

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



Українське релігієзнавство

№25

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

*Видається щоквартально з 1996 року.

*Свідцтво про державну реєстрацію
КВ № 2057 від 19 липня 1996 року.

* Адреса редакції: 01001 Київ-1,
вул. Трьохсвятительська, 4, кімн. 323-324.

Тел. (067) 466-97-03 – головний редактор,
(044) 279-04-18 – редакція бюлетеня.

E-mail: cerif2000@gmail.com

*Редакція бюлетеня може публікувати статті й
матеріали, не поділяючи позиції їх авторів.

*Відповідальність за достовірність фактів, цитат,
власних імен та назв несуть автори.

*Подані рукописи рецензуються, не повертаються.

*Редакція залишає за собою право виправляти мову,
стилістику, редагувати матеріал відповідно
до стандарту видруку статей.

*Редакція не вступає в листування з автором.

*При передруку посилання на «Українське
релігієзнавство» обов'язкове.

*Усі права застережені (с)

Українське релігієзнавство

Редакційна колегія:

А.Колодний, доктор філософських наук
(головний редактор);

В.Бондаренко, доктор філософських наук;
М.Закович, доктор філософських наук;
О.Крижанівський, доктор історичних наук;
В.Лубський, доктор філософських наук;
В.Пашенко, доктор історичних наук;
О.Погорілий, доктор соціологічних наук;
О.Уткін, доктор історичних наук;
М.Чурилов, доктор соціологічних наук;
П.Яроцький, доктор філософських наук;
О.Саган, кандидат філософських наук;

П.Павленко, кандидат філософських наук
(відповідальний секретар)

*Рекомендовано до друку
Вченою Радою Відділення релігієзнавства
Інституту філософії імені Г.С.Сковороди НАН України,
Протокол № 22 від 27 грудня 2002 р.*

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

© Українська Асоціація релігієзнавців, 2003

ЗМІСТ

I. ФІЛОСОФІЯ, КУЛЬТУРОЛОГІЯ ТА ІСТОРІЯ РЕЛІГІЇ

<i>Литвинов В.</i> Українські ренесансні гуманісти про призначення людини у світі (від <i>memento mori</i> до <i>memento vivere</i>).....	4
<i>Дуйкін В.</i> Християнський вектор моральної концепції П.Тейяра де Шардена	13
<i>Канах А.</i> Сучасні ідеологічні основи діяльності Асоціації братів мусульман	23
<i>Панков Г.</i> Апологетика прамонотеїзму в православній думці XIX – поч. XX ст.	31
<i>Нагорна Т.</i> Еволюція ідеології православних сект у XIX-XX століттях	40
<i>Семчинський К.</i> Мир і рай: пошук ідентичності	48
<i>Бодак В.</i> Співвідношення релігії і культури: основні методологічні підходи	55

II. ІСТОРІЯ ТА ІСТОРІОСОФІЯ РЕЛІГІЇ В УКРАЇНІ

<i>Білас Я.</i> Митрополит Андрей Шептицький: до проблеми формування національно-політичних і релігійних поглядів	64
<i>Голдіна С.</i> Боротьба Православної церкви та царського уряду зі старообрядництвом у 50-60-х роках XIX ст. (на прикладі Харківської губернії)	73
<i>Макись М.</i> Реформаторське кредо Олександрійського, а згодом і Вселенського патріарха Кирила Лукаріса	82
<i>Панько О.</i> Берестейська унія в оцінках І.Огієнка (митрополита Іларіона)	88
<i>Кияк С.</i> Помісність – реалізація вселенськості Української Католицької церкви візантійського обряду	97

III. НА ДОПОМОГУ ВИКЛАДАЧЕВІ РЕЛІГІЄЗНАВСТВА

<i>Филипович Л.</i> Зміст західної соціології релігії як науки і навчальної дисципліни	106
<i>Фатюшина Н.</i> Основні риси ранньохристиянського мистецтва (живопис, мозаїка, архітектура, музика)	110

IV. SUMMARY	118
ДО ВІДОМА АВТОРІВ. Правила оформлення статей	119

І ФІЛОСОФІЯ, КУЛЬТУРОЛОГІЯ ТА ІСТОРІЯ РЕЛІГІЇ

В.Литвинов* (м. Київ)

УКРАЇНСЬКІ РЕНЕСАНСНІ ГУМАНІСТИ ПРО ПРИЗНАЧЕННЯ ЛЮДИНИ У СВІТІ (від *temento mori* до *temento vivere*)**

Відомо, що античність розуміла людину як органічну частину космосу, яка посідає найвище місце серед природних істот. Натомість Середньовіччя вивело людину поза межі космічного природного життя, звеличивши, з одного боку, невидимим зв'язком із трансцендентним Богом, а з другого – принизивши повною залежністю, спричиненою її гріхопадінням, від Божественної ласки. Середньовіччю належить відкриття “внутрішньої людини”, якій у Космосі нічого не відповідає і пізнати глибини якої можна лише з допомогою надприродного світла благодаті [Гайденко П.П. Еволюция понятия науки.- М.,1980.- С. 409, 425]. Самопізнання, як і пізнання Бога, середньовічна філософська думка підпорядковувала релігійному завданню спасіння душі. Центр ваги етики вона перенесла зі сфери знання у сферу віри, надавши пріоритет волі, а не розуму, – що спричинилося до утвердження людини як активного суб'єкта дії на противагу об'єктивно-споглядальній настанові античності. Така активність суб'єкта, незважаючи на її суто релігійну спрямованість, згодом відіграла важливу роль у становленні самосвідомості ренесансного індивіда.

Епоха Відродження, відродивши античність, водночас успадкувала, хоча й у зовсім іншій, новій формі елементи середньовічного уявлення про людину. Так, не заперечуючи відмінність між душею і тілом, “внутрішньою” і “зовнішньою”

* Литвинов В.Д. – кандидат філософських наук, старший науковий співробітник Інституту філософії імені Г.С.Сковороди НАН України.

** © Литвинов В.Д., 2003

людиною, ренесансна філософія зняла їх протиставлення. Вона поставила людину у центр світу й оголосила, що це місце людина посідає не з ласки Божої, а з власної природи. На відміну від античних філософів, у яких людина визнає природу своїм господарем, ренесансні мислителі вбачали в людині господаря космосу, творця вартостей, які вона поціновує. Релігійно спрямовану активність середньовічної людини вони перетворили на раніше не чуване активне самоутвердження людини в земному житті. Не відкидаючи християнське вчення в цілому, гуманісти розглядали людину не у вимірі її гріхопадіння і порятунку, а в аспекті її творчого ставлення до себе самої і до всього, що її оточувало [Лосев А.Ф. Эстетика Возрождения.- М.,1978.- С. 69].

В Україні деформація середньовічних принципів філософування почалась у XVI ст. й була зумовлена переорієнтуванням філософської думки від богопізнання до пізнання людини і визнання її самоцінності. Цьому спричинились не тільки зовнішні явища (Україна разом з Польщею рухалася тоді в руслі загальноєвропейських процесів), але й внутрішня логіка розвитку самої української філософської думки. Зважаючи на ці фактори, проблема людини, її соціального буття, морального світу виявилася у тогочасній Україні чи не визначальною [Нічик В.М. Реформаційні й гуманістичні ідеї в братських школах // Нічик В.М., Литвинов В.Д., Стратій Я.М. Гуманістичні і реформаційні ідеї на Україні (XVI – початок XVII ст.).- К., 1990.- С. 274]. Вона вперше була сформульована на