Саме в цьому полягають витоки, за термінологією Н.Бердяєва, “папоцентризма” католицького і “цезарепапізму” православного світів.

На відміну від ранньосередньовічного Заходу, бачимо в такий спосіб утворену у Ранній Візантії державно-церковну єдність (двуєдність). Остання на багато століть пізніше була відтворена і в Московському царстві. Цей візантійський (як потім і московський) офіціоз “православної державності” типологічно співвідноситься з ідеологією конфуціанської імперії та Халіфату. Однак, у всіх цих випадках державницько-релігійна (саме як єдність обох начал) ідеологема не може вичерпно задовольняти культурні запити людей. І знов таки, як і в Китаї або ж на мусульманському Сході в межах загальної культурної системи, тут ми маємо їй “дозволені альтернативи”. Насамперед дві взаємовиключаючі – аскетично-християнську, по суті чернецьку, і гедоністично-античну, вкорінену в традиції язичництва.

Візантіїство протягом всієї своєї історії суперечливо, але нерозривно поєднувало у собі пізньоантично-світські і християнсько-церковні засади, що знаходилися у II-III ст.ст. в різкій конфронтації, але досягли певного компромісу у IV ст.. Імперія стверджувала свою пряму наступність з Римською державністю. Її життєвий устрій, як державний, так і культурний, завжди був пов’язаний з античністю.

Саме життєвий устрій пізньоантичного міста зберігався сторіччями після Константина Великого. Магістрати, як відзначає Л.Фрейнберг, жили та діяли за законодавчими нормами Римської імперії, викладання в школах проводилося грецькою мовою за програмами та підручниками, складеними ще в добу розквіту олександрійської науки. З традиціями еліністичних культів, свят і змагань були пов’язані міські видовища та розваги [Фрейнберг Л.А. Античное наследие в византийскую эпоху // Античность и Византия.- М., 1975.- С. 5-7]. Проте, наскільки далекими від християнського благочестя були звичаї Константинопольських (як і александрійських або антиохійських) мешканців промовисто свідчить те, описане Прокопієм Кесарійським, середовище, в якому діють герої його “Таємної історії”. Більшість населення імперії Юстиніана I щиро вважала себе християнами, причому не “єретиками”, на зразок аріан або несторіан, а “правовірними”. Однак їх звичаї мало відрізнялись від тих, що панували в цих же містах трьома століттями пізніше.

Перетворення церкви на офіційну, державну, так само як і прийняття державою видимості церковної, християнської імперії, визначали взаємний компроміс і симбіоз світського та релігійного начал в соціокультурному житті Візантії. Однак, з іншого боку, такий часом неприкрито лицемірний та ханжеський симбіоз внутрішньо не

задовільняв чесних з самим собою натур як в язичницькому, так і в християнському таборах. А це визначило той факт, що протягом багатьох століть культурно-світоглядними альтернативами імперсько-церковному офіціозу майже такою ж мірою були й антично-язичницька традиція з її широкою варіативністю – високоеротизованого гедонізму до містико-аскетичної неоплатонічної ученості та й ширий чернечий аскетизм, масове подвижництво схимників, столпників та пустельників.

Вся візантійська культура від її первинних форм до пізнього, по своєму ранньоренесансного стану часів Палеологів [Аверинцев С.С. Поэтика ранневизантийской литературы; Успенский Ф.И. История Византийской империи.- Т. 1-3.- М., 1997. Византийская культура.- Т. 1-3.- М., 1984-1991; Удальцова З.В. Идеино-политическая борьба в ранней Византии.- М., 1974; Липшиц Е.Э. Право и суд в Византии в IV-VIII вв.- М., 1976; Курбатов Г.Л. Ранневизантийские портреты.- Л., 1991] просякнута античною спадщиною, яка періодично оживає, починаючи втілюватися в нових, нехай вторинних за своєю суттю, творчих досягненнях, розгортаючись паралельно й автономно щодо церковності.

Це спостерігається як в добу Юстиніана, коли цілковито в дусі язичницької поезії попередніх століть творили такі поети як Агафій або схильний до еротичної тематики Павел Сіленціарій, який описав гомерівськими гекзаметрами Константинопольський храм св.Софії (на честь його фундатора), та при самому занепаді Візантії, коли Пліфон, що представляв на Флорентійському соборі (1438-1439) православну сторону, у своєму трактаті “Закони” пропонує широку й відверту програму реставрації елінського язичництва.

Тим більше це відноситься до доби IV – поч. VI століть, коли імператор Юліан розпочав останню спробу реставрації переосмисленого ним в дусі неоплатонізму язичництва, а в головних містах – Александрії, Бериті, Константинополі – відкрито діяли вищі школи антично-язичницького зразка, остання з яких – платонівська Академія в Афінах – була зачинена Юстиніаном в 529 р. Всі ті довгі століття антично-язичницька культурна орієнтація відображала тенденції аристократизму, часто стаючи духовним притулком опозиційної еліти, а то й можновладних осіб, в тому числі таких, як патріарх Фотій – збирач та коментатор різноманітних (від медичинських та філософських трактатів до еротичних романів та історичних книг) античних текстів.

Протилежний полюс відторгнення від імперсько-церковного офіціозу являв собою суворий чернечий аскетизм, часто поєднаний з дійсним нонконформізмом і високою напруженою соціальною критикою. В IV ст. ця течія в ранньовізантійській культурі ще була частково пов’язана з особами, які займали високе положення в церковній ієрархії. Такими

були, зокрема, “великі каппадокійці” – Василь Великий, Григорій Богослов, Григорій Ниський або Іван Златоуст. Це пояснюється як ще живою традицією щирого християнського завзяття доконстантинівських часів, так і тим, що вищезгадувані ієрархи вимушені були встати в опозицію до правлячих нащадків Константина I, які схилилися до аріанства (тим паче до реставратора язичництва Юліана), захищаючи Нікейський символ віри.

Але вже з цього ж IV ст. особи, які найбільш гостро відчували ханжество офіційної державної церкви і водночас були щирими прибічниками виробленої Нікейським собором 325 р. догматики, звертаються до монашескої аскези неприйняття соціального світу Візантійської імперії. Саме чернецтво (звісно, якщо абстрагуватися від великої кількості людей, які вже з V ст. йшли до монастирів швидше з корисливих, ніж з духовних мотивів) стало у Візантії, як з часом в усьому східнохристиянському світі, дійсно масовою альтернативою щодо офіційної соціокультурної системи в допустимих (за винятком доби іконоборництва), а то й санкціонованих нею межах.

Прообразом християнського монашества наступних століть можуть вважатися іудейські громади есенів на березі Мертвого моря та групи “терапевтів” в Єгипетській пустелі, що діяли на рубежі ер. Однак прямого зв’язку між ними і першими монахами-християнами певнощо не було.

Виникнення і швидке розповсюдження монашества з початку IV ст. – часу перетворення християнства в панівну релігію пізньої Римської імперії – було підготовлене всім духовним розвитком Середземномор’я в попередні два-три століття. Спільним для пізньоантичної язичницької культури (що особливо проявилось в неоплатонізмі і в ранньому християнстві) був песимістичний погляд на тіло, більше того, що весь матеріальний світ як на “темницю душі”. Суворо кажучи, така впевненість більш відповідала периферійним щодо християнства або ж пограничним з ним течіям, таким, скажімо, як гностицизм (який мав впливовий християнський різновид) або маніхейство.

На відміну від них християнство в жодному разі не було релігією “чистого духу”, що ганьбила плоть та матерію як таку. Останні також створені Богом і благословенні ним. З християнської точки зору, як відзначає С.Аверинцев, і плоть може бути “чесними мощами” і дух може бути “нечистим духом”. При цьому, що важливо, нечистим зовсім не в силу якогось контакту з матерією, як уявляли ж собі платоніки, гностики та маніхеї, а із-за особистої провини непослуху. Як припускалося, вся сукупність матеріальних речей створена Богом і є вельми доброю, між тим як Диявол скоїв лише одну злу, до речі, суцільно нематеріальну,

“духовну” річ – гріх. Таким чином, грань між добром та злом для християнства йде наперед і межі між матерією і духом [Аверинцев С.С. Порядок космоса...- С. 281].

Проте така одвічна установка християнства не завадила розгортанню в IV ст. масового монашеського руху в межах східних, а згодом і візантійських провінцій імперії. Розповсюдження християнства серед широкого загалу, в тому числі й серед індивідуального до релігійних пошуків населення, особливо після остаточного проголошення його офіційною державною релігією Феодосієм I в 380 р. й початком переслідування язичників в 382р. [Поснов М.Э. История Христианской Церкви (до разделения церквей - 1054 г.).- К., 1991.- С. 267-268], незворотно приводило до зниження загального духовно-етичного рівня та змирнення Церкви.

Пастирі та їх паства, не розраховуючи на швидке друге пришествя Спасителя, все активніше втягувалися в економічне та політичне життя, прагнули багатства та високих посад, що, природно, заперечувало первинні установки християнства. При баченні цього, в надрах громади віруючих зростала впевненість, що дійсно духовне сходження вимагає зречення від меркантильно-користолюбних спрямувань, від зовнішнього, відчуженого, повсякденного життя, аби всією повнотою душі можна було б віддатись служінню Богу як подвижництву.

Поява чернецтва пов'язана з Єгиптом. Першим серед ченців вважається Павло Фівейський, однак широке розповсюдження руху невіддільно від імені Антонія Великого (251-356), копта за походженням, як і Павло. Навколо нього створюється група прихильників та послідовників. Аналогічні громади аскетів-пустельників поширюються по всьому Єгипту, з'являються в Синаї та Палестині. В ролі “впорядковувача” руху виступає Пахомій (283-346), який розробляє перший монашеський статут, що перепишує інокам молитву та працю і благословляє перший жіночий монастир, заснований його сестрою Марією.

Протягом всього IV ст. відношення до монашества (переважно в той час єгипетського) в церковних колах було неоднозначним. Ієрархи дивилися на нього з підозрою. Проте загальне зростання аскетичних цінностей серед християн Сходу в той час, їх своєрідна реакція на омирщення та одержавлення Церкви забезпечувало відлюдництву масову підтримку. Вже до кінця IV ст. воно визнається в Капподокії та Приєфратській Сирії, поширюючись звідти серед християн Персидського царства.

Велику роль в утвердженні монашества в анатолійсько-сирійських провінціях зіграла надана йому підтримка стовпами

капподокійського богослів'я, вже згадуваними Василем Великим, Григорієм Богословом та Григорієм Ниським. Однак найбільш поширеним монашество залишається в Палестині і особливо в Єгипті, де на ниві його організації, переважно в коптському середовищі особливо прославився авва (отець) Шенуї (бл. 333-451).

До початку V ст. авторитет монашества набуває в імперії загального визнання. Влада вже не тільки лояльно відноситься до нього, а й виявляє своє блага ставлення, особливо із врахуванням того, який великий вплив на свідомість та поведінку людей мали авторитетні монахи (як той же Шенуї в Єгипті [Тураєв Б.А. Древний Египет.- Пг., 1922.- С. 154-158]).

За цих обставин виникають перші монастирі в околицях Константинополя, а також на узбережжі Мармурового й Егейського морів. Заможні люди, як і представники влади жертвують на "спомин душі" землі та майно, держава надає їм всілякі пільги. Монастирі з часом стають багатими закладами. До їх лав вступає велика кількість різноманітного люду, далеко не завжди безкорисливого і освіченого. Монашество стає тут грізною політичною силою, що активно впливає на церковну та світську політику. Так, імператор Феодосій II (408-450), який спочатку підтримував лідера сирійських церков Несторія, під тиском монашества змушений був відректися від нього. Загрозу з боку монахів відчував і провінційний єпископат.

Навіть Юстиніан I (527-565), влада якого була майже необмеженою, рахувався з монастирями як міцною політичною силою і всіма способами прагнув залучити їх на свій бік. Однак цілому протягом VI ст. політична активність монашества дещо знижується. Монастирі стають органічною складовою візантійської соціокультурної системи, підтримують державну владу і отримують від неї великі маєтки і різноманітні пільги [Троицкий И.И. Обзор источников начальной истории монашества.- Сергиев-Посад, 1907; Карсавин Л. Монашество в средние века.- М., 1912; Поснов М.Э. История христианской церкви...- С. 514-524; Флоровский Г.В. Восточные отцы V-VIII веков...- С. 140-194].

Таким чином, в найзагальніших рисах ранньовізантійську, тобто первинну Східнохристиянську соціокультурну систему можемо розглядати як своєрідну двуетність пізньоантично-грекохристиянських підвалин, при їх симбіозі та взаємному компромісі в ядрі системи, але при збереженні тією чи іншою мірою автономних, протиставляючих себе цьому ядру культурно-язичницького та аскетично-християнського напрямків.

ПОНЯТТЯ ДУХОВНОЇ РЕВОЛЮЦІЇ В РЕЛІГІЙНО-ЕТИЧНІЙ КОНЦЕПЦІЇ Л.СИЛЕНКА

У розвитку сучасної філософської думки спостерігається так званий “неорелігійний ренесанс”. Він постає як пошук релігійних чинників, необхідних для конструювання соціального буття. В постмодерністську тенденцію сучасної релігійної філософії робить свій внесок відомий представник української діаспори Лев Силенко – засновник РУНВіри, яку він вважає національною релігією українського народу. Головні положення якої він виклав у фундаментальній праці “Мага Віра”.

Значне місце у названій праці Л.Силенка займає поняття “духовна революція”, яка означає не тільки повернення народів до своїх національних джерел, але й глибоке осмислення перспектив тих реалій, які сьогодні визначають ментальні риси будь-якого народу, в тому числі й українського.

Осмислюючи засади духовної революції, Л.Силенко вбачає мету відродження української нації у створенні реальних умов для саморозвитку людини: “Він (український народ – Т.Х) не тільки духовно оновиться, а й спрямує мислення Людства на шлях творіння Нової Цивілізації, нової ритміки Духовного життя” [Силенко Л. Мага Віра. США: ОСДУ, 1979.- С. 971].

Важливою рисою духовної революції є поняття “толерантність”, яка, на думку Л.Силенка, є найважливішим принципом духовного воскресіння людства, постає як звільнення його від насилля та воєн. Нова духовність потрібна Європі, планеті Земля, - зазначає пише відомий релігієтворець. Духовна революція людства в тому, що Бог один, але кожній нації, кожному народу притаманне своє власне уявлення про Бога, тому що “протилежності в розумінні Бога звеличують духовне життя людства” [Святе вчення. Силенкова віра в Дажбога.- К., 1995.- С. 3].

Означені релігійні уявлення можуть суперечливо виявлятися в обрядності, в засобах поклоніння та образах Бога як антропоморфного, пантеїстичного чи логічного Початку, але в цілому все зводиться до віри в людську святість та гуманність. “Усі віри, які навчають людину вірити в Бога – правдиві, пише Л.Силенко. – Чим віра толерантніша, тим більше вона благородна” [Там само.- С. 393].

* Хміль Т.В. – викладач Дніпропетровського державного аграрного університету.

Фіксуючи європейську кризу духовності, яку не вдалося ще подолати напередодні III тисячоліття, автор “Мага Віри” звертає особливу увагу на те, що “якщо і в III-му тисячолітті Європа не матиме Європейської релігії, загубить себе, її майбутнє буде захмарене” [Там само.- С. 391].

Що ж має тут на увазі Л.Силенко?

Детально аналізуючи одну з гілок західного християнства протестантизм, Л.Силенко визначає головні його недоліки в царині етики: по-перше, вузьке економічне призначення протестантської етики, по-друге, домінування утилітарних важелів у ставленні до природи та невизнання її як об’єкту поклоніння. Така ситуація, на його думку, виступає головною причиною сучасної екологічної кризи.

Можна зауважити Л.Силенку, що дух християнського протестантизму породив не тільки зневажливе ставлення до природи, але й економічні ринкові моделі країн, які визволили не тільки європейську економіку від павутини середньовіччя, але й породили дух дійсної свободи людини.

Не буде перебільшенням сказати, що вперше про якість свободи особистості людство дізналося з появою протестантизму та його цінностей. Але сьогодні духовна криза Заходу потребує переоцінки вже протестантських цінностей та пуританської моралі, яка все більше спонукає в людині егоїзм та індивідуалізм.

Протестантська етика, як виробнича або ринкова етика, заснована на чесній праці, аскетизмі, самообмеженості в споживанні, якраз і є духовним відображенням індустріальної епохи. В більшій мірі вона спрямована на вузько прагматичний аспект визнання особистого успіху, що вимагає від людини відповідних типів поведінки та сприйняття певних цінностей.

Напередодні Третього тисячоліття протестантські цінності поступово втрачають активну цивілізаційну роль, бо вони вже не в змозі виконувати певну функцію морально-регулятивного обґрунтування для суспільства з достатньо накопиченим матеріальним багатством, бо воно ще не спрямоване на вищу цінність, тобто на людину. Саме це і відображається Л.Силенком у його ставленні до християнства в цілому.

У це означене русло спрямовані етичні принципи вчення Л.Силенка, який робить теоретичну спробу зняти головні суперечності епохи між людиною та суспільством, розробляє новий гуманізм у релігійної формі як нову основу співвідношення між людьми.

На думку автора “Мага Віри”, інша обмеженість етики протестантизму полягає в розумінні природи як джерела прибутку, а не як умови формування етико-соціального середовища людства. У критиці

означеного аспекту він повторює думку представників екофілського напрямку західно-європейської філософії Р.Атфілда [Attfield R. The Ethics of Environmental Concern.- N-Y, Columbia Univ. Press, 1983.- 115 p.] та Л.Уайт [White L., Jr. The Historical Roots of our Ecologic Crisis.- "Science", 1967,- Vol. 155,- № 3767.- P. 1203-1207], чії праці, які присвячені етико-релігійним основам сучасної екологічної кризи, визнані класичними.

Християнство наполягає на тому, що Бог створив людину, відокремив її від природи, призначивши керувати природним та тваринним світом. Логічно виходить, що з волі Бога людина повинна експлуатувати природу заради власних цілей. Таким чином, християнські уявлення про взаємовідношення людини та природи склали певний алгоритм відношення людини до навколишнього середовища.

Чи не виступає моральна доктрина християнства однією з причин екологічної кризи? Л.Силенко дає на це запитання позитивну відповідь. Означені цінності європейського світу та визначені сьогодні типи поведінки не можуть бути визнаними орієнтирами розвитку людини в майбутньому. У сучасному суспільстві давно вже виникла потреба в новій системі цінностей, яка б вела до духовно збалансованого життя. Вчення Л.Силенка знаходиться як раз у руслі пошуку цінностей, викликаних добою нової постіндустріальної цивілізації.

Ще одна засада духовної трансформації суспільства відноситься переважно до Духовної революції українського народу. Це перш за все переоцінка головної для українців історичної події другого тисячоліття – прийняття християнства Україною-Руссю. Насильницьке прищеплення народу християнської ідеології, повна зневага християн до стародавньої культури не стало, на думку Л.Силенка, духовним оновленням для українського народу, бо воно з'явилося зовнішнім, а не внутрішнім поштовхом до соціальних перетворень, що привело значною мірою до негативних наслідків.

Четверта грань Духовної революції також стосується тільки України. Перш за все – це розрив з минулою колоніальною ідеологією, в якій має місце протиріччя між національною державою та ідеологією християнства, що не передбачає появу та існування незалежної національної української держави. “Ми (українці – Т.Х) європейці – раса, яка обдарила Людство геніальними винаходами у світі технології.... І маємо перед світом продемонструвати, що твориться нове обличчя Європи, нова її історія, в якій Народ не гноблений Народом”, - пише Л.Силенко у своєму “Святому Вченні” [Святе вчення. Силенкова віра в Дажбога.- С. 98, 258].

Апофеозом Духовної революції в Україні, на думку Л.Силенка, виступає незалежна держава не тільки за формою, а й за змістом.

Управління державою повинне здійснюватися національно-патріотичними силами народу, “людьми з великою вірою в майбутнє України”. Означена соціальна та національна переорієнтація управління повинна стати важливим чинником духовного відродження українців на початку третього тисячоліття.

Визначаючи головні риси Духовної революції та осмислюючи етнокультурну сутність етичної концепції, Л.Силенко розробляє загальні риси етнетики, про важливість якої, до речі, йшла мова на першій в Україні Міжнародній науково-теоретичній конференції “Культура і етнетика” в 1994 році [Плохий С. Незалежна Україна: державна церква чи громадянська релігія? // Пам’ятки України.- 1992.- № 2.- С. 3-6]. Широке обговорювання проблеми науковцями зафіксувало початок становлення особливої гілки етичного знання – етнетики, що має пряме відношення до становлення національної самосвідомості та самоідентифікації нації, а також специфіки моральної культури етносів, взаємозв’язку національних та загальнолюдських етичних цінностей.

Таке визначення етнетики повністю охоплює релігійно-етичне вчення Л.Силенка, що надає право захувати його до одного з засновників нового розділу етичної теорії. Автор “Мага Віри” закладає основи етнетики як напрямку розвитку етики, що вивчає специфіку національних форм життя з точки зору притаманних їм моральних цінностей, заснованих на взаємовідносинах між народами, етносами, націями на основі глибокої поваги до почуттів людини та світосприйняття націй, які не суперечать загальній логіці людства, а навпаки – доповнюють її багатоманітністю та колоритом, локально осмислюючи людський світопорядок через конкретний просторо-часовий, соціокультурний та психологічний вимір нації, а також розглядає закономірності їх становлення, розвитку й трансформацій.

Етнетика, підвалини якої певною мірою закладає РУНВіра, включає в себе змістові зв’язки моральних цінностей поколінь, сакралізацію народних звичаїв та традицій, що мають місце в релігії та відображаються в елементах соціокультурної дійсності, переважно в таких як виробничі традиції, обряди, родинні стереотипи поведінки, фольклор та інших творчих формах організації умов існування народу.

Розробка основ етнетики, здійснена Л.Силенком, передбачає надання особливого національного змісту трансцендентальним цінностям, зокрема таким як Істина, Справедливість, Добро, Краса, що вміщують у собі універсальність та релятивність, різні рівні співвідношення моральних норм.

Етнетична концепція “Мага Віри” спрямована на духовну єдність спільноти, в протилежність суспільній системі та її ієрархізованій

підпорядкованості, будується на любові, повазі, а не на примусовості. Духовна аура виникає завдяки спрямованості на Бога (Дажбога) і тому визначається особливими духовними подіями, серед яких головними для українського народу є духовна та моральна солідарність, а також почуття спільної долі провини та покаяння. Цю провину українців Л.Силенко називає зрадою, бо “внуки Дажбожі поклонилися чужоземному божеству... і закони чужих релігій роз’єднали їх” [Силенко Л. Мага Віра. США: ОСДУ, 1979.- С. 1389].

Більш складний процес – це культурна ідентифікація народу, як більш довготривалий, особливо за умов культурної гегемонії іншої нації. Означена ситуація породжує проблему пошуку більш глибокої основи для національної ідентифікації українців. Таку основу і знайшов Л.Силенко, звертаючись до історичної пам’яті свого народу, що несе у собі духовні цінності, які повинні об’єднати націю. “Нація, яка не має своєї рідної духовності, не є нацією” [Силенко Л. Мага Віра.- С. 973]. Сьогодні з’явилася необхідність об’єднати культурно-історично не тільки Західну та Східну Україну, але й включити в обсяг національних духовних цінностей більш ніж столітні надбання філософської думки чисельної української діаспори. Досвід її існування в іншому культурно-національному оточенні та спроможність зберегти власну національну самосвідомість надає особливого значення розумінню проблеми співвідношення національних та загальнолюдських етико-культурних цінностей не тільки на теоретичному, але й на практично-побутовому рівні.

Не буде перебільшенням сказати, що проблема подолання роз’єднання українців розв’язується Л.Силенком на ґрунті глибокого осмислення національної ідеї в контексті пошуків основ так званої громадянської релігії, якою може стати РУНВіра, котра засновується на гармонізації релігійних та політичних ідей у суспільстві.

Ще епоха французького Просвітництва, завдяки філософській думці Ж.Ж.Руссо, висунула концепцію громадянської релігії як спробу дати світу нову систему над конфесійних цінностей. На думку Ж.Ж.Руссо, громадянська релігія повинна існувати незалежно від держави і бути основою громадянського суспільства. В Новий час віросповідання християнства не вирішувало проблеми єдності суспільства, тому що держава була зацікавлена в конфесіональній однорідності, відстоюючи головний принцип державного права: чия влада, того і віра.

Відмінність громадянської релігії від традиційних релігій в тому, що сакральний елемент у ній зведений до мінімуму і має спрямовування не на конфесіалізацію суспільства, а суто на регуляцію взаємовідносин

між людьми та народами, що повністю відповідає загальному змісту релігійної концепції Л.Силенка. “В усякому разі маємо широкий духовний вакуум, заповнити якого може РУНВіра не тільки задля духовного спокою кожного, а з огляду на наші загальні державницькі і громадські інтереси” [Там само.- С. 504].

Усі традиційні релігії виходять з індивідуального спасіння, а громадянська релігія йде від самотужного спасіння нації, громади з їх недостатньо окресленими територіально-культурними характеристиками. Однією з головних ознак громадянської релігії, на яку претендує РУНВіра, це – відсутність есхатологічного вчення, як водорозділу між життям небесним та земним. Л.Силенко пише: “РУНВіра – наука, яка охоплює всі животворні артерії життя українського, а тому її не можна вважати суто релігійною, тобто вузько церковною, це духовна єдність між минулим сучасним і майбутнім народу українського” [Там само.- С. 972]. Сакральний елемент в такій релігії зведений до мінімуму. Він спрямований не на трансцендентальні спекуляції, за допомогою яких здійснюється самовизначення людини в її відношенні до Бога як найвищої істоти, а на регуляцію взаємовідносин між людьми з метою досягнення суспільного ідеалу відповідно поглядам, пануючим в даній спільноті.

Український дослідник доводить, що, визначившись зі своєю національною належністю до народу, кожному українцю необхідно визначатися й зі своєю духовною сутністю. У зв’язку з цим Л.Силенко осмислює передумови виникнення того феномену, який можна назвати громадянською релігією, на яку претендує РУНВіра, Засновник нової релігії виходить з передумови існування в українському суспільстві двох суперечливих тенденцій – наявності релігійного плюралізму, з одного боку, а з іншого – потреба в спільній системі духовних цінностей.

Але у питанні формування громадянської релігії Л.Силенко не розставляє остаточні акценти: яка релігійна організація повинна мати пріоритетне значення – державна церква, в центрі якої українська ідея, а чи ж громадянська багатоконфесійна релігія?

Крім усього, потрібно зауважити, що РУНВіра іманентно несе в собі не тільки ідею української держави, але й ідею розвитку громадянського суспільства завдяки толерантності у ставленні до інших релігійних та етнічних культур. Такий підхід автора сприяє переорієнтації всієї системи суспільної свідомості та етнокультурної специфіки України.

Важливо нагадати, що в означеному плані цей феномен дослідив американський вчений політолог Р.Беллах на прикладі США, де не утворювалася державна церква, але в країні існували всі умови для утворення громадянської релігії, яка ґрунтувалася на вірі американців

усіх конфесій.

РУНВіра спроможна виконати в Україні функцію громадянської релігії, щоб закласти в суспільство культ розуму та здорового глузду як раціонального начала, але не відірваний від культу духовного, заснованого на емоційно-чуттєвому переживанні: “Справжня державна Україна буде тоді, коли вона постане не на партійних зборах, не в парламенті, не на міжнародних політичних ярмарках, а в свідомості, в душі всіх українців буде природною життєвою необхідністю”, тобто через РУНВіру [Святе вчення. Силенкова віра в Дажбога.- С. 310-311].

З цього приводу влучно сказати, що створена американським філософом та істориком науки Т.Куном метатеорія дає змогу, по-іншому подивитися на вчення Л.Силенка з точки зору соціокультурної, позалогічної детермінації знання, виявити парадигму існування націй та етносів. Цю парадигму можна позначити як етнопарадигму духовності.

Пошук парадигми для духовного розвитку України може бути здійснений через осмислення протиріччя між комунікативними інформаційними процесами й політичними методами стандартизації та інтеграції людства, з іншого боку, дезінтегративними етнічними, національними процесами. На думку Л.Силенка, головні засади вирішення означеної проблеми пов'язані з релігійно-етичними принципами консолідації нації, що відтворює себе у специфічно-національних стереотипах поведінки спільноти та різноманітності засобів її життя.

Стара парадигма розуміння національного життя початково була втілена в більшій мірі в гегельянсько-марксистській філософській традиції відношення до нації. Філософи означеної течії створили не зовсім привабливий образ нації, яка стоїть перешкодою на шляху всесвітньої логіки просунення історії та пріоритету економічного розвитку як вищої цілеспрямованості над духовно-національними якостями.

Їх ідея зводилася до того, що людство повинно відкинути та перерости релігійні та національні цінності, бо основою розвитку суспільства є економічна раціональність та технократизм. На перший план висунувся державно-економічний егоїзм, конкурентоспроможність нації, а не духовні стимули її виживання, не пріоритет національної культури, що визначає власні етичні цінності. Вище означені теоретичні підходи стають усе більше непридатними для аналізу взаємовідношення національної специфіки держав нової цивілізаційної хвилі.

Процес становлення нової світової цивілізації активізує життя локальних культур, етнічну та національну диференціацію соціально-історичних суспільств.

Нова парадигма, що запропонована та осмислена Л.Силенком, заявляє про себе складним процесом перетворення європейської цивілізації у постіндустріальне суспільство, по-новому ставить проблему про співіснування націй, етнічного й національного відродження й становлення, тобто співіснування національних культур та світової цивілізації.

До речі, сьогодні в усьому світі посилюється теоретичний інтерес до процесів етнічного й національного відродження локальних культур, релігійних традицій та цінностей. Прикладом є праці Е.Макінтайра та Е.Сміта (Англія), Р.Рорті (США), М.Фуко (Франція), М.Бубнера, В.Клюксена (Німеччина) та ін., які віддають перевагу розмаїттю цінностей національних форм життя. У більшості досліджень соціально-культурна детермінанта переломлюється через традиційно-релігійну форму, як важливу форму суспільної свідомості, що йде в руслі поглядів Л.Силенка. Сам автор “Мага Віри” трактує своє відкриття як українську Духовну революцію, що висловлюється у новому розумінні Бога як ознаки національної духовності.

Етико-релігійне вчення Л.Силенка знаходиться в контексті розробок постмодерністської філософії. Пропонуючи здійснити “духовну революцію” через пошук основ громадянської релігії, Л.Силенко дає можливість вийти на нову парадигму духовності в розвитку української нації.

*О.Шелудченко** (м. Київ)

МЕСІАНСЬКІ ІДЕЇ В МОНОТЕЇСТИЧНИХ РЕЛІГІЯХ

Початок двадцять першого сторіччя ознаменовано цілою низкою кризових явищ у сфері соціального буття, відносин людства та природи. Ці кризові явища, цілком природньо, потребують світоглядного їх освоєння та вироблення передумов для подолання. Масова свідомість лишається ідеологічних та світоглядних стереотипів, що були характерними для сторіччя, яке минуло на наших очах. Разом з цим вироблення нового бачення сучасного та майбутнього – процес дуже складний та болісний. Втрачаючи звичні стереотипи, люди іноді приходять до думки, що разом з ними гине світ, розпад соціальних спільнот може здатися апокаліпсисом світобудови загалом. Так це чи не

* Шелудченко О. - аспірантка кафедри релігієзнавства філософського факультету Київського Національного університету імені Тараса Шевченка.

так, зрештою, проявить подальший історичний розвиток, але людство прагне мати відповідь на ці питання вже сьогодні. У пошуках відповіді ми звертаємося до духовних здобутків, які взагалі нам доступні – досвіду як раціонального, так і позараціонального освоєння світу.

Питання про конечність чи безкінечність світу завжди хвилювало людство. Воно знаходило той або інший варіант відповіді у світоглядних конструктах, що склалися на протязі існування цивілізацій. Філософія та релігія різним чином намагаються досягнути зазначену проблематику. Звертання до есхатологічної проблематики поєднує різні світові релігії, як то християнство, іудаїзм та іслам.

У сучасних дослідженнях широко тлумачаться питання духовної, соціальної, економічної кризи, занедбання основних моральних цінностей, втрачання людьми людськості. За статистичними даними, щорічно в Росії вбивають 24-26 тис. осіб, в Україні – 5-6 тисяч. Ці дані незаперечно свідчать, що вбивство, як засіб вияснення стосунків, досить широко розповсюджений в усьому світі. Так, в ПАР на 10 тис. населення – 44 вбивства на рік, в Росії – 31, у Мексиці – 22, в Казахстані – 19, в Україні – 9 [Алексеев, Л.В. Кейсевич «Последняя цивилизация? Человек. Общество. Природа», К.,- 1997.- С. 411]. Неймовірно зросла наркоманія та алкоголізм. Збільшилась кількість крадіжок. Сім'я знаходиться у стані перманентної кризи, кількість розлучень значно перевищує кількість шлюбів [«Статистичний щорічник України за 1998 рік».- К. 1999.- С. 576].

Враховуючи вищезазначені чинники, актуальним постає питання подальшого розвитку людства. Загроза загибелі Землі у тому стані, який придатний для людського існування, із-за діяльності людини стає реальністю. Не менш страшною постає антропологічна деструкція, криза духовності, що призводить до появи величезної кількості різних сект, релігійних течій, які маніпулюють масовою свідомістю. Прикриваючись гаслами “спасіння душі” під час апокаліпсису та приходу Месії, а також обіцянками кращого життя після смерті, вони залучають до своїх ланок молодь, людей середнього віку, тобто потенціал суспільства і нації. Це в майбутньому загрожує послабленню наукового потенціалу суспільства, а також занепадом економіки та культури України. Величезні кошти витрачаються новими релігійними течіями на розгортання своєї діяльності. Ними пропагується неомістицизм, парапсихологія, що є дуже небезпечним для людей з невизначеними духовно-моральними основами. Досить часто нові «пророки» закликають до туманної світової або альтернативної релігії, з'являються новітні Христи (Віссаріона, Деві Марія Христос тощо). Відбувається заміна вічних ідеалів духовного та морального життя суспільства тимчасовими, які нав'язуються

релігійними проповідниками та керівниками релігійних напрямів. Тому ми звернулися до аналізу релігійних поглядів щодо приходу Месії в «кінці днів».

Іудаїзм зіграв найважливішу роль у зародженні і розвитку таких світових релігій, як християнство і іслам, хоча був релігією малочисельного єврейського народу і не самою популярною релігією Землі.

Саме поняття «Месія» має іудейське коріння. Його прихід в «кінці днів» був передбачений біблійними пророками багато віків назад. Потрібно зазначити, що з точки зору іудаїзму, під словами «кінець днів» мається на увазі період історії, що передує приходу Месії (староєвр. “Мошиах”). Ця подія повинна розділити історію людства на дві частини – на тисячоліття хаосу та страждань і на дні Месії, дні гармонії і миру. «Згідно точки зору сучасного іудаїзму «Месія – не божество, а реальна людина з плоті і крові, нащадок царя Давида. В центрі уваги пророків знаходиться, в сутності, не сама особистість Месії, а ті завдання, які перед ним постають, ті зміни, які він вносить в світ. Це спільна і характерна риса світосприйняття іудаїзму, для якого істинна духовність завжди реалізовує себе в матеріальному: для того і створена людина, щоб одухотворити і освятити, «обробити» навколишній світ – і себе разом з ним.» [Полонский П. Евреи и христианство. Несовместимость двух подходов к миру.- Иерусалим, 1997].

В древніх біблійних пророцтвах Мошиах - це цар і духовний вождь єврейського народу. За його життя і правління здійсниться процес звільнення і відродження всього світу. Це відродження уявлялося пророкам таким, що відбувається в об'єктивній реальності, явним і безсумнівним для всіх людей. Передусім, у часи Мошиаха припиняться війни, настане загальний мир та всі люди, насолоджуючись спокоєм і гармонією, зможуть присвятити себе пізнанню Бога і духовному вдосконаленню.

Очікування приходу Мошиаха є основоположним елементом іудаїзму і одним з тринадцяти принципів віри Рамбама, тому кожен іудей зобов'язаний вірити й чекати на його прихід.

Проаналізувавши іудейські уявлення про Месію, можна сказати, що він тут є людиною в тому ж значенні, в якому був людиною цар Давид (Давид був помазаний на царство і тим самим був Помазанцем). Як і цар Давид, Месія буде вести непереможні війни і врятує Ізраїль від його зовнішніх ворогів.

Одним із завдань, яке повинен виконати Мошиах, є відновлення храму. Рамбам підкреслював, що «закони повернуться до їх первинного стану». Іншими словами, євреї повинні отримати можливість повністю

дотримувати заповіді Тори. На даний момент із 613 заповідей Тори можуть виконуватися тільки 207. Заповіді, що відносяться до жертвоприношень в Храмі, не можуть бути виконані через руйнування Храму, а в іудаїзмі жертвоприносини поза Храмом заборонені. В іудейській релігії виконання всіх заповідей є невід'ємною частиною життя єврейського народу і вважається, що без Мошиаха це завдання лишається нездійсненим, оскільки іудейські пророцтва зазначають, що саме він повинен відновити Храм. Ця різниця в практичному виконанні заповідей складає одну з відмінностей в житті іудеїв до і після приходу Машиаха.

Він збере народ Ізраїлю з його Вигнання і розселення. При ньому всі євреї зберуться в країні Ізраїль. Машиах буде визнаний всіма народами.

Якщо узагальнити іудейські пророцтва Танаху і апокрифів то можна зробити висновок, що іудеї вважали, що без втручання вищих сил в особі Мошиаха неможливо вирішити соціальні проблеми: зупинити падіння духовності і зростання злочинності, відновити древні закони співіснування в суспільстві. Вони чекали на прихід Месії – царя, який візьме на себе керування державою і суспільством. Ті високі вимоги, які висувають іудеї, досі давали можливість оцінити якості того або іншого «претендента» на це «звання». А оскільки до цього часу не знайшлося гідної людини, що втілює в собі всі їх надії і сподівання, то іудеї продовжують чекати на прихід Мошиаха.

Відтак месіанська ідея має певний загальнолюдський вимір. Суттєво також, що Мошиах взагалі не може померти, не виконавши поставлених перед ним завдань і не виправдавши свого призначення.

Нарешті, в уявленнях про прихід Мошиаха в іудаїзмі слід вирізняти два підходи. Згідно першого, все, що треба робити для приходу Месії – це вести праведне життя, тобто виконувати всі розпорядження іудейської релігії, молитися, багато часу присвячувати вивченню Писання і Талмуду. Відтак ключовою фігурою виступає у даному випадку людська індивідуальність, її певний духовний стан. Цікаво, що сам його прихід ставиться в залежність від певних дій вибраних людських особистостей. Такими вибраними вважає себе ультра-ортодоксальна частина іудаїзму. З другої точки зору, приходу Месії слід сприяти шляхом створення необхідних соціально-політичних умов: відновити Єрусалимський Храм, зробити так, щоб вся земля в країні Ізраїлю почала належати євреям. Наявність царя у цьому випадку абсолютно не обов'язкова. Достатньо того, щоб народ був охоплений месіанською ідеєю. Остання, як бачимо, у цьому випадку мислиться як соціальна

програма (або утопія), що може бути зреалізованою у повсякденній цілеспрямованій діяльності усієї спільноти єврейського народу.

Згідно християнського трактування, пришествя Месії в «кінці днів» є логічним завершенням багатовікової деградації людства. З його приходом зв'язують розв'язання всіх невіршених проблем, таких як відновлення духовності, моральності, справедливості, законів Бога на Землі. Загибель гіршої частки людства і процвітання кращої – таким є результат суду, який він повинен здійснити. Внаслідок цього припиняться війни, хвороби, катастрофи і стихійні лиха, оскільки Богу не треба буде карати людей, якщо всі перестануть грішити і будуть жити по древніх законах. Маючи нові знання, всі будуть жити в справедливому суспільстві, яке побудує Месія.

Окрім цього слід окреслити особливості месіанської ідеї, що притаманні саме християнству:

По-перше месіанська ідея отримує часовий вимір: Ісус говорить, що «настав час Царства Бога поруч». Це і є він – час рішень, коли Бог стоїть перед людьми. Він дуже близько, Він чекає, і людині відкриваються безмежні можливості. Тобто, на відміну від іудаїзму, у християнстві месіанство ініціює актуальну дію, воно співвіднесено з наявним соціально-історичним станом. У певному розумінні це не очікування (нехай і активне, дієве), а спів-діяльність – сьогодні й зараз.

По-друге, якщо в іудаїзмі Месія – це цар, переможець, то в християнстві – переможений владою, розп'ятий, посланець Божий, що переміг смерть.

Месія в концепції апостола Павла повинен виправити трагедію всесвітнього масштабу та здійснити суд. І він не може бути просто людиною навіть такою великою, як цар Давид. Він є Боголюдиною – однією з іпостасей Бога.

Християни вважають, що явлення Ісуса Христа-Месії в Іудеї в І ст. н.е. дарувало людству можливість позбутися провини первородного гріха через обряд хрещення – приєднання до Церкви. Проте в той час, як цей обряд позбавляє від покарання за гріх, властивий людині за самим фактом народження, він не дозволяє позбутися наслідків цього гріха – зла, хвороб, смерті тощо. Відтак перший прихід врятував людство від перебування в пеклі у зв'язку з провиною за первородний гріх. Погляд Данте, який вселяє до пекла тих, хто народився до приходу Ісуса Христа за те, що вони не були хрещені, є нормативним для того часу. Проте є інший підхід, згідно з яким Ісус сам спустився в пекло і врятував від перебування в ньому праведників, які жили до його явлення на Землю, що описує апокрифічне «Євангеліє від Никодима». Термін «Спаситель»,

властивий Ісусу, потрібно розуміти як спаситель від пекельних мук за первородний гріх.

Оскільки наведена концепція Месії-Христа не повністю відповідала старозавітним пророцтвам і не задовольняла пророцтва про епоху щастя й благодення, яка повинна настати з приходом Месії, то здійснити ці пророцтва покликано друге пришествя Христа. Отже те, що сталося в Іудеї в першому сторіччі було тільки підготовкою до більш значимої події – до другого пришествя. Після цієї події почнеться тисячолітнє царство загального благодення.

Для ісламу також характерне очікування “кінця світу”. Так, в XII столітті мусульманські богослови, філософи, містики говорили про те, що прийде кінець світу: на Заході зійде чорне сонце, за ним слідуватимуть орди Гога та Магога, а за Гогом та Магогом, прийде Дадджал, тобто – антихрист. Він пройде по Палестині на ослі в супроводі 70 тисяч євреїв та встановить своє панування. Але потім з небес прийде Месія (або Махді), людина, що відновить віру, вб'є Дадджала та поверне на Землю справедливість, силу, відродить людей на шлях творця.

Виходячи з мусульманської концепції «кінця днів», прихід ал-Махді є такою ж необхідністю і неминучістю, як в християнській релігії прихід Месії, а в єврейській релігії – Мошиаха. Існує ряд ісламських пророцтв про його прихід:

1. Махді відмінить релігійні війни.
2. У його часи в світі буде спостерігатися великий ріст знань і велике змішання людей.
3. У ці часи будуть використовуватися нові види транспорту, у верблюдах не буде потреби.
4. У той же час настане занепад в релігійній вірі, і від Ісламу не залишиться нічого, крім назви, а від Корану не залишиться нічого, крім тексту.
5. Християнські нації стануть найпоширенішими в світі.
6. Махді нагадає вчення Ісуса.
7. Він з'явиться безпосередньо перед кінцем світу, у часи розбрату і бід, щоб ще раз повернути світ, занепав і відвернувся від Бога, на шлях істинної віри.

В оповідях мусульман про кінець світу Ісус діє поруч з Махді. Разом вони переможуть Антихриста. Крім того, Ісус буде васалом і шанувальником Махді. Махді втілює в собі ідею християнського і іудейського Месії, оскільки в ісламі поняття «Месія» в тому значенні, в якому його розуміють християни й іудеї, не існує. Його функції виконує «прихований» імам шіїтів.

Щодо мусульманської духовної традиції, то слід виділити ряд тлумачень месіанської ідеї. По-перше, в переказах мусульман про «кінець світу» говориться, що матимуть місце дві дійові особи – Іса разом з імамом Махді. Прихід Махді перед «кінцем світу» – це найголовніший аспект мусульманської есхатології.

По-друге, до приходу імаму Махді функції посередника між Аллахом та людством виконують непогрішimi імами.

По-третє, Махді розуміється як володар епохи, який повинен повернутися й наповнити світ справедливістю і встановити царство блаженства на землі, у цьому сенсі він є подібним до іудейського Машіаха. Махді буде вести безпосередньо сам Аллах. Його ведуть так, що Аллах буде застерігати Його від помилок і гріхів у всьому, що б він не робив.

По-четверте, Махді буде пояснювати релігійні знання та право й буде остаточно авторитетом у витлумаченні Корану, допоки він не з'явився. Цю його функцію виконуватимуть інші імами. Цікаво, що ця функція може бути екстрапольованою також на попередні дії імамів.

По-п'яте, починаючи з XIX ст. шіїти почали вважати пророка як "довершену людину", носія сили, що керує, людську іпостась Світового Розуму, а Махді – як людську іпостась Світової Душі, духовного вождя людства.

Ідея месіанства є однією з фундаментальних у всіх монотеїстичних релігіях. Загальною рисою конструктів самого месіанства в іудаїзмі, християнстві та ісламі є те, що вони мають два виміри – індивідуальний та загальносоціальний. Перший полягає у тому, що у наведених релігіях витлумачується Месія як особистість, надається увага саме індивідуальним його рисам, він, залишаючись серед людей і людиною, виходить за цю визначеність, стаючи причетним до сфери сакральної дії. Другий вимір полягає у тому, що Месія є силою соціального перетворення, вирішення саме суспільних (суспільно-політичних) проблем свого часу. При цьому часова визначеність соціальної проблематики відходить на задній план. Історичне тло, на якому формувалися месіанські уявлення, постає у міфологічній формі як універсальна світобудова.

В іудаїзмі та ісламі більшою мірою виражений соціально-прикладний аспект приходу Месії, ніж це має місце у християнстві. Християнська релігія у цьому плані не є спрямованою на вирішення завдань розвитку якогось певного соціуму; поставання якоїсь соціально-політичної утопії, новий стан світу не є поставанням якоїсь земної справедливості. Дії Месії для іудеїв – виконання обіцянки перед стороною, що дотрималася умов угоди, для християн – розкриття таїн існування оновленого світу (провозвісником якого був Ісус) для

прибічників ісламу його прихід – встановлення насамперед політичного правління Аллаха на всій Землі.

Фігура Месії у всіх варіантах антропоморфна, але в ісламі вона набирає найбільш суб'єктивних рис: Махді людина, політичний діяч – ал-Махді тобто «якого ведуть вірним шляхом». Він є провісником близького кінця світу. Махді буде вести безпосередньо сам Аллах, який застереже його від помилок і гріхів у всьому, що б він не робив. Кожна його дія буде вважатися волею Аллаха. Вважається, що він не здатний грішити. Махді буде говорити від імені Аллаха з усіх питань, а не тільки релігійних. Наприклад, шийти непохитно вірять в його прихід перед кінцем світу. Його прихід є наріжним каменем в їх вченні про кінець світу.

Спільним мотивом у всіх трьох концепціях є орієнтація на вирішення соціальних проблем людського буття та боротьбу з Антихристом (Дадджалом, Сатаною, Дияволом). Більше того, в ісламі присутній мотив розуміння того, що з ним будуть спільно боротися Ісус та Махді, тобто відбудеться синтез християнської та ісламської традиції. В усіх релігійних концепціях важливе значення надається людській іпостасі, Месія розглядається не як понадприродне створіння. Це – ніби прообраз дійсної людини, яка змінює світ на основах істинного буття.

Наведений аналіз месіаністичних уявлень монотеїстичних релігій дає змогу зробити також ряд висновків щодо тієї ролі, яку вони відіграють у процесах духовного засвоєння процесів суспільної трансформації, оновлення засад людського буття в світі.

Поряд з теоретичними, ідеологічними формами рефлексії перехідного стану суспільства, виникають також відповідні феномени релігійної свідомості. У цей час актуалізуються ідеї месіанства, посилюються настрої актуальної есхатології, з'являються різноманітні месії та пророки. З точки зору соціально-філософського підходу фактори вичерпаності попереднього історичного стану та невизначеності напрямку майбутнього розвитку є причиною процесів, що відбуваються як в сфері раціонального (наукового, філософського) осягнення дійсності, так і в сфері іраціонального (зокрема, релігійного). Засоби, якими користується філософія та релігія, відрізняються, але, на нашу думку, подібним є те, що сформований інструментарій, виникнувши в конкретних суспільно-історичних умовах, використовується у подальшому для рефлексії процесів, що мають іншу конкретно-історичну природу. Для філософії (соціальної) це категорії («розвиток», «історія», «суспільство», «трансформація»), для релігії – догмати, фундаментальні образи та уявлення (зокрема «кінець світу», «месія»). І в першому, і в другому випадку вони завжди змістовно не повні, оскільки розвиток

суспільства принципово відкритий процес. Він є тією безкінечністю, в якій кожне покоління формує свою діяльність, самовизначаючись до себе як до конкретного феномена. Тому ідеї месіанства будуть і в подальшому завжди ареною, на якій стикатимуться різні трактування.

Саме тому виникає можливість дивитися на історію, як на реалізацію якихось універсальних сутностей – категорії, що є засобами осягнення дійсності. У нашій свідомості вона перетворюється на саму дійсність.

Месіанство, таким чином, є тією категорією релігійної свідомості в монотеїстичних релігіях, за допомогою якої вона (свідомість) рефлексує невідповідність історично поставших форм суспільного життя його новим духовно-практичним засадам. Завдяки існуванню цієї категорії суспільна свідомість (однією з форм якої є релігія) здатна досягнути необхідності входження в нову систему уявлень, остаточного відокремлення від минулого, зберігши при цьому досвід духовного освоєння світу. Істотним є те, що усвідомлення це передбачає необхідність для такого переходу творчого акту з боку людини, людської особистості (а не дії якоїсь понадлюдської абстрактної сили). Саме людина є тією ланкою, що єднає Минуле та Прийдешнє. Вона, діючи в соціумі, зумовлює оновлення світу за принципами, носієм яких вона є. З точки зору науково-філософської рефлексії людина ця є носієм, реалізатором певної понадіндивідуальної «історичної закономірності». Вона є «історичною особистістю», що необхідно виникає в певний час. З точки зору релігійного підходу, фактором появи такої особистості є також понадіндивідуальна «Божя воля», що реалізується в певний момент в акті з'явлення Месії. Принципова відмінність полягає лише в тому, що науково-філософська світоглядна побудова передбачає принципову можливість та необхідність знання людиною таких умов та часу суспільної трансформації, а релігія не передбачає можливості попереднього знання про умови та час приходу історичної особистості (даючи лише систему уявлень про признаки його появи).

Єдність месіаністичних уявлень світових релігій є проявом спільності історичного процесу, в якому вони формувалися, спільності принципів соціального буття, його циклічного характеру. Виходячи з проведеного аналізу, можна констатувати, що уява про механізм оновлення світу в релігійній свідомості має два основних виміри – індивідуально-особистістний та суспільно-політичний. В іудаїзмі, християнстві та ісламі ми знаходимо положення, в яких відбивається необхідність формування суспільно-політичних чинників (побудови Месією нового суспільства та відкидання старого), так і перетворення самої людської особистості на засадах оновленого світу.

Аналізуючи ірраціональні конструкти свідомості (до яких, беззаперечно, належить кожна релігія), загалом, при цьому дуже важко (якщо можливо взагалі) прийти до однозначності у висновках, побудувавши якусь певну схематичну, обов'язково істинну картину. Напрямки причинно-наслідкових послідовностей думки у цій царині завжди залишатимуться певною мірою суб'єктивною справою дослідника, міра “свободи від оціночних суджень” (на чому наполягав М.Вебер) не може бути абсолютною.

*Н.Недзельська** (м. Херсон)

ПРОБЛЕМА СТАТІ В РЕЛІГІЯХ АВРААМІСТИЧНОЇ ТРАДИЦІЇ

Парадоксом екзистенції виду *Homo sapiens* є те, що ми навіть не знаємо: Хто ми? Чому ми такі? Звідки взялись? Навіщо? В усі часи - від античності до нашого часу - філософи торкались цієї теми. Важливе місце посідає вона і в усіх релігіях світу. До таких вічних питань належить і проблема статі. У віроповчальних системах релігій авраамістичної традиції нема єдиної відповіді на питання, якої статі була перша людина. Нещодавно британські вчені навіть спробували довести, що Єва на 84 тис. Років старша Адама [Див.: Релігійна панорама.- 2001.- №2.- С. 78].

Можна виділити два підходи: традиційний, який полягає в тому, що першою людиною був чоловік, а пізніше з його ребра створено було жінку. Аргументом проти є те, що одразу ж після створення першої людини, Бог благословив її словами: “Плодіться й розмножуйтесь” [Бут. 1:28], тобто ще до появи жінки вживається множина. Однак, іудейський філософ і богослов Маймонід зазначав, що немає суперечності в тому, що Бог наказав плодитися й розмножуватися чоловікові, саме він відповідає за продовження роду. Обов'язок чоловіка знайти собі пару і наповнювати Землю людьми. Він виступає активною стороною створення сім'ї, шукає жінку, знайомиться, залицяється, ініціює шлюб. Дівчина не може відверто й відкрито шукати собі чоловіка, ініціювати шлюб. Якщо вона і робить це, то опосередковано, завуальовано. Чоловік, за вченням іудейських мудреців, обов'язково має одружитись до 18 років, бо саме стільки разів за підрахунками іудейського богослова Раші слово людина /Адам/ зустрічається в тексті книги Буття до створення жінки й передачі її Богом чоловікові.

* Недзельська Н. – старший викладач Херсонського державного педагогічного університету.

В іудаїзмі та християнстві існує й інший підхід до визначення статі першої людини. Спираючись на книгу Буття, де сказано, що “І Бог на свій образ людину створив, на образ Божий її він створив, як чоловіка й жінку створив їх” [Бут. 1:27], богослови роблять висновок, що чоловік і жінка були створені одночасно, єдині плоттю та душею. Перша людина відтак була і чоловіком, і жінкою одночасно. Слово “Адам” у перекладі з давньоєврейської означає “людина”. Воно не є власним іменем чоловіка і як ім’я зустрічається в Старому Заповіті лише тричі в книзі Буття [Бут. 4:1, 25; 5:1-5] та один раз у книзі Товіта [8:6]. В інших випадках “Адам” означає людину взагалі. Про це свідчить у давньоєврейському тексті частка “ха”. Перші звернення Бога були до людини взагалі [Мень А. История религии.- М.,1991.- Т. 2.- С. 378]. Підтвердженням двостатевості першої людини богослови вважають також і те, що Бог у своїй повноті не може бути однієї статі, а мусить бути і чоловічим і жіночим началом, а не однією статтю, образом і подобою якої стала людина. Ще одним аргументом є слова благословення сказані у множині, що свідчить про звертання Всевишнього до обох статей. Існує, правда й інше пояснення множини в даному тексті, але воно не суперечить тезі про створення чоловіка та жінки одночасно. Так, О. Мень, наприклад, пояснює вживання множини до створення жінки тим, що можливо йде ототожнення предків з нащадками, а, отже, йдеться не про одиничну людину, а про людство взагалі, тобто маються на увазі не конкретно історичні Адам та Єва, а перша людина як зосередження єства людини й людства взагалі.

У Біблії поділ на статі чи створення іншої, жіночої статі пояснюється самотністю людини в царстві тварин, відсутністю помічника, подібної, наділеної духом істоти, рівної людині [Бут. 2:20]. Бог створив усіх тварин по парі. Пари не було лише в людини як володаря світу, але виявилось, що навіть такій досконалій істоті, образу й подоби Бога, потрібний помічник. Далі детально описана процедура створення жінки. Іудейські богослови вважають неправильним грецький переклад, яким користуються християни, з івриту слова “цела “. Цела – це грань, бік, ребро, то ж зводить лише до поняття “ребро” в анатомічному плані не вірно, це було б спрощенням, вульгаризацією проблеми. Жінка створена не з ребра, а з частини єдиної людини-людства, вона грань, сторона людства, що вийшла із життєдайної, життєвої сутності Адама, тобто першої людини. На це вказують як іудейські так і християнські богослови [Пятикнижие Моисеево или Тора с русским переводом, комментарием, основанным на классических толкованиях Раши, Ибн –

Эзры, Рамбана, Сфорно и других и гафтарой.- М.,1991;Ж.Круассан. Призвание женщины или священство сердца.- К.,1996].

В цілому ця точка зору близька до платонівського вчення про андрогінів. За Платоном поділ на чоловіків та жінок єдиного єства людини відбувся не відразу, а лише коли сильні своєю єдністю андрогіни почали посягати на владу богів. За це Зевс придумав для них кару: щоб позбавити сили, наказав розрізати їх навпіл, розсіяти половинки по світу. Роз'єднання єдиного єства на чоловічу та жіночу стать стало причиною втрати людиною сили, рівної богам, втратою богоподібності. На відміну від Платона, який вважав статі рівними від початку їх виникнення, адже навпіл було розрізано єдину плоть і душу, отже, виникли рівні частини – половини. Біблія вважає, що від єдиної плоті й душі було відділено частину. Навіть якщо це не ребро, а просто грань, сторона єдиної сутності, все ж жінка є чимось вторинним, частковим, невеликим, не половиною, не рівною частиною, а отже - неважливим, незначним, приналежним до першої людини (тепер це вже чоловіка, людини чоловічої статі). Відтепер саме чоловік зветься Адамом, тобто Людиною. Якщо Платон заклав теоретичну основу рівності чоловіка й жінки в ідеальній державі, то представникам авраамістичних релігій біблійна розповідь про появу жінки дала можливість принизити жінку, проголосити її другорядною істотою. З перших хвилин свого існування жінка принижена чоловіком. Бог привів її до Адама, але не Бог дав ім'я жінці, не сама представилась, а Адам назвав її Жінкою, тобто Чоловіковою. "Вона чоловіковою буде зватись" [Бут.2:23], тобто своєю, власною. Адам розуміє спорідненість обох статей, відчуває жінку частиною свого єства. "... Вона – кість від костей моїх, тіло від тіла мого" [Бут.5:25], і цим одночасно стверджує спорідненість, жінка рідна чоловікові як його тіло й кров. Чоловік і жінка пов'язані нерозривно - це специфічний кровний зв'язок: родинний і шлюбний зв'язок зрівнюється. Знайдена подібна до чоловіка помічниця, перше ім'я цієї істоти – Жінка. Жінка – аша / із давньоєврейської мови/ - це та, що від чоловіка взята / іш – чоловік /. Бог дав право першій людині називати тварин, що є свідченням панування людини над природою. Давши ім'я жінці – Чоловікова, Адам вказав на свою не тільки спорідненість із нею, а й на право своєї власності на цю частку свого єства, свою владу над нею прирівняв до тварин. Стать - це половинчате буття, котре колись було цілісним, повним, самодостатнім, але згодом розділилось на дві частини, два начала - чоловіче та жіноче. Однак, не зважаючи на розподіл, ці два начала у своєму райському вимірі були прямими провідниками божественної волі, знаходились в стані гармонії, щастя, тяжіння одне до одного і не знали ворожнечі.

Важливою для розуміння проблеми статі в релігіях авраамістичної традиції є біблійна оповідь про гріхопадіння, яке кардинально змінило життя людей. Саме з ним авраамістичні релігії пов'язують остаточне становлення особливостей статі, стосунків між ними, їх прав і обов'язків. Адам двічі давав ім'я жінці: вперше - після її створення /Жінка, Чоловікова/, вдруге - після гріхопадіння /Єва, або Хава - від дієслова "хая" – та, що дає життя, тобто матір людей, життя/. Чоловікова і Єва – це два імені, що відображають ставлення до жінки до і після гріха: спочатку – помічниця, чоловікова частина, власність, що підпорядкована й підвладна йому як тварина, а потім – матір людей, всіх народжених, смертних, матір грішників і гріха. Існує багато інтерпретацій гріхопадіння. Наприклад, лише в християнській традиції є чотири типи тлумачень - абстрактно-алегоричне, натуралістичне, олександрійське, статистичне. Однак, яким би не було трактування, одне залишається беззаперечним, щось таки відбулось з людством, щось важливе, що змінило життя людей, залишилось в пам'яті, зафіксовано священними писаннями іудеїв, християн та мусульман. Між реальністю й символами, діями й міфами завжди існувала система зв'язків. Не слід забувати і про те, що тлумачення будь якого явища зі змінами обставин змінюється, на давні міфи, їх витлумачення накладаються більш пізніші.

Покарання за гріхопадіння враховує "вузьку спеціалізацію" статі, тобто було підкреслено функціональні особливості кожної статі та закріплені відношення між чоловіками та жінками як у сім'ї, так і в суспільстві. Першою згрішила жінка, то ж першою вона й була покарана. Покарання жінки пов'язане зі шлюбом та материнством, адже саме тут реалізується її відмінність від чоловіка. Здатність народжувати дітей – це те єдине, чим жіноча стать принципово відрізняється від чоловічої, в чому вона незамінна і що дає їй певні переваги. Конкретні покарання зводились за Старим Заповітом до наступного: "Помножуючи, помножу терпіння твої та болі" [Бут. 3:16]. Це іудейські богослови пояснюють як, по-перше, подовження терміну вагітності, а, по-друге, у жінки з'явилися місячні, що супроводжуються болями та нездужанням. Третє покарання – страждання під час пологів: "Ти в муках родитимеш діти" [Бут. 3:16]. Четверте - пов'язане зі ставленням жінки до чоловіка. У неї з'явилося палке, пристрасне бажання до нього: "До мужа твого пожадання твоє" [Бут. 3:16]. Ця пристрасть заступить жінці страждання, пов'язані з вагітністю та пологами, і штовхатиме її знову й знову в його обійми. Сама вона тим самим помножуватиме власні страждання. Не тільки болі при народженні дітей, але і біль через дітей чекає її все життя. Безсонні ночі, хвороби, турботи, печалі - ось доля жінки. П'яте покарання пов'язане з

четвертим. Пристрасть жінки до чоловіка використовуватиме чоловік проти неї: “Буде панувати над тобою” [Бут. 3:16].

На відміну від жіночої статі, покарання Богом чоловічої статі пов’язане не із сім’єю чи стосунками з протилежною статтю. “Чоловік за своєю природою блукає, він живе поза сім’єю. Дім для нього лише постіль, а не посада” [Гроддек Г. Проблема женщины.- СПб., 1904.- С.66]. Сім’я, діти, дружина для нього не мають такого значення як для жінки. Жінці – народжувати дітей, дбати про сім’ю. І хоч вона не є офіційним ініціатором створення сім’ї, але їй вона найбільше потрібна, сенс її життя – сім’я. Для чоловіка ж сім’я лише створює додаткові проблеми, це зайві роти, що треба годувати. Адам покараний працею. До гріхопадіння людей годував Господь, відтепер “Не Бог годуватиме тебе, а земля будеш їсти від неї” [Бут. 3:17]. Але земля родитиме бур’яни, бо ж “проклята через тебе земля” [Бут.3:19]. В раю люди прикладали зусилля споживати, тепер потрібні зусилля, щоб виростити, а вже потім - зібрати, переробити, спожити. Прикладання зусиль йде не на отримання готового як даного. Тепер праця передуює появі результату. Одночасно зміниться раціон харчування: не тільки злаки, але як і у тварин, трав’янисті рослини стануть їжею: “... Ти будеш їсти траву польову” [Бут. 3:18].

Виготовлення Богом одягу для людей зі шкіри тварин свідчить про початок полювання, а отже - і споживання м’ясної їжі. Мир із природою й мир із тваринами порушений. Людина у тварині почала бачити не сусіда по Едему як не підданих, а здобич. Шкура тварини є символом переходу до іншого способу ведення господарства: від збирачів того, що дає природа/ сад Едемський/, де цар і пан людина, до праці, яка годує. Звідси робиться висновок, що саме чоловік має здійснювати релігійний культ, адже це є жертва, яку він приносить від результатів своєї праці. Як приносити жертви вперше показав сам Господь. Людина остаточно виокремлюється з тваринного царства, покинула рай, тобто колишнє своє тваринне існування. Гріхопадіння - це дисгармонія, що виникла в момент усвідомлення людиною себе, виокремлення з природи, протиставлення природі та Богу.

З виходом із раю виникає розподіл праці між чоловіками та жінками. Збиральництво не вимагало розподілу праці, полювання ж спирається на розподіл праці. Це спільна діяльність, яка може бути успішною лише тоді, коли кожний виконуватиме свою роль. Після полювання теж необхідно докласти певні зусилля, щоб приготувати, розподілити, зберегти залишки м’яса, шкури, виготовити з них одяг тощо. Високе місце жінки в первісному суспільстві зумовлене об’єктивними причинами. При природному розподілі праці між чоловіком та жінкою

величезне значення мають господарські функції жінки. Збирання насіння, яєць, молюсків, корінців, плодів, ягід, грибів тощо давало, хоч і мінімальну, але постійну їжу, тоді як полювання, котрим займались чоловіки не завжди було вдалим і пов'язане було часто з ризиком для життя. В той час як чоловік йшов на значні відстані від стоянки, жінка залишалась хранителькою, господинею вогню - центру людського колективу, що прагнув до безпеки, світла, тепла, комфорту, смачної їжі. Завдяки розподілу праці жінка, а не чоловік, стала відкривачем нового. Голка, шило, нитки, веретено, примітивні тканини та пристосування для ткання, взуття, одяг, глиняний посуд, кошики з гілок та кори та багато іншого господарського реманенту - винаходи жінки. Приручення тварин, перетворення їх у домашніх - теж досягнення жінки. Вона також природно була хранителькою знань, досвіду, зокрема, знань пов'язаних із зберіганням продуктів, розподілу їх між членами роду, приготуванням поживних смачних страв, а також знань, пов'язаних із лікуванням, доглядом за дітьми, хворими, прирученими тваринами, виготовленням ужиткових речей, тобто найважливіших, необхідних для виживання людей знань.

Жінці належить найважливіша соціальна функція: родити, ростити та виховувати дітей. В уявленні стародавньої людини, жінці належала основна роль у зв'язках світу живих і світу померлих. Саме вона повертала, приводила душі в цей світ. Важливу роль відіграли жінки й в удосконаленні відносин між людьми, формуванні моралі, зокрема, турботу про людину не тільки живу, але й мертву. Найдавнішими похованнями людей, розкопаними археологами, є дитячі поховання. До поховання, як збереження тіл померлих дітей причетною, найімовірніше, була жінка-мати, спрацював материнський інстинкт, прив'язаність матері до своєї дитини, її бажання захистити її від посягань сторонніх. При відсутності достовірних даних про батьківство, беззаперечним був споріднений зв'язок по материнській лінії. Це ставило жінку-матір у центр колективу кровних родичів. Численні функції жінки в первісному суспільстві повинні були розвинути її розумові здібності. "Жіночий розум розвинувся раніше" [Лафарг П. Про естетику і літературу.- К., 1977.- С. 70] чоловічого розуму як практичний розум, розсудливість, житейська мудрість. Жінка допитливіша за чоловіка. Те, що диявол спокусив жінку свідчить не тільки про те, що вона легко піддається чужому впливові, але й про те, що біблійна Єва і допитливіша й розумніша, відважніша, не згідна на покірне життя. Провідна роль жінки в первісному суспільстві привела до її обожнення. На ранньому етапі розвитку суспільства, в умовах ведення господарства збирачів, мисливців, рибалок поява нової дитини навряд чи викликала захоплення. Вона була скоріше тягарем,

клопотом, що відривав жінку від роботи. Дитина вимагала до себе уваги, матеріальних затрат. Отже, жінку обожнювали в цей період скоріше не за її материнство, а за функції у суспільстві. Обоження жінки як матері пов'язане з переходом до скотарства й землеробства, коли дитину стало можливим використовувати як робочу силу. Відтак жінка стала символом родючості, абсолютизується й обожнюється її здатність до відтворення роду, багатства. Ріст землеробської сім'ї за рахунок дітей призводить до збільшення кількості робочих рук.

З розвитком скотарства, удосконаленням землеробства, тобто переходом від мотичного, ручного до орного, із появою металічних знарядь праці та поширенням металургії зросла роль чоловіка в сім'ї та суспільстві. Особливо помітні були зміни в тих народів, де переважало тваринництво. У скотарів жінка взагалі відійшла на другий план. Чоловіки стали у скотарів не просто основною робочою силою, але й власником усього багатства.

У євреїв, арабів для жінки цей перехід був важчим, ніж у землеробів, їх становище погіршилось досить різко, помітно обмежились права та можливості. В землеробських племенах перехід до патріархату часто відбувався без трагічних зіткнень, наприклад, у ханаанців, сирійців, предків українців. Це пояснюється тим, що жінка в землеробстві продовжує відігравати досить важливу роль. Вона не обмежена лише домашнім господарством.

Для євреїв цей перехід співпав також із боротьбою проти чужих впливів, євреї-скотарі протистояли землеробам, головною релігійною спокусою були боги Ханаану та сирійські вірування. Магічні обряди Сирії були тісно пов'язані з поклонінням Богині, котра була уособленням Жаги / Хтивості/, Розмноження та Материнства [МеньА.История религии.- М.,1991.-Т. 2- С. 225]. Те, що провідником спокуси в Біблії є жінка, ще раз підтверджує спрямованість іудейського вчення проти впливу ворожих культів сусідів із їх обоженням жіночого начала.

В цілому ж, всі релігії мали одну колиску - жіночу природу, запліднену й процвітаючу від контакту з чоловічою природою. Началами начал в усьому світі були чоловік та жінка, а найбільш виразні атрибути їх статі обожнювались. Це знайшло своє відображення в давніх еротичних культах, що відігравали винятково важливу роль на зорі людської цивілізації і являли собою розгалужену систему релігійних обрядів, вірувань, пов'язаних із стосунками між представниками обох статей. Після гріхопадіння чоловіче та жіноче начало прийшли зовсім до іншого стану, наповненого свавіллям, взаємною ворожнечею, яка продовжується аж до нашого часу [Эвола Ю. Метафізика пола.- С. 12].

Священні книги релігій авраамістичної традиції у міфах про створення жінки й гріхопадіння фіксують накладання різних подій в історії людства: перехід від тваринного стану до людського, від споживання рослинної їжі збирачами до м'ясної, використання вогню для її приготування, від збиральництва - до виробництва. Гріхопадіння можна розглядати як символ жорстокої боротьби в період переходу від первісної рівності матріархату, до панування чоловічої статі в сім'ї та суспільстві, що призвело до відчуження між ними, втрати духовної гармонії двох начал, та настання нової стадії релігійних уявлень. До гріхопадіння чоловік і жінка були проповідниками волі Божої, знаходились у стані гармонії, щастя, взаємного притягання, не знали ворожнечі. Після гріхопадіння чоловіче й жіноче начало перейшло до протистояння, яке наявне й нині.

II

**ІСТОРІЯ ТА ІСТОРІОСОФІЯ
РЕЛІГІЇ В УКРАЇНІ**

*Т.Горбаченко** (м. Київ)

ХРИСТІЯНСТВО І СЛОВ'ЯНСЬКА ПИСЕМНА КУЛЬТУРА
Монастирські бібліотеки

Дослідження становлення писемної культури слов'янських народів неможливе без аналізу ролі бібліотек монастирів і соборів як центрів документальної пам'яті про християнське минуле. Адже бібліотека, як соціальний інститут, на довгому шляху свого розвитку завжди виконувала важливу роль у розвитку освіти, науки, культури, релігійної думки.

Діяльність монастирських бібліотек Русі-України слід розглядати у зв'язку із становленням східної християнської моделі монастирів на українських землях. Адже у суто релігійному аспекті вітчизняні монастирі постали як, насамперед, духовна корпорація однодумців, що рухалася силою християнських ідеалів і добровільного відречення від світу. З точки зору зорієнтованості чернецтва на суворі, багато в чому екстремальні норми життя, на подвижницьке утвердження православних ідеалів, східнохристиянські монастирі з їх насельниками в історії церкви постають як переконані адепти своєрідного бачення християнства. Не випадково опозиція християнству, зокрема, православ'ю, в усі часи зосереджувала свій вогонь саме на монастирях.

В Київській Русі ідея чернецтва з її присвятою особистості до аскетичного земного життя заради особистого небесного спасіння з'явилася разом із прийняттям християнства, але самі ченці, як і окремі християнські сповідники були відомі тут, ймовірно, раніше ніж з 988 р. Через Візантію, Грецію, Болгарію з прадавнього християнського Сходу організація монастирського життя прийшла на києво-руські землі.

Існує оповідання про заснування Спаського монастиря поблизу Вишгорода грецьким ченцем, що прийшов на Русь під час її хрещення.

* Горбаченко Т.Г. — кандидат педагогічних наук, професор Київського Національного університету культури і мистецтв.

Супрасальський літопис згадує про монастир, який існував при заснованій Володимиром Десятинній церкві у Києві. Дитмар говорить, що під час пожежі 1017 року у Києві згорів Софійський монастир [Монашество // Христианство: Энциклопед.словарь.-Т.2.-С.160]. Виникнувши на Сході, чернецтво набуло своїх практичних форм у вигляді анахоретства, кіновії, скитства. Адже відстороненість від світу, аскетизм, подвижництво чернецтва породжували у віруючих, у масі своїй неготових особисто до таких життєвих обмежень, почуття поваги, не лише до насельників монастирів, а й до самого християнства. Такий наочний, зрозумілий, переконливий спосіб поширення, утвердження нової віри серед недавніх язичників багато "в чому визначив прихильне ставлення властей до монастирів, чернецтва. Київ, Київська земля стали відправним пунктом поширення монастирів на Північ, унормування чернечого життя монастирськими уставами (статутами), впровадження монастирської богослужбової практики" [Климов В. Інститут монастирів на українських землях: особливості реалізації східнослов'янської моделі // Почаївський монастир в контексті історії та духовності українського народу.-Тернопіль, 1995.-С.23-30.].

На Київську Русь Студійський статут був запозичений у 60-х рр. XI ст. з однойменного монастиря. Уперше запровадив його у Києво-Печерському монастирі преподобний Феодосій. Звідси він поширився й до інших монастирів. Згідно зі Студійським статутом, ченці у час вільний від богослужіння, повинні читати книги.Статут призначав по два-три читання під час вранішньої служби й читання за трапезою.

Слід зазначити, що киево-руські монастирі не сприйняли і суворість, і крайній аскетизм, взагалі крайнощі східнохристиянського чернецтва. Останні так і не стали тут нормою монастирського способу життя: верх взяли й прижилися пом'якшені, помірковані правила чернецтва, що жорстко не пов'язували істинно чернече життя з надмірностями посту, затвору, стовпостояння, обітництвом мовчання. Важливою причиною прийнятності в українських землях Студійського статуту у дещо скорегованому, пом'якшеному варіанті було походження більшості вітчизняних монастирів – вони "були князівськими, ктиторськими, а відтак – створені аж ніяк не для надмірностей аскези, й із самого початку були зорієнтовані на безбідне життя, благодійництво, багаті пожертви тощо" [Климов В. Інститут монастирів на українських землях: особливості реалізації східнослов'янської моделі // Почаївський монастир в контексті історії та духовності українського народу.-Тернопіль, 1995.- С. 23-30.]. Це різнило монастирі Київської Русі від християнського Заходу, де монастир для фундатора нерідко ставив джерелом примноження його достатків. Натомість, монастирі Київської

Русі здебільшого самі потребували матеріальної підтримки своїх засновників.

Правилами для монастирів служили настанови Отців церкви: Василя Великого, Єфрема Сірина, Іоанна Лествичника, Феодора Студита та інших, однак монастирі виробляли свої устави, із специфікою кожного засновника, проте мета їх була однаковою. Вищим зразком духовного життя була Афонська гора. Там вже у 1052р. був руський Пантелеймонів монастир.

До Ярослава Мудрого зустрічаються відомості про чотири монастирі на околицях Києва і кілька у землі новгородській. Часи Ярослава Мудрого були епохою їх розповсюдження, оскільки, як свідчить літописець, тому що він любив монахів до "излиха" і за його часів "черноризцы почала множитися и монастыре многи начала быти" [Лаврентиевская летопись // Полн.собр.русских летописей.- Т. 1.- СПб., 1846.- С. 59]. За його часів з'являється і перший жіночий монастир.

В цілому ж з 80 монастирів, що згадуються до половини XIII ст., майже 30 із них були засновані за ініціативою князів, а кілька – приватними особами. Більшість монастирів була чоловічими. Уже в цей час монастирі існували у Києві, Новгороді, Володимирі-Волинському, Муромі, Ростові, Володимирі на Клязмі, Переяславі-Залеському, Перемишлі, Полоцьку, Смоленську, Рязані, Ярославлі, Нижньому Новгороді, Костромі, Чернігові, Галичі, Турові та інших. Головними центрами їх були – Київ, де нараховувалось 17 монастирів, і Новгород, що мав з окраїнами 22 обителі. З наступом татарського іга, Київські землі ледве утримували існуючі монастирі, але у князівстві Галицькому, за часів Данила Романовича, сина його Лева й особливо за Володимира Васильковича, засновується багато монастирів, на північному сході Русі в цей час (у першій половині XV ст.) відкрилося до 180 монастирів [Слуховский М.И. Русская библиотека XVI-XVII вв.- М., 1973.- 253 с.].

Першою точно датованою бібліотекою Київської Русі є книжкове зібрання Ярослава Мудрого, яке князь пізніше передав Софійському собору і воно стало соборною бібліотекою. У 1037р. була заснована у Києві митрополія на чолі з митрополитом із греків, а Софійський собор став резиденцією Київського митрополита. Цілком зрозуміло, що тільки після 1037 р. і, можливо, навіть під кінець життя князь передав своє книжкове зібрання до митрополичої церкви. До цього протягом багатьох років існувала самостійна і досить велика Ярославова бібліотека.

Точних даних про обсяг фонду Софійської бібліотеки немає. Ці дані досить суперечливі, наведемо деякі з них. Так, в "Історії русів" зазначено, що у бібліотеці знаходилися тисячі "книг рукописних і різних дорогоцінних манускриптів, писаних різними мовами, і багато між ними

такими, які і вченим тодішнім мужам не були відомі, а особливо всі записки й документи, до історії правління слов'янських племен і царств і до їх законів і устрою стосовних" [Кониский Г. История русов или Малой России.- М., 1846.- С. 225]. На думку дослідника історії православної церкви Є.Голубинського: "Ярослав опікувався придбанням із Болгарії існуючих там готових перекладів. Після отримання цих перекладів він і сам міг, як запевняє літопис, - примушувати перекладати ці книги, яких не було у перекладах, і які він вважав за потрібне... Всі зібрані книги, як шляхом списування, так і шляхом перекладів, Ярослав склав у побудованій ним св. Софії" [Голубинский Е. История русской церкви: В 8 т.: Т. 1, 1-я пол. т.- 2-е изд.- М., 1901.- С. 190]. Він же припускає, що у бібліотеці знаходилося до 500 рукописних книг.

Щодо тематичного складу наповнення першої руської бібліотеки, то точно невідомо які книги там зберігалися, але, безумовно, там мали знаходитися книги грецькою мовою як релігійного, так і мирського змісту, болгарські рукописи, оригінальні руські твори, дипломатичні та юридичні акти. Основними джерелами комплектування Ярославової бібліотеки було переписування книг і переклад творів із грецьких оригіналів.

Але слід сказати, що жодна з бібліотек князів на Русі не стає родовою, як у Візантії. Ярослав віддав за життя свою бібліотеку Софійському собору. Святослав Чернігівський (Микола Святоша) залишає свою бібліотеку, як посмертний внесок монастиреві і церкві. Жоден князь не залишає книг у спадок своїм нащадкам. Зберегти бібліотеку у ті часи було дуже складно. А.Глухов припускає, що Софійський собор нараховував ряд бібліотек: одні гинули, а "на їх місці виникали нові. У 1169 році, наприклад, Мстислав, син Андрія Боголюбського, взяв Київ і три дні грабував собор та вивіз книги. В 1203 році Софію грабували половці в союзі з руськими князями, і знову постраждав книжковий фонд... 6 грудня 1240 місто пограбували татари" [Глухов А. «В лето 1037 ...».- М., 1974.- С. 40]. В "Історії русів" стверджується, що Софійська бібліотека "збережена у печерах від усіх попередніх навал і руїн" [Кониский Г. История русов или Малой России.- М., 1846.- С. 226] злилася з бібліотекою Києво-Печерського монастиря.

Версії про місцезнаходження бібліотеки Ярослава Мудрого є такими: книги заховані в підземеллі Софійського собору, Печерського, Видубицького або Межигірського монастирів; бібліотека, розформована та передана іншим церквам; зібрання згоріло у вогні монголо-татарської навали. Побутує також думка, що Ярослав розподілив бібліотеку між синами та монастирями. Є, нарешті, переконання, що книги, які були сховані колись у підземеллі, перетворилися на порох. Безліч легенд не

може заперечити, а тільки підтверджує те, що з передачею до Софійського собору князівської бібліотеки виникає новий тип великого книгосховища, нерозривно пов'язаний з книгописанням.

З усією впевненістю можна говорити про бібліотеку Видубицького Михайлівського монастиря у Києві, де ігумен Мойсей, складаючи великокняжий літопис у 1199 р., залучив як джерела ряд місцевих літописів XII ст. Часто бібліотека й архів монастиря зберігалися разом. Так, архів Видубицького монастиря за своєю древністю був одним із кращих за складом своїх документів. Найдавніші з монастирських документів його відносяться до кінця першої половини XVI ст. і закінчуються початком XIX ст. Документи ці складаються з грамот, що були жалувані монастирю польськими королями, київськими митрополитами та іншими особами; судових справ, які вів монастир із-за майна; листів, наказів видубицьких ігуменів; постанов духовного собору. У бібліотеці монастиря було багато рукописних книг і друкованих книг XVI-XVIII ст., переважно богослужбового змісту [Троцкий П. Киево-Выдубецкий Михайловский монастырь и его владения до занятия его уніатами и во время его занятия уніатами: 1596-1637 // Вестник Зап. Росии.- 1865.- №4.- С. 36-69].

У Новгороді у середині XI ст., у Софійському соборі, побудованому в 1045-1051 рр., виникла ще одна велика давньоруська бібліотека, частина книг якої збереглася до наших днів: Остромирове Євангеліє, яке датоване 1056-1057 рр. (зберігається у Російській національній бібліотеці у Санкт-Петербурзі), Путятина Мінея XI ст., Стихираль, датована 1156-1163 рр., Мстиславове Євангеліє (зберігаються у Російському державному історичному музеї у Москві) та інші цінні пам'ятки писемної культури.

У Волинському краї у XIII ст. був створений Загорівський Різдво-Богородицький монастир, але перші писемні відомості про нього з'являються лише наприкінці XV ст. Бібліотека монастиря була докладно досліджена професором Волинської духовної семінарії А.Добротворським [Добротворский А. Загоровский монастырь, его библиотека и сохранившиеся в ней западнорусский литературный памятник XVII ст. // Вестник Юго-Зап. и Зап. Росии.- Год 2-й.- Т. 1.- 1863.- Июнь.- С. 11-17], який розглянув її діяльність як у межах православ'я, так і греко-католицизму. У 1769 р. був складений каталог бібліотеки, який зберігається донині в архіві Почаївської лаври у вигляді рукописної книги. За каталогом у бібліотеці нараховувалося 325 книг, значну частину з них являли латинські й польські книги, слов'янських книг було лише 31. Це пов'язано з тим, що монастир майже сто двадцять років був уніатським.

Безумовно, існувала бібліотека й у Почаївському монастирі (Почаївській Свято-Успенській Лаврі). У письмових джерелах Почаївський монастир вперше згадується у 1450 р. Але, за даними Н.Опалка [Опалко Н. Почаївський монастир: історія і легенди // Почаївський монастир в контексті історії та духовності українського народу.- Тернопіль, 1995.- С. 58-61], в архіві Почаївської Лаври знаходиться рукописна праця «Книга Исковъ и документов» за 1661 р., в якій стверджується, що поселення київських ченців відбулося ще у 1240 р. Отже є підставою вважати датою заснування 1240 р. Згідно з переказами, першими поселенцями Почаївського монастиря були учні святого Мефодія, які проповідували Христову віру. Монастир відіграв визначну роль в історії української культури і писемної зокрема. У всякому разі бібліотека у XV ст. вже існувала, оскільки переписування книг у ній було налагоджено і відомо, що перший настоятель монастиря Іов Залізо, який перебував на цій посаді майже півстоліття, високо підніс прапор морального й релігійного авторитету монастиря, в тому числі в галузі писемної культури. Окаатоличення і полонізація української знаті, заборона вихідцям із народу займати вищі посади в церквах і монастирях, обмеження українського православ'я, що поширилося на духовенство з'єднаної (уніатської) церкви, засилання до монастиря василіан польських магнатів поставило перед фактом існування саомбутності українського народу. Саме з 1721 р. господарями Почаївського монастиря стали василіани. І в уніатський період Почаївський монастир продовжував грати роль найбільшого релігійно-культурного центру на території Західної України. Якщо до 1721 р., за даними Т. Марусика [Марусик Т.В. Роль Почаївського монастиря у становленні національної свідомості лаврі // Роль бібліотек монастирів, соборів та ін. установ в розвитку культури України.- К., 1993.- С. 59-62], в бібліотеці зберігалось всього 167 книг, із яких лише 7 було написано українською мовою, то у середині XIX ст. бібліотека налічувала вже близько 6 тис. томів.

Перша письмова згадка про старовинне село Дермань (неподалік Острога) відноситься до 1497 р., а про заснований тут Дерманський монастир – за два роки по тому, коли князь К.Острозький подарував місцевій церкві рукописну книгу «Поучений» із своїм дарчим написом [26]. У 1575-1576 рр. управителем монастирськими мастностями, як ми вже зазначали вище, був першодрукар Іван Федоров. Ставши згодом самостійним, монастир переріс у великий осередок української культури на Волині. Тут був не лише осередок друкарства, а й бібліотека, в якій були як рукописні книги, так і друковані, а також архів.

Одним із найбільших монастирів у Белзькому воєводстві в першій половині XVII ст. був Городиський. Він знаходився на березі

р.Західний Буг у селі Городище (Львівська область). Учені роблять припущення, що він виник ще за часів Київської Русі, хоча письмових підтверджень цьому поки що не знайдено. Так, Я.Книш [Книш Я.Б. Бібліотека Городиського монастиря у першій половині XVII ст. // Роль бібліотек монастирів, соборів та інших установ у розвитку культури України.- К., 1993.- С. 50-52] висловлює припущення, що до бібліотеки Городиського монастиря після зруйнування монголо-татарами Белза і Володимира, могла потрапити частина книг із цих міст. Перший запис у Пом'янику, який знайшов О.Колеса у місцевій церкві, зроблений у 1484 р. Ця дата на сьогодні є найдавнішою письмовою згадкою про Городиський монастир [Колеса О. Південно-Волинське городище і городиські рукописні пам'ятки XII-XVI ст. -Прага, 1923.- 220 с.]. А вже у першій половині XVII ст. Городиський монастир мав найбільшу бібліотеку кириличних книг у Белзькому воєводстві. Значення монастиря та його бібліотеки значно зросло через те, що під час релігійної боротьби між прихильними і супротивниками унії монастир був однією з найміцніших твердинь православ'я. В цей час із навколишніх церков і монастирів, які тимчасово закривалися або насильно переводилися в унію, привозили книги до монастирської бібліотеки на зберігання. Наприклад, О.Колеса, у вище згаданій праці, подає відомості про три збірники релігійних текстів із Городиського монастиря. Перший з них був збірником проповідей, написаним у XVI-XVII ст. Під корінцем його обкладинки О.Колеса знайшов два фрагменти Євангелія, яке датував XII-XIII ст. Другий збірник був рукописом без початку й кінця або XV або XVI ст. Його зміст складали проповіді й науки отців та вчителів церкви. Третій збірник, що написаний півуставом, має дату 1614 р. Але його палеографічні особливості свідчать, що він міг бути написаний і в XVI ст. Безумовно, книги, що описані і дійшли до нашого часу, є лише частиною бібліотеки Городиського монастиря. Є всі підстави вважати, що цей монастир був одним з відомих центрів із переписування книг, які поширювалися на значній території України.

Названі нами вище монастирі, хоча й створювалися у різні часи, однак мали багато спільних рис в галузі формування й використання фондів своїх бібліотек. В даній статті ми свідомо не назвали бібліотеку Кисаво-Печерського монастиря – одну з найвизначніших монастирських бібліотек, оскільки її діяльність потребує окремого розгляду.

За тематикою склад фондів монастирських бібліотек включав переважно біблійні й богослужбові твори, твори отців церкви, зібрання канонічних правил, життя святих як грецької, так і руської церкви, а також мінеї, прологи, патерики, палей, збірки, хронографи, частково і світську літературу. Слід зазначити, що найбільша частина документів,

що була зосереджена у монастирських бібліотеках відносилась до моральних аспектів: самі монастирі взяли на себе утвердження моральних норм у суспільстві, що вироблялися під впливом візантійських взірців. Монастирі також нерозривно були пов'язані з процесом виховання молоді: існував звичай у сім'ях віддавати дітей на виховання й навчання до монастирів. Вивчення Псалтиря тут складало основу навчання: знання її напам'ять було вельми частим явищем у монастирях. Однак, завдяки широким за тематикою книжковим зібранням, учні, що перебували у монастирях, могли розширювати свої знання: читали твори Єфрема Сиріна, Діонісія Ареопігита, Ісаака Сиріна, Василя Великого, Іоанна Златоуста, патерики. Через це у монастирських бібліотеках ці книги зустрічають у більшій кількості примірників.

Однак слід зазначити, що досить суворий і дуже специфічний принцип підбору книг до церковних і монастирських бібліотек, що діяв протягом сотень років, мав і негативний вплив на формування писемної культури Русі-України, а саме відсікав і прирікав на знищення все те, що не входило до списків рекомендованої літератури. У кожній окремо взятої книги було не багато шансів, щоб оминати все підводне каміння, яке траплялося на її довгому історичному шляху.

Сприятливі для самотнього розвитку писемної культури умови почали поступово згортатися у зв'язку з переходом Київської митрополії під церковну юрисдикцію Московського патріархату після 1686 р. Під проводом уніфікації церкви і монастирів, ліквідації проявів "латинства" із церковно-монастирської практики вилучалося все, що нагадувало про особливий історичний шлях і національну своєрідність створення писемної культури України. Проведена через сто років по тому скатерининська секуляризація монастирських маєтностей, підірвала не лише матеріальну основу їх діяльності, а поставила у залежність від великоросійського центру всю діяльність, в тому числі й книжкову. Протягом віків монастирські бібліотеки були найбільшими книжковими зібраннями, які існували на території Русі-України. Адже сам факт накопичення книг у монастирських бібліотеках має неперехідне значення. Завдяки цьому у складі монастирських бібліотек дійшли до нашого часу неоціненні пам'ятки давньої руської і слов'янської писемної культури. Створена суспільством для задоволення фундаментальної соціальної потреби у пізнанні, бібліотека була й є універсальним засобом збереження великих документальних свідчень різних епох людського буття і забезпечує доступ суспільству до цих джерел.

УНІЙНІ РЕФЛЕКСІЇ ПОСТФЛОРЕНТІЙСЬКОГО 20-ЛІТТЯ В ЦЕРКОВНО-РЕЛІГІЙНОМУ ЖИТТІ ПОЛЬСЬКО-ЛИТОВСЬКО-РУСЬКОГО РЕГІОНУ

Незважаючи на вселенський статус Ферраро-Флорентійського собору, схвалена на ньому унія православної та католицької Церков викликала неоднозначні, а нерідко й вкрай негативні реакції. Особливо це зауваження стосується православного Сходу, де сама ідея міжцерковного об'єднання віки поспіль піддавалася нищівній критиці, а у випадках реальних спроб запровадження унії зустрічала рішучий спротив з боку окремих ревнителів візантійської ортодоксії та їхніх прибічників. Не стала винятком з цього правила й православна Русь, духовний провід якої та віруюча паства, а згодом і дослідники різних галузей гуманітарних знань, так і не дійшли спільної думки щодо канонічності Ферраро-Флорентійської унії, а відтак і правової основи її запровадження.

Зрештою, точаться з цього приводу богословські суперечки й дотепер. Через те нині залишається актуальною потреба безстороннього відтворення низки подій, з яких воліли б виділити обставини повернення руської церковної делегації на чолі з митрополитом Київським та всієї Руси Ісидором в землю свого пастирського служіння, а також наголосити на тих фактах пофлорентійського двадцятиліття, смислове забезпечення яких надає їм регіонального та загальнохристиянського значення. А безпосередній початок цим подіям поклала венеційська акція, коли ряди руської соборної місії залишили монах Симеон та боярин Фома. Зазвичай цей вчинок мотивують протестом втікачів проти унійних рішень, а також їхніми особистими непорозуміннями з митрополитом Ісидором, якого 17 серпня 1439 р. під час перебування у Венеції уже в сані апостольського легата провінції Литви, Лівонії та Лехії, було піднесено до гідності кардинала титулу св. Петра та Марцеліна [Korzeniowski J. *Analecta Romana, Cracoviae* 1894.- Р. 31-32]. Без сумніву, якийсь вплив на рішення Симеона й Фоми мала всемогутня традиція – унійний фоб, що з наближенням до отчих меж проявився також в учині Суздальського єпископа Авраамія, який також зрікся своїх співмандрівників у столиці Угорщини – Будині. Але означена практика самотнього повернення додому продовження не мала, а, отже, кількість бажаючих першими дістатися Москви і на догоду великому князю розповісти про унію, виявилась одиничною та без історичних аналогій. Проте назагал позитивізм у ставленні до уніатів та справи, яку вони представляли, схоже переважав. У кожному разі безрезневе звернення до православних

парафіян Польщі, Литви, Лівонії та Московського царства, яке митрополит Ісидор виголосив у Будині й розіслав у вигляді Окружного послання – радості про Флорентійську унію, мало значний резонанс. Під цим оглядом нам видається слушним реконструювати звернення митр. Ісидора за кількома церковнослов'янськими списками та навести його в цілому: «Милістю Божою Сидір, преосвященний архієпископ Київський та всієї Руси, легат від ребра апостольського сідалища Польського і Литовського і Німецького, всім і всякому христовірниим з додатком своєї віри (зичу) вічного спасіння в Господі. Радуйтеся і веселіться всі нині суцї в Господі Церква Східна і Церква Західна, що стільки часу були розділені та одна до одної ворожі, нині істинним поєднанням об'єдналися в свою первісну злуку і в мир, і в спокій, і в любов, і в давнє єдиноначальство без усілякого поділу. Всі ж христоімениті люди, як латиняни, так і греки, та всі, що підлягають соборній Константинопольській Церкві, якими є русини, серби, волохи та всі інші християнські племена, прийміть ту святу і святопресвяту єдність та одноначальність з великою духовною радістю і з честю. Передовсім молю вас усіх од імені Господа нашого Ісуса Христа, Який з нами створив милість, щоб ніякого роздору з латинянами у нас не було, тому що всі є рабами Господа Бога і Спаси нашого Ісуса Христа і в ім'я Його хрещені: один Бог, одна віра та одне хрещення, тому б у вас мусила бути одна згода, і спокій, і мир в Ісусі Христі. Ви ж, латинські племена, тим всім, що є грецької віри, істинно віруйте, без усілякого розмірковування, бо є всі хрещені і хрещення їхнє святе та визнане Римською Церквою. Римські церкви є істинні і так само, як ті церкви, хрещені; і щоб далі між вами не було жодних злих наміслів про ті справи, отже, (щоб) як латиняни, так і вищеназвані греки єдиної Церкви воліли, бо одним єдиною є. І коли ви, греки, перебуваєте в землі латинській, де є латинська Церква, сміливо приходьте на богослужіння, шануйте тіло Христове, смиренним серцем віддавайте Йому честь та покору, як і в своїх церквах робите; а каяття приносьте латинським священикам і тіло Христове від них приймайте. А латиняни повинні йти до їхньої (грецької – В.Ш.) церкви, слухати божественну службу й з теплою вірою кланятися тому ж тілу Христовому, бо правдиве Христове тіло і те, що свячене грецьким священиком на квасному хлібі, і те, що свячене латинським священиком на солодкому хлібі, тому належить обидва визнавати – прісне й кисле. Нехай латиняни приходять також до священиків грецьких і приймають від них Причастя, бо й те, і се одно є. Так бо вселенський собор після багатьох запитів та досліджень божественних писань вирішив на розголошеному урочистому засіданні, що відбулося в святій та в Божій церкві м. Флоренції від року Господнього втілення 1439-го, місяця

липня¹, в день шостий” [Цит за: Попов А. Историко-литературный обзор древнерусских полемических сочинений против латинян (XI-XV вв.).- М., 1875.- С. 159-160].

З виголошенням та поширенням цього пастирського послання делегація на чолі з митрополитом Ісидором відбула до Кракова, де була здобула зичливого вітання канцеляра Олесніцького, а потім мала можливість відправити богослужіння за східним обрядом та поділитися вітхою про християнське замирення. Квітневими днями 1440 р. теж радо вітали делегацію в Перемишлі, а в першій половині травня митрополит Київський прокламував унію у Львові [Бучинський Б. Студії з історії церковної унії. І Ісидорова унія // Записки наукового товариства ім. Т.Г.Шевченка.- Л., 1908.- Т. LXXXV.- Кн. V.- С. 9], незважаючи на те, що частина галицького духовенства, в т.ч. львівський архієпископ Ян Одровонж, підтримувала базилейців. Липнєве перебування митрополита Ісидора у м. Холм було також ознаменоване розпорядженням, згідно з яким латинський та православний єпископи урівнювались у своєму достоїнстві.

У серпні 1440 р. митр. Ісидор перетнув кордон Литовського князівства і за якийсь час дістався збуденого вбивством великого князя Жигмонта столичного міста Вільна. Однак поділитися радістю про унію святитель не зміг. Причиною того стала позиція Віленського латинського єпископа Матвія, який, незважаючи на правочинність Фераро-Флорентійського собору, що, зокрема визнав рівнорядність православного обряду, не допустив справлення служби Божої митрополитом Ісидором, а церковному союзу на тлі Литовського князівства надав відтінків ще більшої умовності.

Значно краще все складалось митрополиту Ісидору в корінних землях України, що тоді знаходилися під державним протекторатом Литовського князівства. Принаймні місцеві хроніки записали, що гостини митрополита Ісидора в тутешніх краях були до вподоби «всій купно христойменній людності» [Hildebrand H. Liv, - Est.und Curlandischen urkundenbuch.- В. IX.- Bearb.Von Berb A.Hollander, Riga, Moskau, 1900.- S. 94]. Зокрема, став на бік митр. Ісидора володимирський єпископ, а також княжі та боярські родини Четвертинських, Збаразьких, Острозьких, Вишневецьких, Загоровських, Семашків, більшість з яких виводили своє походження від великого київського князя Святополка Ізяславича (1050-1113). Був для цієї підтримки й пригожий політичний підклад –

¹ У більшості старослов'янських списків цього звернення митрополита Ісидора натомість місяця «іюль» помилково вживається «іюнь».

національно-церковна боротьба під проводом волинського князя Свидригайла, який діяльно підтримував унійні заходи.

Влаштували теплий прийом митрополиту Ісидору і в Києві, куди провідник унії прибув у грудні 1440 р. У будь-якому разі з цієї нагоди київський князь Олександр Володимирович (Олелько) видав грамоту, в якій розпорядився передати митрополитові всі маєтності святої Софії [Акты исторические, относящиеся к России...- СПб., 1841.- Т.1. - С. 259]. Підтвердили юрисдикцію митр. Ісидора ченці Печерського монастиря. Про гостинність, якої удостоївся предстоятель Руської Церкви у «матері міст руських», можна судити і з того, що митр. Ісидор перебував у Києві упродовж всієї зими 1440-1441 рр.

Прихильним до апостола унії виявився також Смоленськ. Цю обсервацію ґрунтуємо на вчинкові князя Юрія Лінгвіновича, який ще до прибуття митр. Ісидора наказав ув'язнити його колишнього співподорожника, учасника Ферраро-Флорентійського собору, а згодом заперечника унії монаха Симеона.

Правда, разом з підкресленням загальної прихильності до справи, що персоніфікувалась з ім'ям митрополита Ісидора, і тим породженими оцінками на кшталт: «Митр. Ісидор, Флорентійська унія приносили до Києва саме то, чого хотіла християнська душа українського народу» [Чубатий М. Історія християнства на Русі-Україні.- Рим-Нью-Йорк, 1976.- Т. II. Ч.І.- С. 223], не слід нехтувати випадками стриманості й обережності, а було й ворожого ставлення до того, що було прийнято на Ферраро-Флорентійському соборі і що презентував у власній особі митрополит Ісидор. Бо, скажімо, попри відверту толерантність київського князя Олександра Володимировича, він таки «пропустив у грамоті, виданій Ісидорові, титули папського легата та кардинала» [Голубинский Е.Е. История Русской Церкви.- М., 1900.- Т. II. Ч. 1.- С. 451]. І у Львові, - за словами хроніста другої половини XVII ст. Б. Зиморовича, - «Русини дивилися неприхильно на те, що Ісидор правив службу Божу у східному обряді при головному престолі латинської архикатедрі» [Zimorowicz B. Leopoldis triplex.- L, 1634.- P. 86]. За неприховано упередженим свідченням Симеона Суздальського, митрополит Ісидор «в Києві та Смоленську поминав в первих папу римського і не згадував православних патріархів, а князі не сміли протестувати проти того, бо мали над собою латинську зверхність» [Русская историческая библиотека, издаваемая Археографическою комиссиею.- СПб., 1880.- Т. VI.- С. 56].

Втім, не думали здавати позиції й противники Папи Євгена IV. Так наперекір тому, як непевно, але все-таки йшла Русь на світло Риму, вони у нас уже відомих особах Краківського єпископа Збігнева Олесницького та єпископа м. Вільни Матвія та Ризького архієпископа

Генінга – знайшли ревних симпатиків «антипапи» Фелікса V. І не дарма на римському процесі 1451 р., що може сприйматися за суд над базилейцями, Віленському єпископові Матвію інкримінувалося уневажнення постанов Ферраро-Флорентійського собору, а Ризькому архієпископові Генінгу дорікалося за те, що він, кажучи словами Папи Євгенія IV, «вчинив кривду нашому улюбленому синові Ісидорові, Руському Кардиналові і переслідував його з своєю відомою спритністю» [Hildebrand H. Liv - Est., und Curlandisochen...- S. 667]. На шляху митр. Ісидора до Москви ці загострення добра не віщували. Провесінь 1441р., час, коли митр. Ісидор зайшов у Москву, став того очевидним підтвердженням. Дізнавшись, що «въ грекахъ» знайшлися противники церковного об'єднання, великий князь та його ближче оточення зайняли щодо унії, а власне й до тих, хто їй симпатизував, однозначну ворожу позицію. Неприйняття ухвал Ферраро-Флорентійського собору, що в посланні до візантійського імператора великим московським князем Васиєм називався «суемысленнымъ» [Попов А. Историко-литературный обзор...- С. 162], ув'язнення митр. Ісидора, якого було обізвано «ереснымъ прелестникомъ та учителемъ волковъ» [Там само], соборне прокляття уніатів – то лише головні з пасій, що мали місце у часовому відтинку між в'їздом руського першоєрарха до Москви та втечею з неї 11 вересня 1441 р. Але й вони, поза всіякі й зазедве чи всі правдозгідні описи, увиразнили московське ставлення до унії, висвітлили суть інквізиційних методів у покаранні її прибічників. А що наведені заходи не були оказією, показали аналогічні події в Твері, де усунутий від духовної влади, посаджений у в'язницю і сприянням вірних звідтіля визволений митр. Ісидор змінив участь московського в'язня на тверського заточника. І сталося те вже не з попущення місцевого єпископа, за чиею згодою судили в Москві митр. Ісидора як єретика, а з власної волі тверського князя Бориса Олександровича, у володіннях якого сподівався знайти прихильність високоповажний ізгой.

Дещо краще складалося митр. Ісидору згодом, коли він на зворотній дорозі з Московії дістався Литовського князівства. Зокрема, ліпшого прийняття удостоївся невільний мандрівник в етнічних землях України. Діставшись її кресів з гнітючою сумою московсько-тверських вражень, він без ексцесів відвідав Галичину, а потім відбув у столицю Угорщини, король якої був також правителем Литви та Польщі. Тут, у Будині, митр. Ісидор мав бесіди з Володиславом III Варненьчиком. Наслідком цих переговорів став королівський привілей, що 9 червня 1443 р. був урочисто прочитаний перед угорським сеймом. За цим актом християни Східного обряду отримували право вільного сповідання «у всіх посіlostях» королівської держави, а отже в юридичному статусі

урівнювалися з католиками. В декреті, між іншим, підкреслювалось: «Усім церквам та їхнім єпископам або владикам прелатам, клірові та іншим церковним особам того ж обряду грецького і руського такі всі права та вольності, способи, звичаї та всі імунітети рішили ми навіки признати, оцим (декретом) визнаємо, які всі церкви наших королівств Польщі та Угорщини і їх Архиепископи, Єпископи, Прелати та інші церковні особи за звичаями Римської Церкви покористовуються та втішаються. Хочемо також і оцим вирішуємо, - сповіщалось далі в привілеї, - щоб відтепер ніхто з достойників ... зокрема одначе земель наших Руси і Поділля та інших їхніх аннексів, в юрисдикцію згаданих Єпископів, Владик Прелатів цього ж обряду грецького і руського не вмішувалися ані в суди священників та парохів, передовсім в справи подружні чи розлучень; також нехай не перепиняють їм яким-небудь способом без огляду на це який-небудь дотепер існував би противний звичай на згаданих землях» [Чубатий М. Історія...- Т. II. Ч. I.- С. 202]. З тим православно віруючі Речі Посполитої, Литви та Угорщини отримали правове затвердження унійних постанов Ферраро-Флорентійського собору. Цей акт виняткового юридичного значення тим більше значить, що був ухвалений Володиславом III – угорським королем, який міцно тримався римської орієнтації, однак задля «спасіння душ вірних та для збереження святої віри в стані солодкого миру» [Там само] зумів подолати конфесійний егоїзм.

Після цього апофеозу в Будині митр. Ісидор звернув свої кроки до Риму. Вкладався той намір у заздалегідь продуманий план митрополита Київського та всієї Руси чи виник спорадично під тиском поточних обставин, розмірковувати не беремось. Певні, однак, що якийсь вплив на прийняття цього рішення мало фактичне «відірвання церкви Московського князівства від Київської митрополії» [Ліковський Е., єп. Берестейська унія (1596).- Жовква, 1916.- С. 18], позиція великого князя Казимира Ягайловича та його литовських однодумців, що симпатизували «антипапі» Феліксу V, а також військові та політичні чинники, серед яких особливо виділялись наступальні дії польсько-угорських військ проти турків в доварнський період. Напевне знав митрополит Ісидор і про московських непримиренних, що поспішили заявити Візантії про своє розуміння унії. Принаймні, три листи, що збереглися, підказують таку ймовірність. Так, у першому з них, що датований 1441 р., сповіщалося про осуд митр. Ісидора як єретика, а от Константинопольського патріарха Митрофана II (1440-1443), теж, до речі, уніата, автори листа ще називали стовпом правовір'я. З більших рацій виходили укладачі другого допису. Вказуючи на «труднощі далекого та непрохідного подорожування» [Чубатий М. Історія...- Т. II. Ч. I.- С. 224], вони не лише

анафематствували митр. Ісидора, але й просили патріаршого благословіння на самовласне поставлення московського митрополита. Щодо третього листа, який було написано після обрання Московським митрополитом Рязанського єпископа Йони у 1448 р., то його до Царгороду надіслано не було, щоб, як думає історик, «у відповідь не стягнути на себе виразних клятв та відлучень від церкви» [Там само]. Але й з того виразно бачимо: чи не вперше після Ферраро-Флорентійського собору, яким в черговий раз було заступлено магічну повноту семи вселенських християнських форумів, православна Церква Московського князівства з вигляду скромно заявила про свою згодом настирливу претензію стати автокефальною.

Ще одна проблема, яка перешкоджала запровадженню унії і яку міг порушити митр. Ісидор під час зустрічі з Римським Папою липневими-серпневими днями 1443р., стосувалася забобонності та полемічної «захланності» йому відданої під пастирський послух православної людності. Принаймні, лист Збігнева Олесніцького до Папи Миколая V від 1451 р., в якому відправник визнавав, що «Ісидор стремів касувати різні забобони та спокусливі блуди» [Бучинський Б. Змагання до унії руської церкви з Римом в р. 1498-1506 // Записки Українського наукового товариства в Києві.- К., 1909.- Кн. IV.- С. 102], а також відзначав, що митрополит Київський та всієї Руси проповідував «унію відповідно до точок, на котрі обидві сторони пристали», сіючи при цьому «чесну католицьку віру» [Там само], дозволяє віднести це питання до злободенних. Однак на разі, опираючись лише на частинку того джерелознавчого багатства, яким би можна було скористатися при розритті цього предмету, виокремимо провідне – з прийняттям христинства успадковане й на часі актуалізоване переконання частини православних, особливо в межах Московії, про неможливість церковної спілки з латинянами. На таку чи подібну точку зору напроваджували вже відомі полемічні «заощадження», а також ті, що з'явилися в церковному обігові Руси зовсім недавно. Серед останніх: «Супліка патріарха Германа з латинянами», «Суперечка Панагіона з Азимитом», «Тактикон» Никона Чорногорця, полемічні твори проти латинян Солунського архієпископа Ніла, «Запереченя на «Епіграфа» Григорія Палами. До числа полемічних трактатів, які поширювалися в Русі-Україні з початку XV ст., відносимо також «Слово Григорія митрополита як тримають віру німці.» Написане між 1415-1419 рр. литовсько-руським митрополитом Григорієм Цамблаком, воно вмістило тривіальний перелік латинських хиб, увага до яких неймовірно зросла в 40-х роках XV ст.

Напрочуд швидко став «обростати» антиунійним дисонансом і через те виглядати “богомерзотним штукарством” собор Ферраро-

Флорентійський. Це вкрай негативне ставлення до унії з боку певних північно-руських кіл можна хіба що вподібнити позиції, яку займав піонер та незмінний гегемон полемічної боротьби – візантійський ортодоксально-екстремістський клір. А він, завжди готовий випустити полемічне жало, тільки й чекав слушного моменту. Як на те, події поточного часу надіям царгородських ретроградів сприяли аж надто: 1 серпня 1443 р. перестало битися серце прибічника церковного об'єднання патр. Митрофана II; у наступному 1444 р. на полі борні під Варною разом з тисячами хрестоносців навіки схилили свої головилюбомудрий кардинал Чезаріні та світлої вдачі польський король-лицар Володислав III. За таких втрат прихильникам церковного об'єднання на православному Сході було вельми сутужно і жилося більше з мрій про сприятливіше прийдешнє. Своєрідною спробою його наближення вважаємо благословіння Папи прибулому до Сієни митр. Ісидору повернутися «до Царгороду й на Русь» [Eubel C. Hierarchia catholica medii aevi... Vol. II (1431-1503).- 1914.- №55]. Відомо, що веління святішого отця кардинал та легат Апостольської Столиці виконав з притаменною йому обов'язковістю: він в оперативному порядку відбув у Константинополі, де й справляв архієрейський послух до 1448 р. Що стримувало литовсько-руського першосвятителя протягом такого тривалого часу від подорожі на Русь сказати важко. Однак, очевидно, що і в ці роки митрополит Ісидор не цурався обов'язків пастиря Руси. У кожному разі можна сміливо припускати, що поставлення Перемишльського східно-католицького єпископа, висвячення Контантинопольським патріархом Григорієм Маммою (1443-1451) Володимирського єпископа Данила та хіротонізація Львівського митрополита Йоакима, як і царгородське прийняття послів, відряджених київським князем Олександром та його дружиною Настею, відбувалися не без особистої участі або сприяння митр. Ісидора. Хоча, зрозуміло, ідеалізувати обставини святительської праці Київського митрополита не слід. Інакше вступимо в суперечність зі змістом уже згаданого листа Гнезненського єпископа Збігнева Олесніцького до Папи Миколая V, в якому разом з описом арешту митр. Ісидора, що на впевнення відправника стався «через змову князів, котрим було прикро, що його наука нищить їхні блуди та прості забобони» [Бучинський Б. Змагання до унії...- Кн. IV.- С. 103], між іншим, зазначалось: «А коли ті князі цілих десять літ домагались, щоб він втратив свій престол, та загрожували, що вийдуть з власті того престолу і піддадуться просто Царгородському патріархові, він втратив свій престол і на се годився Царгородський патріарх, що зараз назначив іншого на цю митрополію» [Там само].

Природна річ, вболівав руський першоєрарх в екзилі не лише про номінації. Він знав про церковні незгоди між Москвою і Києвом, відав про те, що московську владу непокоїла лояльність Київграда до його власної персони та справи, якій віддав стільки зусиль. Щонайменше з інформацій, якими володів Царгородський патріарх Григорій Мамма, міг довідатися митр. Ісидор про листування Московського митрополита Йони з київським князем Олександром Володимировичем (1440-1455), в якому, з-поміж іншого, подибуємо й такі зізнання: «І сам, сину, знаєш, що з причини великих церковних негараздів і до цього часу в святій руській митрополії не було митрополита: не було до кого посилати, - жалівся митр. Йона, - (цар не такий, а ні патріарх не такий), (що), розмисливши, до латинян наблизилися, а не так, як то нашому православному християнству спочатку заповідано» [Русская историческая библиотека...- Т. VI.- С. 559].

Цікаво, що у відповіді на лист київського князя Олелька високодостойний Царгородський патріарх велів шанувати митр. Ісидора як правовірного, а Флорентійську унію – вважати актом справедливим. В українському перекладі оригінального тексту ця святителява настанова передається такими обнадійливими словами: «А коли прийде до вас преосвященний митрополит Київський і всієї Руси та всечесний кардинал кир Ісидор, у Святім Дусі улюблений брат і співслужитель нашого смирення, то він навчить вас і вкаже вам все словом і ділом» [Попов А. Историко-литературный обзор...- С. 330]. Але, як знаємо, митрополиту Ісидору відбути на Русь ні тоді, ні пізніше так і не довелося. Ближчий перебіг подій, а саме смерть Папи Євгена IV у 1447 р., позиція його наступника – Папи Миколая V (1447-1455), який «похвальні обряди східної Церкви» [Чубатий М. Історія...- Т. II. Ч. I.- С. 211] боронив приводити до змішування із західними, а останні вважав єдино правильними, та ще упокоєння Іоана VIII Палеолога (1448 р.) і поразка хрестоносних військ у битві на Косовому полі доцільність візиту митр. Ісидора у Русь практично знімали. Адже без царгородського унійного патенту, поза іншими й також вагомими чинниками, їхати до Литовського князівства, й поготів – до Москви і там запроваджувати унію було не тільки ризиковано, але й небезпечно.

Щоб в тому пересвідчитися, вкажемо на антиунійні вакханалії, що їх пережила Візантія, де в пастку огульно цькованих уніоністів потрапили навіть сановні особи. Зрештою тамтешні нескорені змусили покинути Царгород митр. Ісидора, а з проголошенням унії у царгородському соборі «Голія Софія» 12 листопада 1452 р. – і Константинопольського патріарха. Ця спокуса реваншизму ставилася противниками унії в ні що навіть перед очевидною смертельною

загрозою державній незалежності Візантії з боку турків. Апофеозом нігілізму, з яким сприймалися аргументи про відсутність релігійних причин християнського розколу та конечну необхідність церковного об'єднання, стала заява Лукаса Нотараса: «Краще є в місті бачити владу турецького турбану, ніж латинської тіари» [Vasiliev A.A. History of the Byzantine empire (324-1453). Second English edition, revised. Madison: University of Wesconsin Press, 1952.- 647 p.]. 29 травня 1453 р. відчайдушна зухвалість репліки цього високосановного поважника набула сили історичної реалії: Візантія як держава православних греків перестала існувати. З цією катастрофою митр. Ісидору, який тієї пори вже встиг повернутися до Царгорода, судилося пережити ще одну драму – стати очевидцем падіння Візантії, яку він вкотре і з поспіхом залишив, щоб кликати небайдужі серця на її порятунок. Як при цьому утриматися від наведення самотньо-надричних, а разом з тим і віщих слів послідовного речника Флорентійської унії митр. Вісаріона: «Той, хто замикає очі на світло, - доводив він своїм нечулим опонентам, - губить себе і грецький народ, а також наводить небезпеку на всі християнські народи й країни... Я зможу виправдатися перед нащадками, - з відчаєм прорікав митр. Вісаріон, уже не в змозі запобігти сліпій упередженості заперечників церковного об'єднання, - що не брав участі в погубнім розколі, який несе незчисленні нещастя грецькому народові» [Migne J.P. Patrologiae cursus completus, series Graeca.- Vol. CLXI.- Parisius, 1866.- P. 243].

Втім ця повчально-застережлива історія візантійського зразка лише слугує ілюстрацією того, що гіпотетично могло б статися за умови повернення в межі Русі литовської та Московського князівства митр. Ісидора. Однак, повторюємо, руський першоєрарх до своєї пастви не повернувся. Цим фактом значною мірою було визначено своєрідність тих процесів, поштовх яким дала нарізно пігментована Флорентійська унія. Суть означеного полягає в тому, що русько-литовський провід, теж не без певних асимпатій, все-таки поволі долав вікові упередження, тоді як «влада імущі» Москви та їм духовно підпорядковані на догоду всемогутній традиції занесли Дамоклів меч над унійним ідеалом. Ця принципова відмінність наклала незгладний відбиток на розвиток двох сусідніх держав, лінії життя яких нерідко перетиналися, а то й перепліталися на церковно-релігійних позначках. У часі, що презентуємо, це взаємопов'язане функціонування конфесійно різновекторних систем охоплювало генеральні політико-ідеологічні напрямки, одним із індикаторів яких стала проба на унію. Зрине тому свідчення – Віленська угода між Московією та Річчю Посполитою про взаємну допомогу. Підписана у 1449 р., тобто невдовзі по тому, як святительське місце

Московського митрополита посів Рязанський єпископ Йона, ця двостороння угода зафіксувала московське розуміння непростого дилеми визнання-невизнання митр. Ісидора духовним зверхником Руси.

Цей крен у політиці Речі Посполитої було закріплено привілеєм польського короля Казимира від 31 січня 1451 р., в якому спільно вироблене рішення пояснювалось так: «... гадавшє і добрѣ смотрившє сѣ нашимъ братомъ великимъ княземъ Васильемъ Васильевичемъ и сѣ нашими князьми и паны, сѣ нашою Радою, полюбили есмо себѣ отцемъ митрополитомъ Іону... и дали само ему столецъ митрополичъ Кіевскій и всея Руси» [Сборник императорского русского исторического общества.- СПб., 1882.- Т. XXXV.- С. 564-565]. Відтак чи то з політико-державних рацій, чи з прозорливих надій на щасливе майбутнє церковні інтереси Москви, Вільна та Кракова було поставлено в одну площину. Цілком зрозуміло, що саботаж митр. Ісидора світськими володарями Речі Посполитої та Московського князівства порушував канонічне право і мусив викликати невдоволення царгородського патріархату та Римської Курії. Однак прямої реакції двох духовних столиць християнства на польсько-литовсько-руське рішення не надійшло. І то не випадково. Візантія, де в мерехтливому світлі унії переважав червоний колір, невпинно йшла до свого державного скону і, стиснена турками, здоровим глуздом могла звертати погляди тільки на Захід, а «Рим сам при кінці 40 літ став холодний до справи унії і між багатьма авторитетами римської церкви виринали думки чи би не перетягти уніатів просто на латинство» [Бучинський Б. Студії історії...- Т. LXXXVIII.- Кн. II.- С. 11]. І з цієї трансформації поглядів Римської Курії не варто дивуватися, адже вона була зумовлена не лише зірванням об'єднавчого процесу в межах Речі Посполитої, але й спричинювалася невдалим щеПЛенням унії в Болгарії, Сербії, Боснії, Молдовії, тобто майже на всьому православному Сході.

Вищим виявом антиунійних заходів став небезперечної достовірності Царгородський собор 1450 р., на якому трьома східними патріархами було проклято Флорентійську унію. Втім, якщо з твердженнями православних дослідників не все гаразд, все одно події на регіональному рівні робили орієнтаційні зміни з боку Апостольської Столиці явищем закономірним. Згадати б рядки з допису Збігнєва Олесніцького від 1451 р. «Нехай не думає Ваша Святість, - звертався він до Папи Миколая V, - що через Флорентійську унію Русини або Греки змінили свої заботони та блуди або їх покинули. Вони вперто тримаються їх і все твердять, що не вони, а латиняни помиляються» [Codex epistolaris saeculi XV // Monumenta medii aevi historica res gestas Poloniae illustrantia t. 12.- Krakow, 1891.- S. 125]. Розвиваючи це положення, Збігнєв Олесніцький радив своєму адресату відірвати православних Литви від

греків і в той спосіб накинути латинський обряд. Ці міркування краківського церковного діяча по-своєму перегукуються з викладками польського короля в його листі до уславленого бернардинського місіонера Івана Капістрана, запрошуючи якого завітати в Річ Посполиту, Казимир Ягайлович пояснював: «Ми маємо великі руські країни, що хоч вони ісповідують віру Христову, але віддавна перейшли на бік Греків і держаться, і пильнують їх обряду. За такий довгий час, що минув по тім, як вони відділилися від латинської церкви, не можна було їх відірвати або відвести від темноти їх церемоній, хоч на багатьох соборах були підняті численні труди. Всі вони однодушно тебе взивають, щоб ти не вагався їх відвідати, щоб ти їх позбирав на лоно єдності церкви Божої. Є багато таких, що спонукані самою тільки славою твого імені, обіцяють виріктися давнього розділу та обряду і піти на дорогу, яку їм покажеш. Коли тебе так заняло невертане Чехів, що солодко тобі для їх спасення дізнавати усяких супротивних тобі подій та небезпечностей, тим більше повинна зрушити тебе щира прихильність Русинів. Хоч оба народи обняті хмарою блудів, то з багатьох причин невертане Русинів піде тобі легше: народ сей охочий до доброго, простий, невчений, без усякої світової науки, так що слабо боронить своїх блудів і не що інше, як тільки призвичаєне та вроджена любов до обряду, в яким виховалися, наказує їм признати авторитет Св. Отця та єдність віри. Одначе ти розв'яжеш всі ті вузли сонцем твоїх діл та заслуг, розженеш і знищиш за давню темноту» [Бучинський Б. Змагання до унії... - Кн. IV.- С. 109]. Але перебування І. Капістрана у Польській Короні з 28 серпня 1453 р. по 15 травня 1454 р. тих надій не виправдало.

Отже, якщо не переінакшувати, то без особливого ризику для правди можна погодитися з польським істориком Анатолієм Левіцьким: «Польща, - твердив він, - хотіла церковної унії, одначе не такої, яка була укладена у Флоренції, з рівністю обох обрядів. Польща хотіла унії з латинським обрядом» [Lewicki A. Unia Florenska w Polsce // Rozprawy Akademji Umiejetnosci. Wydzial historyczno - filozoficzny.- Krakow, 1899.- Т. 38, ser. 2, 13.- С. 259].

Не краще може бути рекомендований і обрядовий шовінізм православних, який дедалі розквітав і дав «щедрі» плоди в землі Московській. Не вільна від цієї вади й національна субстанція, де також не було сприйнято латинізаційного проекту єднання, який був розроблений на католицький манір і здавався спробою полонізації. З ознаками такого усвідомлення Русь литовська, все частіше позираючи в минуле, воліла самовизначитись, тобто знайти своє історичне «обличчя». У цьому схвальному намаганні вийти на власну дорогу, простувати в майбуття з поступом часу була своя специфіка : затягуючись все тугішим

вузлом церковних проблем, православні русини потрапили в коловерть поліфонічних виявів життя загальнохристиянського. Його новою прикметою була ситуація у Візантії, якій тепер назагал, а її патріархові зокрема, замовляли церковно-політичний «репертуар» турецькі володарі. А вони, за психологією калонізаторів, були всіляко зацікавлені в провалі рятівного для Візантії та всього християнського світу церковного об'єднання. Не дивно, що за святительства патр. Генадія II Схоларія (1454-1456, 1463, 1464-1465) цієї мети вже було досягнуто. Але відверто зраджена одними, унія мала ще своїх апостолів – флорентійського призову митрополитів Ісидора та Віссаріона.

Доволі активно опікувалися заходами на користь унії й Римські Папи Каликст III (1456-1458) та його наступник Пій II (1458-1464). Так, у квітні 1457 р. перший з поіменованих рекомендував львівському католицькому єпископові здійснювати щомісячний обхід вулиць міста з Найсвятішими Тайнами і виказувати всіляку побожність до ще не з'єдинених [Documenta Pontificum historiam Ucrainae illustrantia. Analecta OSBM.- Ed. A.Velykyj.- Romae, 1953.- V. 1.- 136 p.]. 3-го вересня 1457 р. він же звернувся до грецького духовенства з листом, в якому, з-поміж іншого, пояснював питання *filioque* так, як його було трактовано на Ферраро-Флорентійському соборі. До того ж 16 січня 1458 р. папською буллою єпископом Галича було призначено царгородського інок Макарія [Там само.- Р. 138-139]. Цим же днем датовано лист до польського короля з проханням прийняти і підтримати «електа галицького» [Там само.- Р. 140], щоб той міг з Божою допомогою успішно виконувати свою пастирську повинність. Зрештою 1458 р. датується висвячення на митрополита Руси «ревного для справи релігії, освіченого, чистого життя, чесних звичаїв, з розумом у справах духовних та оборотного в людських, обдареного дарами інших багатьох чеснот» [Чубатий М. Історія християнства...- Т. II.- Ч. I.- С. 243] учня та співмитарника владики Ісидора, ігумена царгородського монастиря Григорія. З цією хіротонізацією Григорій II (1458-1473) отримав титул митрополита Київського, Литовського і «*tota Russia inferiore*» [Гудзяк Б. Грецький Схід, Київська митрополія і Флорентійська унія // Записки наукового товариства ім. Шевченка.- Л., 1994.- Т. CCXXVIII.- С. 50], тобто його церковна влада обмежувалася православними угіддями, що знаходилися в межах Польського Королівства та Великого Литовського князівства, хоча в цій же буллі Пія II Григорій іменувався також архієпископом Київським та всієї Руси. І що конче важливо, це поставлення було наслідком взаємоузгоджених дій римських та царгородських церковних сфер, ними ретельно продуманого та сумлінно реалізованого плану його втілення.

Так уже в день призначення Григорія II митрополитом Папа Пій II оповістив про прийняте рішення і дав відповідні настанови польському королю, великому литовському князю, єпархіальним органам Київської митрополії, а ще довів цю новину до відома духовенства та мирян м. Києва. Прикметно, що в листі до Казимира Ягайловича римський архієрей брав під захист царгородських претендентів на Київську митрополію, а діючого Московського митрополита Йону називав поріднею «беззаконня і зла» [Там само] та зауважував право його вигнання. А це означало, що з окресленням географічних меж відновлюваної Київської митрополії, володар Польщі отримував право касації і як належало скористався ним, відмовивши Московському митрополитові Йоні в раніше визнаних за ним правах на православні єпархії Речі Посполитої.

Таким чином, Київська Русь, відрекомендована Папою «долішньою частиною», і Московське князівство – «руська горішня частина» [Чубатий М. Історія християнства...- Т. II. Ч.I.- С. 243] канонічно відокремилися, а з тим ліквідувався уже штучний утвір, за яким званий «Митрополитом Київським та Всієї Руси» першоблуститель руської Церкви перебував у Володимирі на Клязьмі та Москві. Неважко здогадатися, що прийняття митр. Григорія сімома з дев'яти православних єпископів Речі Посполитої (крім Чернігівського та Брянського єпископів, які перейшли під церковну зверхність Москви), як і наступне понехтування звернень митр. Йони литовськими душпастирями, не могло витворити доброго настрою в Москві. Ще б пак! Спільною згодою Риму та Царгороду, а потім і польсько-литовського проводу свідомо негувались плідні наслідки церковно-адміністративної діяльності митр. Йони, що були позначені висвяченням єпископів Смоленська (1454) і Полоцька (1458), а в роках 1451-1459 – місцеблюстителів Чернігова, Турова, Володимира, Луцька. Водночас були зведені намарне дипломатичні зусилля посольств митр. Йони до короля Казимира в 1451 та 1454-1458 роках, які опікувалися питаннями церковної централізації, юридичного підпорядкування, гарантій держави на церковне майно тощо. Доценту наповнила чашу московського обурення пропозиція польського короля, який надіслав лист до великого князя з проханням визнати легітимним поставлення митр. Григорія. На це звернення Казимира Ягайловича Москва відповіла спорядженням власного посольства, аби, звичайно ж, відмовити короля Польщі від прийняття митр. Григорія [Бучинський Б. Студії з історії церковної унії. II Митрополит Григорій // Записки наукового товариства ім. Шевченка.- 1909.- Т. LXXXVIII.- Кн. II.- С. 9]. Разом з тим, задля обміркування невідкладних проблем, що виникли зі зміною на церковному полі Польсько-Литовської держави, у

1459 р. було скликано Московський собор. Його учасниками були лише церковні презентанти Московського князівства, які також одностайно проголосили «не відступати від святої московської церкви та від митрополита Йони» [Карташев А.В. Очерки по истории Русской Церкви.- Париж, 1959.- Т. 1.- С. 365], а «до відступника від православної віри Ісидорового учня Григорія... не приступати» [Там само]. В образній формі декларація цієї стратегії засвідчувала, що Московська церква знялась з візантійської кітьми і, виходячи в море «самостійного» плавання, виявила готовність підняти прапор автокефальності. Вихідним мотивом церковної поведінки Москви знову стала її антипапська і особливо протиунійна позиція. Беручи початок в реакції Москви на ухвали останнього вселенського собору, з яким приходив до столиці князівства митрополит Ісидор, ця принципова лінія московських ідеологів зверне увагу відомого російського історика С.М. Соловйова, який, зокрема, писав: «Флорентійський собор та поведінка Ісидора... змусили північно-східну Русь остаточно і гостро висловитися щодо об'єднання з Римом; зрозуміло, що рішучість московського уряду триматися батьківського передання, давнього благочестя і не допустити жодної новизни у церкві належить до числа явищ, які визначили майбутню долю східної Європи» [Соловьев С.М. История России с древнейших времен.- М., 1854.- Т. IV.- С. 301].

Водночас Московська Церква зайшла в опозицію не лише до Риму, а й до Константинополя. Ідейною основою цієї амбіції стала візантійська «теорія богообраності народів та наступності царств» [Малинин В. Старец Филофей, инок Елеазарова монастыря // Труды Киевской духовной академии.- К., 1901.- Т. II.- №8, август.- С. 537], згідно з якою влада «самодержця Ромейв» поширювалася і на справи духа, тобто релігії та Церкви. Виснувана в боріннях «старого» й «нового» Риму, вона тепер підказувала необхідність свого застосування в Московії, де знедавна успіхи політико-державні стали інтенсивно переводитись в ідеологічно-духовний капітал. Своє оновлене обґрунтування ця вже спрактована теорія знайшла в низці творів про Ферраро-Флорентійський собор 1438-1439 рр. Майже всі вони були створені в кінці 40-х – на початку 50-х років XV ст. і в переважній більшості називають своїм автором або приписуються учасникові цього вселенського собору ієромонаху Симеону. З досить значної кількості списків та редакцій повістей, переказів, сказань, а також відомостей про згаданий собор вкажемо лише на головні. Це «Сказання невідомого суздальця про Флорентійський собор», «Подорожня нотатка про Рим», «Сказання Симеона Суздальця про Ісидорів собор та його ходіння», «Повість Симеона Суздальського про восьмий собор». Окремої згадки

потребує «Слово вибране з святих писань проти латинян та сказання про підготовку восьмого латинського собору» – великий за обсягом твір, що вийшов значно пізніше, у 1461-1462 рр., і в композиційному плані складався з трьох досить самостійних частин:

- а) повісті про Флорентійський собор;
- б) розповіді про відпадиння латинян від правої віри з переліком відступів;
- в) похвали великому князю Василю Васильовичу.

Справа в тому, що належність «Слова вибраного» ієромонаху Симеону категорично заперечувалась Є. Голубинським. Однак наявність у його тексті прямих вказівок на учасника собору та ім'я автора (як-от: «Мнѣ же Симеону о томъ почюдившуся, понеже видѣль, како скоро папа изыде»; «И ему же ко мнѣ толма едва рекшу: «О Симеоне, духовниче русіосъ»; «Намъ же то видѣше плачющимся»)) дозволяє взяти аргументи авторитетного історика Церкви під великий сумнів [Павлов А. Критические опыты по истории древнейшей греко-русской полемики против латинян.- СПб., 1878.- С.201-205]. Певна річ всі ці твори вимагають ретельного вивчення та критичної оцінки, але наразі зауважимо спільне – їхню щедрість на вигадки та всілякі гіперболізації, які в своїй головній частині або погано в'яжуться з документальними свідченнями хроністів собору, або взагалі їм не відповідають. Так, описуючи соборні дискусії, ієромонах Симеон констатує, що біскуп Іоан Болонський, який було спробував заперечити Ефеському митрополитові Марку, враз помер, а імператор, який також гнівався на православного ортодокса за його непоступливість, тієї ж миті впав «у вельми велику недугу» [Черепнин Л.В. К вопросу о русских источниках по истории Флорентийской унии // Средние века.- М., 1964.- Вып. 25.- С. 176-187]. На довершення того флорентійський архімандрит Амвросій, якого Папа викликав для участі в миротворчих переговорах, на здивування всіх присутніх також помер [Павлов А. Критические опыты...- С.205]. Не інакше як підкуп кваліфікувалося матеріальне утримання членів візантійської делегації коштом Римського Папи. Виходячи з такого розуміння, автор «Слова вибраного» не без цинізму та казуїстичних викрутасів культивував думку про вищість московського православ'я в порівнянні із знадженням унією та ще й підірваним турецькою експансією візантійським православ'ям. «Думка про неможливість союзу з латинянами, - підсумовує наші спостереження проф. Ф. Делекторський, - проходить через усі сказання, в яких описується історія Флорентійської унії і забарвлює цю історію в суб'єктивний, виключно російський колір» [Делекторский Ф. Флорентийская уния (по древнерусским сказаниям) и вопрос о соединении церквей в древней Руси // Странник.- СПб., 1893.-

№10.- С.259]. Без сумніву, сприяв церковній роботі по ревізії московських поглядів і великий князь Іоанн Васильович, для якого повеління турків у 1470 р. зняти з церков хрести та дзвони асоціювалося з кінцем православ'я.

Таким чином, намагаючись окреслити духовні орієнтири, які визначили церковно-релігійне життя Москви, Вільна та Кракова постфлорентійського двадцятиліття, можемо підсумувати:

- надії на церковне зближення, об'єднання та мирну співпрацю в Христі улюблених братів та сестер Речі Посполитої були змарновані: іони Флорентійської унії не зміг подостатком абсорбувати ні православний, ні католицький організм литовсько-русько-польської держави;

- негачія ферраро-флорентійських рішень на православному Сході, в т.ч. і невдалі спроби запровадження унії в польсько-литовсько-московському регіональному басейні, призвела до ускладнення православно-католицьких взаємин, що в свою чергу стало причиною наступних військових конфліктів на міждержавному рівні;

- римо-царгородське призначення митрополитом Київським і всієї Руси Григорія та його категоричне неприйняття в Московському князівстві завершило двоподіл Московської та Київської митрополій, початок якому поклало осудження провідника унії - митр. Ісидора та самовласне поставлення Московського митрополита Йони;

- унійний синдром по-різному проявився на церковних кресах Речі Посполитої й Московського князівства, що, окрім іншого, засвідчено наявністю значної кількості полемічних екзальтацій з боку московських ідеологів та їх цілковитою відсутністю в Польському королівстві та Литовському князівстві.



НА ДОПОМОГУ ВИКЛАДАЧЕВІ РЕЛІГІЄЗНАВСТВА

*Н.Белікова, О.Беліков, О.Туренко** (м. Донецьк)

СТАН РЕЛІГІЙНОСТІ НАСЕЛЕННЯ І ПЕРСПЕКТИВИ РОЗВИТКУ МІЖКОНФЕСІЙНИХ ТА ЕТНОКУЛЬТУРНИХ ВІДНОСИН В УКРАЇНІ

(за даними соціологічного дослідження
Донецького державного інституту штучного інтелекту)

Україна посідає особливе геополітичне місце в Європі – між Сходом та Заходом, Півднем та Північчю. Специфіка цього положення обумовлена багатостолітніми контактами між народами, які мешкали або проходили через її територію, взаємовпливом різних культур, традицій та світоглядів. Наслідком цього є досить строката етнонаціональна та релігійна палітра населення України. В сучасних умовах розбудови незалежної держави і громадянського суспільства – це може бути як позитивним, так й негативним фактором. Як свідчать останні події та практика, проблема релігійного та етнічного ренесансу набула особливого політичного та духовного сенсу. Різні напрями християнства, інші релігії, існуючи протягом століть на українському етнічному ґрунті, охопили своїм впливом широкий спектр суспільного та національного буття. До того ж, етнонаціональні та релігійні процеси по-різному відбувалися у західних та східних регіонах України, у селі та місті. Тому цікаво науково проаналізувати, які проблеми міжетнічних та

* Белікова Н.М. – аспірант Донецького Національного університету, Беліков О.В. – старший викладач кафедри філософії та релігієзнавства ДонДІШІ, Туренко О.С. – старший викладач кафедри філософії та релігієзнавства ДонДІШІІ.

міжконфесійних стосунків існують та загрожують Україні саме сьогодні, коли нещодавна «безрелігійність» та «інтернаціональна єдність» народів колишнього СРСР раз у раз обертається вибухами національної та міжконфесійної ворожнечі, та зробити спробу запропонувати деякі засоби щодо політики цивілізованого розв'язання цих проблем.

З 7 по 12 травня 2000 року Донецький державний інститут штучного інтелекту здійснив соціологічне дослідження (анкетування) за темою «Ваша думка щодо релігійних та етнокультурних процесів в Україні» з метою визначити громадську думку про місце і роль релігії й національних цінностей у сучасному житті українського суспільства. Дослідження проводилося у Донецькій, Дніпропетровській, Черкаській, Київській та Полтавській областях. Це було обумовлене кількома причинами. Перш за все, тим, що дані, які були отримані у цих областях, можуть репрезентувати процеси, які проходять майже по всій Україні: практично кожна з існуючих у сучасній Україні професійних, освітньо-культурних, демографічних, етнічних, конфесійних та інших соціальних груп репрезентована серед чисельного населення цього ареалу; тут мешкають, крім етнічних українців, великі громади росіян, греків, татар тощо; цей регіон є індустріальним серцем України. Він зараз відчуває кризу, занепад багатьох підприємств, шахт, заводів тощо, безробіття та багато інших соціальних проблем. До того ж, у цих, більш заатеїзованих у радянській час областях України, на кінець 90-х років, за даними Державного Комітету у справах релігій, темпи приросту релігійних організацій були найвищими. Незважаючи на все це, саме по Центральному та Східному регіонам України на сьогодні бракує соціологічних даних.

Опитуванням було охоплено 2445 респондентів різного віку, соціального стану, освіти, статі, національності, релігійної належності тощо практично з усіх областей України (дані про респондентів див. у табл. 1).

Таблиця 1. Дані про респондентів, які брали участь в опитуванні

Разом	Стать		Вік											
	Чол.	Жін.	16-20	21-25	26-30	31-35	36-40	41-45	46-50	51-55	56-60	61-65	65-	
2445	100%	47%	53%	34%	21,9 %	9,5%	6,1%	5,6%	6%	4,9%	3,7%	2,4%	3,3%	2,6%
Соціальний стан														
Робітники	С/г роб.	Службовці	Гуман. інтеліг.	Техн. інтеліг	Предпр-ці.	Комерсанти	Студенти	Учні	Домогосп.	Військові	Пенсіонери	Безробітні	Інші	
7,4%	2,7%	14%	7,2%	5,7%	4%	2,1%	35%	7,8%	2%	2%	5,3%	3,2%	1,6%	
Стан освіти														
Вища		Неповна вища		Середня		Спец. середня		Початкова		Безграм.				
25.3 %		24.6 %		28.2 %		20.6 %		1.2 %		0.1 %				
Рівень прибутків														
Низький		Середній		Вище середнього		Високий								
45.6 %		46.3 %		6.7 %		1.4 %								
Національність														
Українці		70.44 %		Азербайдж.		0.08 %								
Росіяни		24.65 %		Араби		0.08 %								
Білоруси		0.96 %		Молдавани		0.08 %								
Євреї		0.87 %		Чеченці		0.08 %								
Поляки		0.53 %		Грузини		0.04 %								
Греки		0.50 %		Італійці		0.04 %								
Татари		0.49 %		Крим.татари		0.04 %								

Цигани	0.31 %	Корейці	0.04 %
Болгари	0.20 %	Курди	0.04 %
Вірмени	0.17 %	Литовці	0.04 %
Німці	0.16 %	Таджики	0.04 %
Чехи	0.12 %		

Двадцять питань анкети, які були запропоновані опитуваним, можна умовно поділити на чотири групи.

Перша група з'ясовувала наявність віри в Бога у респондентів, їх конфесійну належність, сталість релігійної поведінки та ступінь задоволення релігійних потреб.

Друга – торкалася оцінок різних аспектів та проблем державно-церковних і міжконфесійних відносин, визначення власної довіри Церкві як соціальному інституту та священикам, а також визначення того місця, яке займають релігія та Церква у сучасній Україні.

У третьої групі пропонувалося замислитися над морально-ціннісними аспектами людського життя, найбільш турботними проблемами сучасності, надіями на краще майбутнє та рівнем задоволення життям.

Четверта – висвітлювала різні аспекти стану міжнаціональних відносин в Україні, зокрема те, як становлення незалежної держави відбилося на відносинах між народами України; чи існує в Україні етнічна дискримінація, яка ступінь довіри між народами, що мешкають в країні тощо.

У соціології традиційно визначають три головних характеристики релігійної свідомості: наявність віри в Бога, конфесійне самовизнання й стійкість релігійної поведінки. Наявність віри в Бога визнається через самооцінку відповіддю на питання: “Чи вважаєте Ви себе віруючою людиною?”

Аналіз відповідей щодо наявності такої віри виявив, що віруючими в Бога себе вважають понад 60 % респондентів; 11 % – віруючими, але не в Бога, а просто в надприродні сили; 17 % остаточно не визначилося з цього питання, лише 12 % оголосили себе невіруючими. Варто відзначити, що серед віруючих у Бога молодь від 16 до 30 років складає 66 %, серед віруючих у надприродні сили – 71 %. Дуже високим є рівень освіти серед віруючих: вищу та неповну вищу освіту мають майже 50 %, середню та спеціальну середню освіту – 46 %.

Власну конфесійну належність визначило майже 56 % віруючих, 37 % не віднесли себе до жодної релігійної течії, а 7 % взагалі не знають таку конфесію, яка б відповідала би їх духовним замовленням.

Переважна більшість віруючих респондентів – 98,2 % – належить до різних гілок християнства (православ'я, католицизму, протестантизму); іслам репрезентує 0,14 % опитаних, буддизм – 0,05 %, іудаїзм – 0,09 %, новітні релігійні течії – 0,09 %. Конфесійну строкатість можна простежити, користуючись наступною таблицею:

Таблиця № 2. Конфесії та конфесійна належність респондентів.

№ п/п	Конфесія	Конфесійна належність респондентів (%)
1	Українська Православна Церква Київський Патріархат	53
2	Українська Православна Церква	31,6
3	Українська Греко-Католицька Церква	6,7
4	Православні (взагалі)	4,9
5	Євангельські християни-баптисти	0,8
6	Римо-Католицька Церква	0,6
7	Свідки Єгови	0,5
8	Слово Життя	0,3
9	Церква Христова	0,3
10	Мусульмани	0,2
11	Незалежні протестанти	0,2
12	Іудеї	0,18
13	Адвентисти Сьомого Дня	0,08
14	Буддисти	0,08
15	Вселенське віровизнання	0,08
16	Євангельські християни	0,08
17	Мормони	0,08
18	Українська Автокефальна Православна Церква	0,08
19	Лютерани	0,08
20	Свідомість Кришки	0,08
21	Язичницька віра	0,08

Найбільш чисельною за відповіддю конфесією є Українська Православна Церква Київський Патріархат (УПЦ КП). Другу позицію займає Українська Православна Церква Московського Патріархату.

Третю – вірні Української Греко-Католицької Церкви. Близько 5 % віруючих віднесли себе до православних взагалі, тобто вони або не приділяють великої уваги, якому Патріархату підпорядковано храми, де вони задовольняють власні релігійні потреби, або ж не дуже цікавляться тим, що відбувається у православному просторі України. Якщо подивитися на етнічну належність прихильників цих трьох найбільших церков, то серед вірних УПЦ КП маємо таку картину: 84% українці, 14% – росіяни, 2% – інші народи; УПЦ МП: 53% – українці, 41% – росіяни, 6% – інші; для УГКЦ: 90% – українці, 6% – росіяни, 4% – інші. Цікавим є порівняння соціального складу вірних УПЦ КП та УПЦ МП. Якщо УПЦ МП має перевагу серед робітників сільського господарства, службовців та гуманітарної інтелігенції, то УПЦ КП – серед підприємців, студентів і школярів (64 % вірних – молодь від 15 до 30 років), домогосподарок та військових. Технічна інтелігенція та пенсіонери приблизно рівно репрезентовані серед прихильників обох церков.

Третя ознака релігійності особистості пов'язується з її культовою поведінкою, індикатором якої є регулярність відвідування богослужінь. В останній час можна спостерігати велике зниження рівня інституалізації релігійної поведінки віруючих: значна частина їх вже не вважає для себе обов'язковим регулярно відвідування храмів та участь у здійсненні релігійних обрядів. На запитання: «Як часто Ви відвідуєте Храм?» тільки 8 % респондентів відповіло, що вони постійно його відвідують. 32 % віруючих відвідує храм під час великих релігійних свят, а найбільш великим (34 %) є відсоток тих, хто визнає, що приходить до храму лише час від часу. Близько 24 % віруючих респондентів зовсім не відвідують церковних храмів. Лише 2 % бере участь у роботі недільних шкіл або просвітнього товариства, чи ж добродійного закладу. Іншими словами, головна маса віруючих не дотримується вимог церковної дисципліни. Їх поведінка релігійно не інституційована. До цього необхідно додати, що з великої частини віруючих лише невелика частина (біля 7 %) вважає себе обізнаними у канонах віри та дотримуються всіх її вимог. Набагато більше опитаних вважають віру справою власного переконання, духовності, традицій, а зовсім не дотримання канонів.

З етнічних груп найвища релігійна зорієнтованість зафіксована в українців (73 %), білорусів (70 %), поляків та росіян (по 66 %), циган (57 %), євреїв (52 %) тощо.

Безумовно цікавою є динаміка змін у ставленні населення до релігії: 48 % віруючих відповіли, що вони завжди були та залишаються віруючими; 25 % з числа всіх опитаних – були невіруючими, стали віруючими; 5 % – були віруючими, стали невіруючими.

Ступінь задоволення релігійних потреб респонденти визначили таким чином: цілком задоволені – 37,4 %; частково – 40,5 %; незадоволені – 7,1 %. Найвищий рівень задоволеності релігійних потреб зафіксовано у протестантів (71 % цілком задоволені, 29 % частково) та греко-католиків (відповідно 62 % та 36 %). На запитання, які зовнішні фактори перешкоджають задоволенню релігійних потреб, на перше місце (15,5 %) було поставлено непорозуміння між віруючими різних конфесій (цікаво, що цей фактор більше турбує не православних, а католиків, буддистів, кришнаїтів тощо). На друге – відсутність духовних лідерів (10 %) (ця проблема практично не торкнулася греко-католиків (1% відповіли), а протестантів (3%), які цілком довіряють власним духовним лідерам). На третю сходинку респонденти ставлять некомпетентні дії місцевої влади – 7,5 % (серед віруючих найвищий рівень недовіри до влади у вірних УПЦКП – 10%, найменший – у протестантів – 3 %). Потім йде відсутність культових будівель (5 %) та інші причини – 7 %. Разом з тим можемо констатувати, що понад 55 % респондентів відповіли, що вони не мають жодної перешкоди у задоволенні власних релігійних потреб.

Друга група запитань, яка стосується оцінки різних аспектів міжконфесійних та церковно-державних відносин, в останній час набула певної актуальності.

Повну довіру Церкві як соціальному інституту та священикам висловили 15 % респондентів; скоріше довіряють – 22,5 %; обрало відповідь “важко сказати” – 40,5 %; скоріше не довіряють – 13,5 %; зовсім не довіряють – 8,5 %.

Якщо порівняти результати моніторингу громадської думки щодо довіри церкви й духовенству за період 1994-1998 рр, проведеного Інститутом соціології [Див. Парашевін М. Церква в суспільстві: масштаби виміру //Людина і світ.- 2000.- №5.- С. 51] з нашими даними, то ми побачимо таку картину:

Рівень довіри	1994	1995	1996	1997	1998	2000
Зовсім не довіряю	13,6	14,6	18,1	18,5	16,4	8,5
Скоріше не довіряють	13,7	13,3	13,6	13,4	15,7	13,5
Важко сказати	32,8	30,1	33,3	31,7	32,7	40,5
Скоріше довіряю	18,9	20,2	17,6	19,4	19,3	22,5
Цілком довіряю	16,7	21,0	17,4	16,8	14,6	15

Можна констатувати, що високий ступінь конфліктності, нецивілізовані методи вирішення проблем в українському православ'ї, невідповідність частини священників їх високому покликанню, формалізм у діяльності релігійних організацій у попередні роки не залишилися непоміченими респондентами (що знайшло чітке відображення у даних соціологічних опитувань), і як результат – довіра до церковних установ та священників похитнулася. Дані, які були отримані у ході нашого дослідження, свідчать про тенденцію поступового зростання довіри до Церкви та священників на кінець 90-х рр., що є наслідком позитивних зрушень у духовно-релігійному житті українського суспільства, передусім у зусиллях по подоланню міжправославного протистояння, експериментальному введенню навчального курсу “Християнська етика” в навчальних закладах тощо.

Серед опитаних віруючих показник довіри до Церкви й священників значно вище (до 53 % у УГКЦ). Але показовим є той факт, що 22 % протестантів, 12 % вірних УПЦКП, 11 % УПЦМП скоріше не довіряють та зовсім не довіряють власним священникам.

Подає надію той факт, що роль релігії та церкви у житті України (третя група питань) позитивно та скоріше позитивно оцінили відповідно 29,5 % та 33 %, тоді як негативно – всього 6,2 % опитаних. 31,3 % респондентів обрали відповідь “Важко сказати”. Звичайно більш позитивна оцінка зафіксована серед віруючих: від 94 % (УПЦМП) до 76 % (УПЦКП).

Взаємовідносини між віруючими різних конфесій були охарактеризовані як: добрі – 15 %, задовільні – 48 % та незадовільні – 37 %. Найбільша увага приділялася респондентами внутріправославним відносинам в Україні (ніж відносинам між католиками та протестантами, православними та католиками тощо). А взагалі зростання міжконфесійних суперечностей віднесло до найбільш тривожних проблем сучасного світу лише близько 7 % всіх респондентів.

Було здійснено спробу визначити місце релігії серед ціннісних орієнтацій опитаних. Ранжування ціннісних переваг наведено в таблиці 3.

Таблиця 3. Ранжування ціннісних переваг (%).

Цінності	Важливі			Не важливі			Немає відповіді
	Має першочергове значення	Є важливою	Разом	Не є дуже важливою	Не має значення взагалі	Разом	
Сім'я	73	23	96	3	1	4	0
Любов	54	35	89	6	2	8	3
Друзі	47	39	86	8	1	9	5
Освіта	47	40	87	7	3	10	3
Цікава робота	46	44	90	4	2	6	4
Гроші	37	43	80	13	4	17	3
Релігія	23	28	51	28	13	41	8
Суспільний статус	22	41	63	23	8	31	6
Національні цінності	18	38	56	25	11	36	8

Як бачимо, релігія випереджає такі цінності як суспільний статус людини та національні цінності. Відносно високий статус релігії декларують учні – 62 %, комерсанти – 60 %, підприємці – 52 % та студенти – 51 %. Першочергове значення має релігія для таких етносів як німці (задекларувало 75 % від загальної чисельності опитаних німців), євреї (62 %), українці, білоруси, греки (приблизно по 50 %).

Наше дослідження підтверджує положення, що релігія має більшу цінність для молодших вікових груп, ніж для дещо старшої молоді. Так, вона має першорядне та важливе значення для 82 % респондентів у віці до 20 років, у той час коли серед старших молодіжних груп ці показники є меншими: 78 % – для 21-25 років та 71 % – для 26-30 років.

Виявлення змістожиттєвих переваг респондентів також свідчить про місце релігії серед цінностей сучасного українського суспільства (див. табл. 4).

Таблиця 4. Змістожиттєві переваги (%)

Змістожиттєві переваги	Це – головне	Це – важливо, але не головне	Це – має другорядне значення	Це – не має ніякого значення	Не має відповіді
Створення життєвих благ для себе і сім'ї	76	20	2	2	2
Залишити про себе добру пам'ять	37	41	13	13	
Заслужити вічне життя	22	40	19	19	
Служити людям і суспільству	18	19	19	19	25

Необхідно зазначити, що найвищий статус “вічне життя” посідає у сенсожиттєвих орієнтаціях молоді від 16 до 25 років.

Показовим щодо місця, яке посідає релігія та впливу релігії на світобачення людей, є визначення тих якостей, які б вони бажали розвинути в собі (див. табл. 5).

Таблиця 5. Якості, які хотіли б розвинути в собі (%)

Якості	Вважаю необхідним. розвивати в першу чергу	Вважаю важливим, але не першочерговим	Вважаю непотрібним розвиток цієї якості	Немає відповіді
Відповідальність	64	26	2	8
Доброта	63	29	3	5
Чесність	61	30	3	6
Сила і витривалість	58	33	3	6
Наполегливість	58	33	3	6
Духовність	45	40	8	7
Діловитість	44	41	9	6
Віра у Бога	35	38	17	10

Проблеми, які найбільш бентежать людей у сучасному світі, можна побачити у такому порядку: зростання злочинності – 54 %; погіршення екології – 52 %; зубожіння народу – 50 %; падіння моралі – 43 %; загроза війни – 30 %; втрата віру у Бога – 16 %; занепад національної культури – 15 %; загроза реставрації комуністичного режиму – 10 %; непомірне збагачення нових підприємців – 9 %.

Серед віруючих спостерігається бачення сучасних проблем, яке дещо в чому відрізняється від середньостатистичного: падіння моралі – 48 %; зубожіння народу – 45 %; втрата віру у Бога – 41 %; погіршення екології – 39 %; зростання злочинності – 35 %; загроза війни – 22 %; занепад національної культури – 14 %; загроза реставрації комуністичного режиму – 10 %; непомірне збагачення нових підприємців – 9 %.

Що стосується особистого задоволення власним життям, то 32 % опитаних респондентів заявило про свою незадоволеність, 48 % – задоволено, 8 % – не відповіло й лише 12 % респондентів визнають себе щасливими. Надії на краще майбутнє пов'язуються з: власними силами – 64 %; переходом до повноцінної ринкової економіки – 33 %; рідними, близькими та знайомими – 31 %; демократичною незалежною державою – 26 %; особистою вірою у Бога – 22 %; національно-культурним відродженням – 18 %; Президентом – 13 %; Церквою – 10 %; допомогою з-за кордону – 7 %; політичною партією – 5 %.

Ці данні свідчать, що 95 % респондентів у надіях на краще майбутнє розраховують на власні сили та на підтримку рідних та близьких людей. 32 % вважають важливою допомогою особисту віру в Бога та підтримку Церкви. Конфесійнозорієнтовані респонденти надії на краще майбутнє пов'язують перш за все зі власними силами (51%), особистою вірою у Бога (46%) та Церквою (29%).

Запитання останнього і невеликого, але важливого четвертого блоку анкети, присвячуються проблемам міжетнічних відносин в Україні. Серед найважливих показників етнічності було обрано: спільна мова (56 %), спільні традиції (52 %), загальне історичне походження (41 %), спільна психологія (31 %) та спільна релігія (24 %).

Цікаві дані були отримані у відповідь на запитання: “Яким чином становлення незалежної держави відбулося на стосунках між різними етносами України?” 20 % респондентів вважають, що вони не змінилися, 40 % переконані, що стосунки погіршилися, 12 % ніколи не цікавилися цим питанням, 14 % – не знають цього та лише 14 % – вважають, що вони поліпшилися. Проте, постійно зустрічаються з образами та дискримінацією на національному ґрунті щодо себе, знайомих та друзів – 8 % опитаних; рідко, але зустрічаються – 34 %; не зустрічаються зовсім –

46 %. 40 % респондентів вважають, що національна належність впливає на рівень можливості при найманні на роботу, 57 % – що ні; на можливість розвитку національної культури – 38 % та 56 % відповідно; на отримання освіти – 34 % та 61 %.

Водночас ми намагалися виявити міру довіри між різними народами, що мешкають в Україні. Можна констатувати, що у масовій свідомості населення існують певні стереотипи щодо ставлення до окремих народів. Найвищою мірою довіри користуються українці (93 %), потім росіяни (83 %). На іншому полюсі довіри – цигани (роми) України. Наприклад, понад 32 % респондентів наполягало на тому, щоб зовсім заборонити доступ циганам до їх міст та населених пунктів або вивозити їх геть. На запитання: “Як Ви відноситесь до циган?” лише 7 % дали відповідь “позитивно до всіх”, 13 % – “позитивно до окремих”, 46 % – “нейтрально”, 24 % – “негативно до усіх”, 11 % – “негативно до окремих”. Практично повністю відсутня в засобах масової інформації України (країн СНД тощо) об’єктивна інформація щодо історії та культури циганського етносу. Так, лише 3 % опитаних відповіло, що знають про цей народ багато, 31 % – знають небагато, 55 % – нічого не знають, 11 % – не знають, але бажають знати. Цим фактом частково може пояснити великий рівень “циганофобії” у більшості населення України, задля подолання якої необхідно насамперед об’єктивне інформування через ЗМІ не тільки щодо кримінальних справ за участю ромів, але й про історичний шлях, культурні надбання, сучасні проблеми цього багатостраждального народу, який мешкає в Україні ще з XIV-XV століть. Серед тих респондентів, які відповіли, що знають багато про історію та культуру ромів України, зареєстровано 100-відсотковий показник позитивного відношення до усіх ромів. Наведений приклад допоможе усвідомити, що існує ще багато проблем у такій важливій сфері, як міжетнічні відносини і які потребують термінового вирішення й подальшого дослідження, якщо Україна дійсно бажає стати членом Європейського та Світового співтовариства.

Таким чином, на підставі наведених даних можна зробити наступні висновки: по-перше, в Україні продовжує відбуватися зростання релігійності населення. Проте, значна частина тих, хто проголосив себе віруючими, не надають особливого значення питанню власної конфесійної належності. Крім того, фіксується низький рівень інституалізації релігійної поведінки: значна частина віруючих не вважає для себе обов’язковим відвідування храмів та брали участь у здійсненні релігійних обрядів. Тобто реальний рівень релігійної свідомості особистості виявляється більш низьким, ніж декларується нею при самовизначенні.

Цілком релігійну ситуацію в країні можна оцінювати як стабільну. Релігія відіграє у житті суспільства важливу роль та оцінюється як позитивний фактор. Відбувається задоволення релігійних потреб громадян, незважаючи на деякі негативні моменти, які пов'язані з теперішнім економічним становищем, наслідками колишнього тоталітарного режиму, погіршенням екології, падінням суспільної моралі та інш. Національні цінності сьогодні не мають досить великого впливу у суспільстві (у будь-якому разі на багатоетнічному Сході та Центрі України). Міжетнічне протистояння також не є загрозою нашому суспільству (хоча є деякі загрозливі тенденції, тобто мовна проблема, відношення до циганського населення тощо та інші, які поки що тліють, але можуть й вибухнути).

Це є тривожним симптомом й спонукає усвідомити необхідність підвищення рівня духовності, толерантного ставлення та уваги до інших точок зору. У цьому процесі релігія має позитивний потенціал, який необхідно використовувати. Формування внутрішньої релігійності та духовності відбувається двома основними шляхами. Перший – набуття релігійних переконань через успадкування тієї релігії, яка традиційно притаманна близькому оточенню через механізми соціалізації, виховання та навчання. Отут існує тісний зв'язок з етно-національними цінностями, народної педагогікою тощо. Другий – свідоме прийняття віри вже зрілою, розвиненою особистістю. В умовах формування нових переваг у духовному світі, слід визнати дуже актуальним завдання релігійно-морального виховання та освіти молоді, впровадженню релігійної та релігієзнавчої освіти в суспільстві. Зрозуміло, у цьому ж рядку знаходяться гострі проблеми підготовки кадрів релігієзнавців, які б не тільки досліджували релігійну ситуацію та насущні потреби віруючих, а й практично допомагали у складному процесі виховання нової духовної особистості.

СОЦІОЛОГІЯ РЕЛІГІЇ

Соціологія релігії – важливе дисциплінарне утворення релігієзнавчого знання. Воно має чітко окреслене предметне поле – специфічну множину взаємопов'язаних проблем у площині "релігія – суспільство – людина", що піддаються соціологічній рефлексії.

Релігія – складне суспільне явище. Вона тісно вплетена в тканину буття соціуму. І в цьому сенсі, як "еволюціонуюча універсалія", як "соціальний факт" (Е.Дюркгейм), як "особливий тип мотивації поведінки людей" (М.Вебер), релігія має різноманітні аспекти, грані, рівні соціологічного виміру й осмислення. Йдеться про комплекс проблем, базовими серед яких є релігія і суспільство в структурно-сутнісному контексті складної діалектики їх взаємодії і взаємозв'язку.

Соціологічний дискурс релігії – це сукупність напрямів, різних шкіл, традицій, міркувань, концептуальних підходів щодо її дослідження як суспільного феномену. Дискутуючи, взаємно доповнюючи одні одних, вони в кінцевому підсумку дають можливість з'ясувати багатоаспектну соціальну сутність релігійного комплексу.

У своєму розвитку соціологія релігії пройшла цілий ряд етапів. Кожний з них постає як особлива цілісність проблем, що утворюють інтелектуальний горизонт відповідного типу соціологічно-релігієзнавчого знання. Явища і процеси, які є елементами предметного поля соціології релігії, мають тенденцію до якісних змін. Одні з них у часовому вимірі відходять у небуття, інші – повно чи частково зберігають свою присутність у його структурі.

Йде накопичення нових емпіричних знань про релігію, суспільство, розвивається методологія, інструментарій їх наукового осмислення. Щось уточнюється, утверджується, а від чогось приходится відмовлятися. Це – об'єктивний процес. Цілком логічно, що в сучасній науковій соціологічній "рентгеноскопії" релігії відчувається наявність "білих п'ятен", парадигмального, категорійно-понятійного дефіциту, нестиківки певних теоретичних висновків і

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

внутрішньої суті процесів, які спостерігаються останнім часом у релігійному середовищі та соціумі.

Все це є прямим наслідком того, що людське суспільство переживає нині особливий період, узагальнено названий трансформацією. Воно зазнає інтенсивних базових змін. Ревізії, переоцінці піддано фундаментальні цінності – світоглядні, в т.ч. і релігійні, культурні, політичні, моральні. Цей процес особливо характерний для України, як і для інших посттоталітарних держав. Життєва ситуація для більшості їх громадян є кризовою. Тривала соціальна неусталеність, глобальна суспільна трансформація, постмодерністські тенденції активно продукують зміни в системі "релігія – суспільство", а також "реструктурацію" особистості, як результат якісних змін в її свідомості. Будучи невід'ємною складовою суспільства як "цілісного живого організму" (Г.Спенсер), релігія, незважаючи на свою природну консервативність, функціонує і тією чи іншою мірою змінюється разом з ним. Вона, образно кажучи, прагне подолати "стіну відчуження" між нею і світом, що радикально змінюється, відновити свій статус-кво. Вносяться корективи у віровчення, методи, форми, структуру, організацію, діяльність. Змінюються її функції і роль. Тобто релігія є явище, яке постійно, під впливом соціальних факторів розвивається, змінюється, еволюціонує.

Свідченням цьому є, скажімо, процеси "оновлення" в католицизмі, в Руській православній церкві, архієрейський собор якої в серпні 2000 року затвердив "Основи соціальної концепції РПЦ". У цьому документі вперше в історії РПЦ (і, до речі, всього вселенського православ'я) системно, із врахуванням широкого діапазону багатьох нових питань, сучасної інтерпретації традиційних проблем, викладено принципові положення її соціального вчення.

Це, природно, ставить проблему необхідності поглибленого наукового соціологічно-релігієзнавчого проникнення в суть цих новацій, інших змін у релігійному середовищі, їх осмислення в координатах діалектики взаємодії релігії і суспільства, релігії, релігійних організацій і особистості.

Такі дослідження на основі сучасних підходів і аналізу мають виявити реальні функціонально-рольові можливості і потенціал організованої релігії в контексті відомих тенденцій загально-світового розвитку – переходу до якісно нового, глобального рівня розвою людської цивілізації, світової спільноти з розвинутою "планетарною свідомістю". Важливим є це і в національному, регіональному й зокрема конфесійному вимірах.

Сьогодні в структурі українського соціуму, як результат змін, що відбулися і відбуваються, значного посилення набули релігійна компонента, її роль і функції.

Утвердилася поліконфесійність, базована на принципах відносного плюралізму. Станом на 1 січня 2001 року в Україні діяло 25404 релігійні організації, в тому числі 24494 громад, 277 монастирів, 214 місій, 53 братства, 126 духовних навчальних закладів. За 10 років релігійна мережа в Україні зросла в 2,3 раза, а кількість нових конфесій, течій, напрямів – у 3,4 раза. Починаючи з 1994 року середньорічний приріст релігійної мережі в Україні практично стабілізувався і становить 7-8 відсотків.

Підвищився рівень релігійності суспільства. За даними соціологічних досліджень віруючими ідентифікували себе 57,8 відсотка громадян України, 22,5 відсотка віднесли себе до таких, що вагаються між вірою і невірою [Див.: Національна безпека і оборона.- 2000.- №10.- С. 58]. На цьому тлі проблемним постає питання невисокої активності віруючих, ступінь їх довіри до церкви (релігійних організацій). Характерно, що 58 відсотків опитаних віруючих не вважають за необхідне чітко визначати свою конфесійну приналежність. Вони визнають свою віру в її практично-реалізаційному контексті скоріше приватною, а не публічною справою.

Тому проблема сучасної релігійності, як кількісної і якісної визначеності (ступінь, рівень, характер) суб'єктивного засвоєння релігійних ідей, цінностей, норм та їх впливу на поведінку, життєдіяльність віруючих, релігійних спільнот, є надто складною і важливою, такою, що потребує всебічного і соціологічного осмислення. Актуальними у даному контексті є проблеми: "Релігійність як пошук смислу життя"; "Релігійність і процеси самореалізації, самоствердження особистості"; "Релігійність – історичний контекст сутнісних змін, сучасні форми, рівень, характер, ступені вияву та перспективи"; "Релігійний індивідуалізм і релігійний плюралізм".

Гострими, практично важливими постали сьогодні в Україні, як і в інших державах, питання конфліктногенності релігійного середовища, її причинної багатоаспектності, пошуку шляхів її подолання, вирішення міжконфесійних, внутрішньо-церковних проблем на засадах конструктивного діалогу, формування атмосфери довіри, толерантності, взаємоповаги, уміння слухати і чути, адекватно сприймати релігійну інакшість в усіх іпостасях її вияву.

Слід сказати, що нині, зокрема в теологічному середовищі, появились твердження про те, що головною причиною сучасних релігійних конфліктів є протиріччя між "секуляризмом і цілісним традиційним релігійним світоглядом". Так, у виступах учасників Міжрелігійного миротворчого форуму, який в листопаді 2000 року відбувся в Москві, в його підсумковому документі відзначалося, що "стрімка секуляризація, яка спонукає людей виключати релігійну мотивацію із суспільно значущих відносин і дій, зайшла в суперечність з прагненням віруючих побудувати земне буття у відповідності з найвищою правдою...", акцентується увага на "зростаючій небезпеці конфлікту між секулярним світоглядом і прихильністю цілісному релігійному способу життя..." [Див.: НГ – релігії.- 2000.- 29 ноября.- С. 5].

Наукова рефлексія цієї проблеми, а також процесів секуляризації і сакралізації в сучасному світі, їх співвідносності, причин, наслідків, ступеня та рівнів конфліктності, тенденції і перспектив є надзвичайно важливою як у теоретичному, так і в практичному плані.

Зауважимо, що секуляризація – складний процес. У науковому аспекті він опрацьований ще недостатньо. Дослідження цього феномену проводилося, як правило, в західноєвропейських країнах. Це дещо звузило межі його специфічного вияву, рамки методології осмислення та оцінок. На нашу думку, ретельний науковий аналіз цієї проблеми уможливить поглиблене розуміння ролі, функцій релігії в сучасному світі і її майбутнього, дозволить одержати відповідь на питання: як впливає процес секуляризації на суспільне життя, на відношення людей до релігії; які перспективи і прогноз його розвитку?

У соціології релігії, в контексті сучасних реалій і підходів, мають бути науково опрацьовані також проблеми: державно-церковних відносин, концептуальні, правові основи їх побудови (скажімо, "Церква і держава в перехідні періоди: механізми взаємодії та взаємовпливу); свободи буття релігії та її інституцій в широкому соціологічному аспекті; співвідносність релігії і політики, позитивні і негативні наслідки цього процесу, зокрема в українському вимірі.

Важливою видається проблема "сім'я – релігія, релігійна організація". Релігія є одним із важливих факторів, який впливає на такий суспільний інститут, як сім'я. В якому напрямі іде цей вплив, його масштаби, рівень, динаміка – це питання, які потребують науково-обгрунтованої відповіді.

Є цілий ряд інших, не менш актуальних в соціологічному вимірі проблем, зокрема таких як релігія і культура, релігія і нація,

етнос, неорелігії в світлі сучасних суспільних процесів, які теж вимагають як нових підходів в процесі їх дослідження, так і нового погляду на їх сутність.

В кінцевому підсумку все це ставить проблему пошуку якісно інших методологічних рамок, принципів, соціологічної рефлексії релігійного феномену, впорядкування, чіткості у використанні відповідних категорій, понять цілеспрямованого формування категоріально-понятійної системи соціології релігії.

*Н.Мадей** (м. Львів)

УКРАЇНЬСКА ГРЕКО-КАТОЛИЦЬКА ЦЕРКВА В КОНТЕКСТІ УНІАТСЬКИХ ЦЕРКОВ

Протягом усієї історії природа УГКЦ перебуває у центрі уваги дослідників. Досі вони поділяються на "західників" – прихильників латинізації церкви, тобто її чисто католицької природи, та "візантиністів" – тих, хто відстоює її східний обряд. Окрім того, дослідження історії Української греко-католицької церкви умовно можна поділити на дві групи: праці негативістського спрямування (зокрема, православна або близька до неї радянська історіографія) та праці, які мають апологетичний характер (католицька, зокрема українська католицька історіографія). Першу групу репрезентують насамперед роботи українських радянських істориків післявоєнного періоду, які мають досить промовисті назви: "Унія: шлях зради і ганьби", "Уніатство – знаряддя клерикального антикомунізму", "Уніатська церква – ворог українського народу", "Реакційна роль унії в історії українського народу" і т.д. Звичайно, значення таких ідеологічно заострених "досліджень" як наукового доробку досить сумнівне. Вони мають, якщо не науковий, то скоріше публіцистичний характер.

Стосовно української католицької історіографії, то слід відзначити, що їй також часто притаманні упередженість та необ'єктивність. Зокрема, це помітив Я.Дашкевич, який аналізує ряд проблематичних моментів в історії УГКЦ, один з них – те, що в історії української нації роль і місце греко-католицької церкви в різні періоди змінювалися. Темою майже цілковитого табу стало питання

* Мадей Н.М. - асистент кафедри теорії та історії культури Львівського Національного університету імені І.Франка

єкуменічних переговорів між Римом і Москвою, а також те найголовніше, що історія УГКЦ обмежується виключно історією цієї конфесії, відмовившись від порівняльного аналізу історії аналогічних уніатських церков [Дашкевич Я. Унія українців та унія вірменів: порівняльні аспекти // Берестейська унія. Статті й матеріали.- Львів, 1996.- С. 25].

Не підлягає сумніву, що вивчення історії Української греко-католицької церкви необхідно вести у широкому компаративному плані. Для глибшого усвідомлення і розуміння історії та сутності УГКЦ варто здійснити порівняльний аналіз інших уніатських церков, оскільки єдиний компаративізм, яким дотепер займалися дослідники – це порівняння з неуніатськими Римо-католицькою та Російською православною церквами.

Весь загал уніатських церков сучасні дослідники поділяють на чотири групи:

1. Патріархальні церкви – вони самі повністю управляють всіма справами на території патріархату, хіба що за винятком тих питань, які законодавчо закріплені за католицьким єпископом.

2. Верховні архієпископства – в справах самоуправління користуються тими ж правами, що й патріархальні церкви.

3. Митрополії – в цих церквах папа користується патріаршою владою. Ці церкви не мають власного синоду.

4. Інші церкви "sui iuris" ("свого права") – для цих церков Папа римський використовує владу обох гілок митрополії і патріархату [Мадей І. Східні католицькі церкви: генеральна інтродукція // Паллат П. Східні католицькі церкви: спадкоємність та ідентифікація .- Рим, 1994.- С. 14].

Окрім того, йде розрізнення церков на основі їхньої обрядової традиції:

I. Александрійська традиція:

- 1) коптська церква (патріархат);
- 2) ефіопська церква (митрополія).

II. Антіохійська традиція:

- 3) Сирійська церква (патріархат);
- 4) Маронітська церква (патріархат);
- 5) Сиро-маланкарська церква (митрополія).

III. Халдейська (східно-сирійська) традиція:

- 6) Халдейська церква (патріархат);
- 7) Сиро-малабарська церква в Індії (верховне архієпископство).

IV. Візантійська традиція:

- 8) Албанська церква (sui iuris);

- 9) Білоруська церква (*sui iuris*);
- 10) Єпархія Крижевці (*sui iuris*);
- 11) Болгарська церква (*sui iuris*);
- 12) Греко-еллінська церква (*sui iuris*);
- 13) Греко-мелькітська церква (патріархат);
- 14) Італо-Албанська (*sui iuris*);
- 15) Румунська церква (митрополія);
- 16) Рутенська церква (митрополія);
- 17) Словацька церква (*sui iuris*);
- 18) Українська церква (верховне архієпископство);
- 19) Угорська церква (*sui iuris*).

Очевидно, що з такої великої кількості церков до порівняльного аналізу варто залучити церкви Південної та Середньої Європи, - митрополії румунську і рутенську та церкви свого права - болгарську, словацьку та єпархію Крижевці.

Болгарська католицька церква

Перебуваючи під турецьким пануванням, болгарські православні християни, які двічі до цього мали свій власний патріархат, поступово перейшли під контроль етнічних грецьких єпископів. У 1767 році їх перевели безпосереднього під юрисдикцію Константинопольського патріарха. У XIX столітті, коли боротьба за здобуття релігійної незалежності від Константинопольського патріархату досягла апогею, деякі впливові православні болгари Константинополя почали обговорювати плани укладення унії з Римом як єдиного способу вирішення їхньої проблеми. Вони вважали, що перехід під юрисдикцію Папи Римського допоможе їм зберегти національно-духовні традиції, оскільки подальше перебування під владою Константинополя загрожувало повною асиміляцією.

У 1861 році болгари послали делегацію до Риму начолі з архимандритом Йосифом Соколовським на переговори з Папою. Ці переговори були успішними. В квітні 1861 року Папа Пій IX висвятив Соколовського на єпископа і титулував його Архієпископом болгарських католиків візантійського обряду. В червні того ж року Соколовського визнав турецький уряд. Проте майже відразу після свого повернення до Константинополя Соколовський зникає за дуже дивних обставин. Його змусили подорожувати до Одеси на російському судні. Решту 18 років свого життя він провів в Києво-Печерському монастирі [Східні католики. Сторінки історії та статистика.- Чітта дель Ватікано, 1974.- С. 184]. Достовірні подробиці цього випадку залишаються таємницею по сьогоднішній день.

Успішно об'єднавшись з болгарським національним рухом, болгарська візантійсько-католицька церква об'єднала навколо себе біля 60000 християн. Тим часом російський уряд почав підтримувати спроби заснувати автономну Болгарську Православну церкву всередині Османської імперії, і вже в 1871 році було утворено Болгарський Православний екзархат. Ця подія поклала край окатоличенню. До кінця XIX століття 314 громад болгарських візантійських католиків повернулось до православного обряду. Більшість тих, хто не перейшов у православ'я, проживали в сільських місцевостях Македонії і Фракії. У 1883 році Папа Римський створив для них нову церковну організацію: у Фесалоніках (Македонія) та Адріанополі (Фракія) було засновано Апостольські вікаріати. Проте апостольська адміністрація начолі з архієпископом залишилась у Константинополі. Під час Балканської війни (1912-1913 рр.) болгариніати, зазнавши жорстоких переслідувань, змушені були переселитися до новоутвореного Болгарського Королівства. Після першої світової війни болгарські католики були реорганізовані. За підтримки апостольського візитатора (1925-1931 роки) Анжело Ронксаллі (майбутнього папи Івана XXIII) в Софії був створений новий апостольський екзархат (1926 рік), а в 1934 році відкрита духовна семінарія (закрита в 1945 році).

За часів комуністичного режиму болгарська католицька церква зазнала переслідувань. В 1951 році помирає за нез'ясованих обставин єпископ, багато священників було ув'язнено. Ситуація дещо покращилась після обрання папою римським Івана XXIII. На відміну від інших уніатських церков Східної Європи, болгарська церква не була закрита, хоча й функціонувала з багатьма обмеженнями. Після падіння комуністичного режиму болгарсько-католицькій церкві повернули деяку частину її власності. До 1995 року існувало всього 25 її парафій і лише було в неї 10 священників. На сьогоднішній день болгарська католицька церква налічує 20000 вірних, очолює яких Христо Проїков, апостольський екзарх католиків візантійського обряду в Болгарії [Робертсон Р. Східні католицькі церкви.- Рим, 1993.- С. 157].

Слов'янсько-католицька церква в Крижевцях

Це утворення тісно пов'язане з історією сербського народу. Коли серби у 1389 році були розбиті на Косовому полі османами, багато з них втекли на північ у Хорватію та Угорщину. Там вони асимілювались з місцевим католицьким населенням. Незабаром розпочався рух за релігійне об'єднання. Нарешті у 1614 році Папою

Павлом V було призначено єпископа для християн-уніатів в угорській Славонії, Хорватії і Країні. Цей єпископ діяв як ритуальний вікарій римо-католицького єпископа м.Загреба.

Оскільки між латинськими і уніатськими єпископами, з одного боку, й між православними сербами і уніатами – з іншого, завжди виникали непорозуміння, то Папа Пій VI заснував (після тривалих переговорів з австрійською імператрицею Марією-Терезою) уніатську єпархію Крижевці (на південь від Загреба). З 1777р. єпископ Крижевець підпорядковувався угорському архієпископу, а з 1853 року – архієпископу Загреба.

Після Першої світової війни юрисдикція уніатського єпископа Крижевець поширюється на всю територію новоствореного Королівства Сербів, Хорватів та Словенців. Єпархія включає в себе місцевих сербів-уніатів, русинів, які переселились сюди з Словаччини ще в 1750 році, українців, які в 1900 році покинули Галиччину, македонців, які стали уніатами в XIX ст. завдяки діяльності католицьких місіонерів та уніатів-румунів в югославській частині Банату. Після розпаду Югославії влада Крижевацького єпископа поширюється на всі новосторені держави. На сьогоднішній день ця єпархія очолюється Славомиром Мікловсом, резиденція якого знаходиться в Загребі. Загальна кількість вірних у Церкві – 49000 [Дітмар Вінклер, Клаус Августін.- Східні церкви.- Граз, 1997.- С. 106].

Угорська католицька церква

Більшість вірних цієї церкви не є угорського походження. Це переважно християни інших національностей, які оселилися в Угорщині. Внаслідок турецького вторгнення у XV-XVI ст. серби, русини, словаки і греки втекли в цю область. Багато з них перейшли на бік Католицької церкви, хоч і зберегли православну традицію.

У XVIII ст. угорські протестанти приєдналися до уніатів. Оскільки відбувався процес інтеграції уніатського населення в угорське середовище (зокрема, культуру), ставилась вимога запровадити угорську мову як літургічну. У 1795 році був опублікований (на приватні кошти) перший угорський переклад "хрисостому літургії" [Східні католики.- С. 359]. У 1900 році група угорських візантійських католиків звернулась до Папи Леона XIII з проханням заснувати власну єпархію і залишити угорську мову як літургічну. Виконавши це прохання лише частково, Папа заснував у 1912 році єпархію Хайдудорога для угорських уніатів, але літургію наказав відправляти грецькою мовою. Процес боротьби угорських

уніатів за літургію рідною мовою завершився лише в 1930 році, коли всі важливі літургічні тексти були перекладені на угорську.

У 1923 році був заснований апостольський екзархат Пряшівської єпархії в Міскольц для русинів-католиків, які після утворення Чехо-Словаччини залишилися в Угорщині. Вони і в подальшому використовували слов'янську літургійну мову. З початку 40-х років екзархат Міскольцу підлягає єпископу Хайдудорога. Через це відбувається заміна слов'янської мови угорською. З 1968 року влада єпископа Хайдудорога поширилась на всіх уніатів Угорщини. На сьогоднішній день угорська уніатська церква нараховує 280000 вірних, які проживають в Угорщині. Очолює їх Шилард Керештез, з 1988 року – єпископ Хайдудорогу і апостольський адміністратор Міскольц. Резиденція єпископа – місто Нійрегаза [Дітмар Вінклер. Вк. праця.- С. 112].

Словацька католицька церква

Релігійна історія візантійських католиків у Словаччині тісно переплетена з історією рутенської церкви. Ужгородська унія 1646 року була фактично одноголосно прийнята на усій території, яка зараз є Східною Словаччиною. Після завершення першої світової війни більшість візантійсько-католицький рутенців та словаків опинилися у складі Чехословаччини. В період 1919-1939 років у цих церквах відбувався активний рух за перехід у православ'я. В 1937 році пряшівська єпархія (створена в 1918 році), подавши петицію Папі Римському вийшла з під юрисдикції примаса Угорщини [Східні католики.-С. 313]. Після закінчення другої світової війни Закарпаття увійшло до складу Радянського Союзу. Єпархія Пряшева тоді включала всіх візантійських католиків Чехословаччини.

У квітні 1950 року, невдовзі після встановлення в Чехословаччині комуністичного режиму, в Пряшеві було скликано синод з п'яти священників і великої кількості мирян. На цьому синоді було підписано документи про анулювання союзу з Римом і перехід під юрисдикцію Московського патріархату. Напередодні синоду греко-католицький єпископ Пряшева Павло Гойдич і його помічники були ув'язнені. Сам єпископ помер у в'язниці в 1960 році. Ситуація з так званими православними словаками тривала до 1968 року, коли під впливом "празької весни" начолі з Олександром Дубчеком колишнім католицьким парафіям дозволили повернутись до католицизму, якщо вони цього прагнуть. З 292 парафій 205 повернулись під правління Риму. Це була одна з декількох Дубчекових реформ, які пережили радянську експансію 1968 року. Проте більшість будівель залашилися

в руках православних. Під новим некомуністичним словацьким урядом більшість християн до 1993 року повернулись до словацько-візантійської церкви. Вони також повернули собі теологічний факультет у Пряшеві, який був православний. На сучасному етапі загальна кількість словаків-уніатів становить 238 тисяч, причому 30 тисяч проживає в Канаді. Очолює пряшівську єпархію єпископ Ян Гірка, повний титул якого – єпископ Пряшева і католиків візантійського обряду [Робертсон Р. Вк.праця.- С. 160].

Румуно-католицька церква

В XI ст. Трансильванія (Семигір'я), в якій більшість населення були православними румунами, стала частиною Угорщини. Пануюча верхівка швидко асимілювалась з угорцями, прийнявши католицизм. Після успішної облоги Відня (1683 р.) територія Трансильванії була звільнена від османів і потрапила під владу Габсбургів. Православна румунська церква опинилась у складному становищі: священники не мали таких привілеїв, як католицький клір, заборонялись відкриті Служби Божі, обмежувалось літургійне життя. В такій ситуації єдиним реальним шансом на покращення становища вважалась унія з Римом. В 1698 році трансильванський митрополит Афанасій проголосив унію з Римом, офіційно вона була затверджена синодом єпископів в 1700 році [Східні католики.- С. 270]. Бажаних наслідків унія не принесла: по-перше, вона викликала бродіння і конфлікти в православному середовищі; по-друге, уніати знову змушені були вести боротьбу за свої права. Всі румуно-католицькі єпархії підпорядковувалися угорському римо-католицькому єпископу Естергом. Лише у 1854 році папа Пій IX заснував митрополію у діоцезі Фагарас Альба-Юлія для уніатських віруючих Трансильванії.

Після першої світової війни Трансильванія була приєднана до Румунії. Тут румуно-католицька церква отримала такі ж права, як і православна конфесія. Статус національної церкви сприяв її подальшому розвитку. В 40-х роках вона нараховувала в 5 своїх єпархіях 1,5 млн. вірних.

Взяття влади комуністами мало фатальні наслідки для уніатської церкви. В жовтні 1948 року було скликано синод уніатських священників в Клюй-Напока. На ньому було визнано унію з Римом недійсною і проголошено возз'єднання з Румунською православною церквою. Всі єпископи-уніати, а також велика кількість священників були заарештовані. Лише один єпископ – Юлій Гессу – був звільнений в 1964 році і перебував під домашнім арештом аж до 1970 року.

Після 40-а років підпілля румуно-католицька церква була знову дозволена. У січні 1990 року рішення синоду 1948 року були визнані недійсними, а Папа Іван Павло II призначив у Церкві нову ієрархію. На сьогоднішній день румуно-католицька церква (самоназва – "Румунська церква в унії з Римом") налічує 1,5 млн. вірних, які проживають в Румунії, США і Канаді. Очолює церкву Лучіан Мурасан, митрополит Фагарасу і Альба-Юлії, резиденція митрополита знаходиться в місті Блей [Дітмар Вінклер. Вк. праця.- С. 107].

Русино-католицька церква

Наприкінці XI століття більша частина карпатської України ввійшла до складу католицької Угорщини. Серед українців постійно проводилась місіонерська робота, результатом якої було укладення в 1646 році в Ужгороді унії. На відміну від Берестейської унії, цей союз був проголошений 63-ма священиками Мукачівської єпархії під головуванням католицького єпископа Егера. Ця унія стосувалася в основному населення сучасної східної Словаччини. В результаті договорів 1664 і 1713 років до унії було приєднано решту населення карпато-української території. Православна церква на цій території фактично перестала існувати.

У XVII ст. розпочалися дискусії щодо юрисдикції русинської католицької церкви. До XVIII ст. русинський єпископ Мукачева був лише ритуальним вікарієм латинського єпископа, а священики-уніати працювали як капелани латинських священиків. Лише в 1771 році на пропозицію імператриці Марії-Терези папа Климент XIV заснував єпархію Мукачева. Через 7 років для підготовки кадрів було засновано Ужгородську семінарію [Східні католики.- С. 303].

Після першої світової війни Закарпаття перейшло до новоутворених Чехії і Словаччини. Частина русинів-католиків приєдналась до Православної церкви, однак більшість з них так і залишились уніатами. Внаслідок другої світової війни більшість території ввійшла до складу УРСР. На території Чехословаччини залишилась лише Пряшівська єпархія. Як і всім іншим уніатам, русинській церкві за часів радянського режиму не залишалось нічого іншого, як проголосити в 1949 році ліквідацію унії та інтеграцію в Російську православну церкву. На чехословацькій території русино-католицька церква також була насильно навернена у православ'я.

Після падіння комуністичного режиму серед русино-католиків розпочався процес відновлення їхньої Церкви. У січні 1991 року була знову заснована єпархія Мукачева. Повернувши собі більшість споруд, церква отримала змогу заснувати свою семінарію. Важливою

проблемою для русино-католицької церкви є стосунки з набагато більшою УГКЦ. Хоча русинські єпископи приймають участь в синодах української церкви, але вони відмовляються від інтеграції в УГКЦ. Причиною такої позиції вони вважають бажання зберегти релігійно-національну ідентичність, оскільки русини, на їхню думку, це окрема етнічна група.

Велика кількість русинів наприкінці XIX- початку XX століття переселились до Америки, створивши там свою власну церковну структуру. На сьогоднішній день в США проживає 20000 вірних, об'єднаних в 4 єпархії, очолює їх митрополит з резиденцією в м. Пітсбург (Пенсильванія). Залежність діаспорних русино-католиків від єпископа Мукачево тільки номінальна. На даний час русино-католицька церква нараховує 520000 вірних, які проживають в основному на території України, очолює їх мукачівський єпископ (з резиденцією в Ужгороді) Іван Семеді [Дітмар Вінклер. Вк.праця.- С. 104].

Розглядаючи, у порівнянні з Українською греко-католицькою церквою, історію виникнення, розвитку та сучасний стан уніатських церков Середньої та Південної Європи, можна зробити декілька узагальнень:

1) причини для укладення уній тут мали переважно політичний характер – від Риму очікувалась допомога у боротьбі з зовнішніми ворогами, ієрархія сподівалась на урівняння в правах з пануючою католицькою ієрархією;

2) замість того, щоб служити "помостом до єдності", унії частіше сприяли розколу нації, а відтак гальмували її державницький розвиток;

3) всі уніатські церкви підпорядковувались створеній в 1624 році Конгрегації *de propaganda fide* (для поширення віри) – "це було великим приниженням для усіх східних християн, бо ця Конгрегація займалася справами новонавернених на християнство жителів африканського суходолу" [Маркусь В., Іванків Є. Берестейська унія в сучасному навітленні.- Чикаго, 1976.- С. 33]. В руслі латинізаційної політики Ватикану реалізувалося його ставлення до уніатських церков;

4) XX століття принесло кардинальні зміни в становищі уніатських церков Європи:

- в 1917 році папою Леоном XIII створено конгрегацію Східних Церков, засадою її діяльності було визначено відмову від латинізаційного курсу;

- стабільному існуванню більшості європейських уніатських церков було покладено край із встановленням у Східній Європі комуністичних режимів.

Попри спільні з іншими уніатськими церквами риси, Українська греко-католицька церква в своїй історії (та на сучасному етапі) має свої характерні особливості і проблеми. В Україні уніатство не захищало від ворожої чи неприхильної нації, а навпаки, ставило вірних у залежність від панівних націй та їхніх конфесій. Колосальною помилкою Риму було віддання української унії в польські католицькі руки. Це перекреслило можливість того, щоб українське уніатство стало українською національною релігією. Це була політика втраченого шансу також тому, що Рим ніколи не давав українцям реального захисту від Росії [Дашкевич Я.Вк. праця.- С. 85].

Вирізняє УГКЦ з ряду інших уніатських церков і те, що кількість її вірних становить близько 5,5 мільйонів. Така велика кількість віруючих, а також власний історичний шлях розвитку дають підстави претендувати на урівняння УГКЦ в юридичному статусі з східними католицькими церквами. Із заявою про створення Українського патріархату виступив на II-му Ватиканському соборі Й.Сліпий. Проте особлива позиція папи Павла VI (таємні контакти з Московською Патріархією) стала передумовою компромісного рішення – Українській греко-католицькій церкві в 1963 році було надано статус Верховного архієпископства.

На сучасному етапі, коли в рамках світового єкуменічного процесу діють міжнародні богословські комісії, які в своїх постановках стверджують, що "... тепер, коли наші церкви зустрічаються на засадах еклезіологічного братерського спілкування, повернення до уніатизму може лише знищити важливі досягнення діалогу" [Знаки часу: до проблеми порозуміння між церквами.- Київ, 1999.- С. 246]. В світлі такого скептичного ставлення як католиків, так і православних до існування уніатських церков, єдиною умовою успішного функціонування останніх є самозвільнення від надмірної латинізації як необхідна умова реалізації автентичної католицької церкви. Латинізовані різною мірою уніати повинні, залишаючись в римо-католицькій церкві, наново віднайти й оживити свою православну спадщину. Лише таким чином вони зможуть виконати свій єкуменічний обов'язок. Очевидно, що якщо уніатські церкви не зроблять подальших зусиль у цьому напрямку, то вони залишаться лише маргінальною групою християн, на яку щораз менше зважатимуть і православні, і Рим. Такої думки дотримуються Василь Маркус, Борис Гудзяк та інші дослідники історії унії.

IV

ІНФОРМАЦІЇ

**Іван ШЕВЦІВ –
почесний науковий співробітник Відділення релігієзнавства
Інституту філософії імені Г.С.Сковороди НАН України
(номінація 2000 року)**

Народився отець Іван ШЕВЦІВ 1 листопада 1926 року в с. Гарбузів на Зборівщині. Закінчив Духовну семінарію у Львові, богословські студії у Римі. В травні 1951 р. одержав священничі свячення. Мав душпастирську працю в Англії, видавав тут часопис “Наша Церква”. В 1959 р. єпископ Іван Прашко запросив І.Шевціва до Австралії. Тут він налагодив видавничу діяльність, навчав релігії в українських школах, редагував журнал “Церква і Життя”, був парохом в ряді парафій, організовував будівництво храмів. Протягом 25 років (1970-1995 рр.) о. Іван Шевців – голова Товариства священників ім. Св. Андрія. Завжди був відданий справі Українського Патріархату, єднання Українського християнства, постійно писав – книги, статті, репортажі. З-під його пера вийшли книги “Святі Тайни в українському обряді” (1982), “За єдність Церкви і народу” (1973), “Хвилини духовного піднесення” (1996), “Парафія Св. Андрія в Сіднеї” (1999), збірник “Церква, поєднання Церков, Патріархат” (1996), “Перші кроки в напрямі неба” (1993) та ін.

Коротко о. Іван Шевців себе охарактеризував так: “Любив свій народ, бо для нього посвятив ціле своє життя. Не старався усім догодити, але завжди був готовий до услуг, щоб іншим – своїм братам – служити і їх задоволити”.

Співпрацюючи з Відділенням релігієзнавства, о. Іван Шевців видрукував у його наукових збірниках три статті. Готується до видруку в цьому році збірка його праць “Християнська Україна”. Завдяки спонсорству о. І.Шевціва вийшли вибрані твори Івана Музички “Християнство в житті особи і народу”, буде видано том “Католицизм на українських теренах”. Плекається отець і про видання “Української Енциклопедії Релігії”. Доповіді Івана Шевціва виголошувалися або зачитувалися неодноразово на наукових конференціях, які проводить

Відділення. Він постійно цікавиться життям релігієзнавців України, дискутує з ними листово, опрацьовує їхні видання.

ВЛАДИСЛАВУ СУЯРКУ – 70

Владислава Олексійовича як релігієзнавця в Україні знають вже сорок років. Прилучився він до релігієзнавчої тематики, працюючи з 1957 по 1964 рік в редакціях республіканських газет і журналів. Закінчивши в 1967 році аспірантуру філософського факультету Київського університету ім. Т.Г.Шевченка, В.О.Суярко до нинішніх днів пов'язав свою долю з науково-викладацькою роботою у цьому всесвітньо відомому вузі. Тут він став кандидатом наук і доцентом. Саме його настирливій редакторській роботі ми можемо завдячувати за те, що на філософському факультеті КДУ регулярно виходив збірник релігієзнавчих наукових праць, було видрукувано 27 його чисел. Певною мірою він орієнтував дослідників на вивчення не лише критично релігієзнавчих проблем, а й тем позитивного змісту. Владислав Олексійович прилучався до написання навчальних посібників, методичних розробок, підготовки навчальних програм з різних релігієзнавчих курсів. З-під його пера вийшло біля 230 наукових праць, серед яких брошури “Глибока криза віри” (1966), “Біблія і сучасний клерикалізм” (1985), “Миротворчий діалог” (1989) та ін., цикли статей в релігієзнавчому журналі “Людина і світ”, який, до речі, зобов'язаний своєю назвою Владиславу Олексійовичу. Об'єктом уваги дослідника завжди була віруюча людина в усьому багатоманітні виявів її релігійності.

Народився В.О.Суярко 7 січня 1931 року в селі Вертіївці на Ніжинщині. Він пройшов складний життєвий шлях. Це засвідчує хоч би те, що він як партизан-підпільник є Ветераном війни, а як трудівник лише за роки праці в університеті здобув статус трудового ветерана.

Що характеризує ювіляра? Насамперед – це любов до праці, допитливість, творчий характер. В.Суярко не засидівся на традиційному кріслі як викладач і науковець. Як і раніше, так і тепер без нього в Києві практично не відбувається жодна наукова конференція. Він – не консерватор, а шукач. Його цікавлять проблеми сакрального відродження, процеси реабілітації релігії в умовах демократичної України, позитивні вияви двохтисячолітнього діалогу християнства з світом та ін.

Владислав Олексійович завжди тягнувся до громадської роботи. Ось і зараз він очолює Раду ветеранів війни і праці Київського національного університету ім. Т.Г.Шевченка, Київський осередок Української Асоціації релігієзнавців, творчо співпрацює з Відділенням релігієзнавства Інституту філософії НАН України.

То ж зичимо дорогому Владиславу Олексійовичу міцного здоров'я ще на довгі роки життя і праці на складній релігієзнавчій ниві.

Колеги – релігієзнавці України

У ЧЕРНІВЕЦЬКИХ РЕЛІГІЄЗНАВЦІВ

Чернівецький осередок УАР є одним із найбільш динамічних в Україні серед обласних об'єднань релігієзнавців. Особливу увагу тут приділили формуванню самого осередку. До нього ввійшли не лише викладачі-релігієзнавці чернівецьких вузів, а й студенти релігієзнавчого відділення філософсько-богословського факультету університету імені Ю.Федьковича. Серед членів осередку є богослови, державні працівники. Маємо також 6 кандидатів наук і 6 кандидатів богослов'я. Позитивним є те, що свою роботу осередок орієнтує на зацікавлену співпрацю з різними конфесіями – не лише традиційними, а й новими течіями. Це дає можливість науковцям-релігієзнавцям приступити до написання “Історії релігій на Буковині”. Відзначимо видавничу роботу релігієзнавців Буковини. Ними видано посібник “Історичне релігієзнавство”, методичні посібники “Релігієзнавство” (окремо для студентів і для вчителів) та “Історія релігій в Україні”. Видано також книги “Православна віра – 2000 років” та “Основи християнської релігії і моралі”. Осередком організовано постійно діючі курси при обласному управлінні освіти для надання практичної допомоги вчителям, які готуються читати навчальні предмети “Релігієзнавство” та “Християнська етика”. Аналогічну методичну допомогу надано Інститут післядипломної освіти. Освітницька робота науковців-релігієзнавців не обмежується лише проведенням тематичних круглих столів для молоді, а й поширенням видрукованої в Україні релігієзнавчої літератури. Промотором усіх цих дій виступає насамперед голова обласного осередку УАР доцент університету імені Ю.Федьковича Віталій Докаш. У перспективному плані роботи буковинських релігієзнавців значиться організація телепрограми “Діалоги”, проведення соціологічних досліджень особливостей релігійності сучасного віруючого, видання нової

навчальної релігієзнавчої літератури та ін. Хотілося б, щоб буковинці, як інші обласні осередки, виступали організаторами якоїсь щорічної тематичної конференції, спробували налагодити широку лекційно-просвітницьку роботу силами релігієзнавчої спеціалізації Національного університету, активізували науково-дослідницьку роботу перспективної молоді, утворили молодіжну секцію УАР та ін.

А. Колодний, президент УАР

ДИСЕРТАЦІЙНІ ПРАЦІ, ЗАХИЩЕНІ В 2000 РОЦІ У СПЕЦІАЛІЗОВАНІЙ ВЧЕНІЙ РАДІ Д 26.161.03

ДОКТОРСЬКІ ДИСЕРТАЦІЇ:

ФИЛИПОВИЧ Л.О. – *“Етнологія релігії: традиція вітчизняного релігієзнавчого осмислення і теоретичне вирішення проблем співвідношення релігії та етносу”* – філософські науки (13.10.2000).

Теоретичне дослідження проблем співвідношення етнічних і релігійних феноменів, а також філософський аналіз вітчизняних здобутків їх осмислення засвідчили, що онтологічний, феноменологічний, структурно-функціональний взаємозв'язок релігії та етносу має давню історію, зумовлює появу синкретичних етнорелігійних явищ, які посідають визначне місце в житті народів і постійно виявляють себе в міжнаціональних і міждержавних відносинах, виступають активним чинником світового суспільного процесу. а водночас є предметом дослідження нової галузі релігієзнавства – етнології релігії.

КАНДИДАТСЬКІ ДИСЕРТАЦІЇ:

НІКІТЕНКО М.М. – *“Найдавніші християнські пам'ятки історії і культури Києва у державотворчому процесі Русі (кінець X – перша половина XI ст.)”* – історичні науки (05.05.2000).

Дисертація є першим в історіографії комплексним дослідженням місця й ролі літературних і мистецьких пам'яток християнізації Русі в генезі національного державотворення. Зроблено висновок, що відповідні пам'ятки Києва кінця X – першої половини XI ст. мислилися як сакральна субстанція Київської держави і належали до цілісного концептуального

задуму, котрий стверджував і освячував її вступ у всесвітню історію християнської ойкумени.

РЕШЕТНИКОВ Ю.Є. – *“Становлення та диференціація євангельського руху в Україні”* – філософські науки (22.12.2000).

Доведено, що євангельський рух в Україні, зародившись в умовах одержавлення православ'я, соціального розшарування населення України, сформувався як духовний феномен під впливом східної православної традиції і поєднання з нею різних західних протестантських ідей, що стало причиною виникнення українського штундизму, його еволюції, постійної диференціації та кризових явищ.

СОЛОВІЙ Р.П. – *“Конфесійна та культурно-просвітницька діяльність Української євангельсько-реформованої церкви у Західній Україні (1925-1939)”* – історичні науки (13.10.2000).

У дисертації вперше у вітчизняному релігієзнавстві виокремлено в об'єкт наукового дослідження світоглядні, догматичні та еклезіологічні характеристики українського кальвінізму, простежується процес його інституціоналізації у формі Української євангельсько-реформованої церкви на теренах Західної України у

20-30-х рр. XX століття. Феномен українського кальвінізму як специфічної конфесійної моделі та ідей українського національного відродження. Ця провідна риса його етноконфесійності виявилась у змісті ідейно-світоглядних засад, формах церковного устрою та характері місіонерської діяльності осередку.

БОЙЦОВА О.Є. – *“Іслам в Криму: національно-релігійна ідентифікація кримських татар(друга половина XV – XVIII ст.)* – історичні науки (24.11.2000).

Дисертація є першим у вітчизняній історіографії комплексним дослідженням ісламу як системоутворюючого чинника формування, становлення і розвитку кримськотатарського етносу. У ході дослідження виявлена фундаментальна роль ісламського віровчення у формуванні способу життя і духовних традицій кримських татар.

КУЛАГІНА Г.М. – *“Синкретизм дохристиянських вірувань та православ'я в Україні”* – філософські науки (24.11.2000).

Аналіз соціальних, соціально-психологічних та гносеологічних коренів синкретизму дохристиянських вірувань киеворуських слов'ян з православ'ям, його змісту, приводить дисертанта до висновку, що в українців сформувався новий тип релігійної свідомості – український

різновид побутового православ'я. релігійно-синкретичний світогляд українця, сформований після прийняття християнства, є якісно новим, часто неусвідомленим поєднанням різноконфесійних, зокрема дохристиянських і православних елементів, кожний з яких посів своє, відповідне його світоглядній функціональності місце в цілісній картині світобачення віруючого. Здійснивши комплексний аналіз історичних, соціологічних та етнокультурних умов еволюції православ'я в Україні, дисертант розкрила його специфіку, тенденції розвитку та синкретичний характер.

ПЕТРОВА І.М. – *“Людинотворчий характер християнської духовності”* – філософські науки (23.06.2000).

Здійснено релігієзнавчий аналіз християнства як типу духовності. Християнська духовність розглядається як людинотворчий чинник, спосіб духовного становлення людини. Це визначає її як особливий процес людинотворення, практично-дієву і активну парадигму духовного життя, активно-творчий тип духовності. Простежується також її феноменальний прояв в духовній культурі України, своєрідність вкорінення в духовне життя української спільноти.

ЖИРТУЄВА Н.С. – *“Ісіхазм в духовній культурі середньовічної України та Росії”* – філософські науки (22.12.2000).

В дисертації аналізуються ідеї візантійського, киеворуського і московського ісіхазму. З'ясування сутності ісіхазму пов'язано в роботі з виявленням шляхів виховання цілісної особистості, яка подолала в собі хаос внутрішніх протиріч й зорієнтована на розкриття свого екзистенціального і творчого потенціалу.

НАУМОВА Н.В. – *“Християнство як фактор формування духовної культури Київської Русі”* – філософські науки (25.02.2000).

В дисертації проаналізовано духовна культура давньоруської спільноти в контексті східних і західних філософсько-релігійних світоглядних систем. Показано, що для національного світосприйняття як в минулому, так і в наш час більш властиві інтровертність, а не екстравертність, життєзаперечення, а не життєствердження. Значний вплив на формування духовної культури Київської Русі справило апофатичне богослов'я, пріоритетність ідеї незбагненності Бога, різке розмежування божественного і мирського.

МАРГОЛІНА І.Є. – *“Кирилівська церква – релігійний та церковно-політичний осередок середньовічного Києва”* – історичні науки (25.02.2000).

Вперше у вітчизняній історіографії авторка здійснила комплексний аналіз релігійної і політичної діяльності духовенства Кирилівської церкви в середньовічній епохи. З’ясована роль цього сакрального центру у формуванні духовності українського народу.

ГУРСЬКА Л.І. – *“Роль середньовічних православних братств у духовному житті українського народу”* – філософські науки (05.05.2000).

На основі широкого кола джерел авторка прослідковує консолідуючу роль Львівського, Київського та інших братств в житті Православної Церкви в Україні, аналізує культурно-освітню, наукову, а також благодійницьку діяльність православних братств XVI – XVII століть.



СУМНІ ПОВІДОМЛЕННЯ

ПАМ'ЯТІ КОЛЕГИ

18 січня пішов з життя відомий релігієзнавець, кандидат філософських наук, доцент ФІЛОНЕНКО Микола Васильович. Життєвий шлях його нагадує становлення й утвердження в суспільному бутті багатьох вихідців з українського села. Народився Микола Васильович 25 травня 1930 року в с. Куньє, що на Харківщині. Після закінчення середньої школи він поступив в 1949 році на філософський університет Київського університету імені Т.Г.Шевченка. До аспірантури в цьому ж університеті (1964-1966 рр.) працював у державних і молодіжних організаціях. З 1966 по 1984 рік М.В.Філоненко працював на різних викладацьких посадах у Київському педагогічному інституті, виконував обов'язки завідуючого кафедрою. З вересня 1984 по грудень 1990 року на науковій роботі в Інституті філософії Академії наук України. Пенсійний вік завадив Миколі Васильовичу продовжити працю в рідному для нього педуніверситеті, реалізуючи свій високий педагогічний талант.

Науковці України знають М.В.Філоненка як глибокого знавця і дослідника феномену Православ'я. Ним видрукувано низку брошур і статей з проблеми, розділів у колективних монографіях. Велику низку статей-довідок він написав до "Релігієзнавчого словника".

Колеги Миколи Васильовича з глибоким сумом сприйняли відхід його в небуття. Світла пам'ять про нього збережеться в наших серцях. Ми цінімо його внесок в релігієзнавчу науку.

* * *

Неприємна вістка надійшла з Житомира: помер відомий дослідник проблем релігієзнавчої моралі, кандидат філософських наук, доцент педагогічного університету імені І.Франка Володимир ЩЕДРІН. Остання його праця видрукувана в нашому підручнику "Академічне релігієзнавство". Прощай, колего! Ми цінували тебе за твій науковий

талант, педагогічну майстерність і збережемо пам'ять про тебе на довгі роки.

* * *

Смерть вирвала з наших рядів кандидата філософських наук, доцента Львівського університету імені І.Франка Аллу СИМОНЧИК. Скромною вона була за життя. А між тим ми знаємо глибокі її наукові розвідки і історії православ'я на західно-українських землях. Залишимо ж світлу пам'ять про всіма нами шановану Аллу Миколаївну на довгі роки.

VI

SUMMARY

In the 17th issue of the Bulletin “Ukrainian Religious Studies” in the rubric “Philosophy and Anthropology of Religion” there are in particular the following papers: “Formation of the East-Christian civilization (Religious context)” by R.Demchuk, “Spiritual Revolution as idea in L.Sylenko Religious and Ethic conception” by T.Khmil’, “Messianic ideas at the monotheistic religions” by O.Sheludchenko.

In the rubric “History and Historiosophia of Religion in Ukraine” there are published papers: “Christianity and Slavic Literature Culture: Monastery library” by T.Horbachenko, “Union reflections of post-Florentine twenty-year period in church-religious life of Polish-Lithuanian-Russian region” by V.Shevchenko.

In the rubric “For Assistance to the Lecturer on Religious Studies” there are published papers: “The State of Religiousness and Perspectives of Interconfessional and Ethic and Cultural Relations Evolution in Ukraine (based on materials of the sociological research by Donetsk state institute of artificial intelligence)” by N.Belicova, O.Belikov and O.Turenko, “Sociology of Religion” by M.Babiy, “Greek Catholic Church in the context of Unian Churches” by N.Madey.

In addition the Bulletin presents information there are published papers: “Ivan Shevtsiv – honourable scientific researcher of Dpt. of Religious Studies of H.Skovoroda Institute of Philosophy of The National Academy of Sciences of Ukraine (nomination of 2000 year)”, Vladyslavu Suyarko – 70”, “Members of Chernivtsi Dpt. of Ukrainian Association of Researchers of Religions”, “Doctor and Candidate Thesis of 2000 year”.



РЕДАКЦІЯ ПОВІДОМЛЯЄ

ОСНОВНІ ПРАВИЛА ОФОРМЛЕННЯ СТАТЕЙ

Рукописи для публікації у наступних числах бюлетеня подаються до редакції в одному роздрукованому примірнику (через 1,5 інтервали) і у вигляді doc-файлу на дискеті 3,5" у форматі Microsoft Word 7.0 (95) чи 97 обсягом 0,5 друк. арк. (прибл. 18-20 тис. знаків з пропусками). Шрифт: Arial, 12 чи Times New Roman, 12.

Посилання в статті на використані джерела слід наводити прямо в тексті у квадратних дужках за їх наскрізною нумерацією у відповідності з існуючим бібліографічним стандартом. (Список використаних джерел в кінці статті не подається.) Цитати з іншомовних джерел (в тому числі й з російськомовних) наводяться автором у українському перекладі.

Приклад оформлення посилання:

Цитата в тексті: “Станом на 01.01.99 р. в Україні діє 21,8 тис. релігійних організацій, в т.ч. майже 21,1 тис. громад 80 конфесій, течій і напрямків” [Бондаренко В. Релігійна ситуація в Україні і перспективи її розвитку // Релігійна свобода: природа, правові і державні гарантії: Науковий щорічник.- К., 1999.- С. 73].

На першій сторінці тексту статті автор обов’язково подає короткі відомості про себе. А саме:

1. Прізвище, ім’я, по батькові;
2. Науковий ступінь, вчене звання;
3. Місце роботи / навчання (повна назва установи), посада;
4. Контактні поштова адреса і телефон.

На останній сторінці тексту статті мають бути розміщені короткі (3-4 речення) анотації українською та англійською мовами. Анотації повинні обов’язково містити ім’я та прізвище автора статті (1), її назву (2) та стислу інформацію про основні ідеї та висновки статті (3). Україномовна і англійськомовна анотації мають бути ідентичними за змістом.

Адреса редакції: 01001, Київ-1, вул. Трьохсвятительська, 4. Відділення релігієзнавства Інституту філософії імені Г.С.Сковороди НАН України; тел.: 229-48-12, 229-04-18, 462-01-73;

E-mail: cerif@alfacom.net

ЗМІСТ

I. ФІЛОСОФІЯ ТА АНТРОПОЛОГІЯ РЕЛІГІЇ

<i>Демчук Р.</i> Становлення східнохристиянської цивілізації (релігійний контекст)	3
<i>Хміль Т.</i> Поняття духовної революції в релігійно-етичній концепції Л.Силенка	13
<i>Шелудченко О.</i> Месіанські ідеї в монотеїстичних релігіях	20
<i>Недзельська Н.</i> Проблема статі в релігіях авраамістичної традиції	29

II. ІСТОРІЯ ТА ІСТОРІОСОФІЯ РЕЛІГІЇ В УКРАЇНІ

<i>Горбаченко Т.</i> Християнство і слов'янська писемна культура: монастирські бібліотеки	37
<i>Шевченко В.</i> Унійні рефлексії постофлорентійського 20-ліття в церковно-релігійному житті польсько-литовсько-руського регіону	45

III. НА ДОПОМОГУ ВИКЛАДАЧЕВІ РЕЛІГІЄЗНАВСТВА

<i>Белікова Н., Беліков О., Туренко О.</i> Стан релігійності населення і перспективи розвитку міжконфесійних та етнокультурних відносин в Україні (за даними соціологічного дослідження Донецького державного інституту штучного інтелекту)	62
<i>Бабій М.</i> Соціологія релігії	75
<i>Мадей Н.</i> Українська Греко-католицька церква в контексті уніатських церков	79

IV. ІНФОРМАЦІЇ

Іван Шевців – почесний науковий співробітник Відділення релігієзнавства Інституту філософії імені Г.С.Сковороди НАН України (номінація 2000 року)	89
Владиславу Суярку – 70	90
У чернівецьких релігієзнавців	91
Дисертаційні праці, захищені в 2000 році у Спеціалізованій вченій раді Д 26.161.03	92

V. СУМНІ ПОВІДОМЛЕННЯ

96

VI. SUMMARY

98

РЕДАКЦІЯ ПОВІДОМЛЯЄ

99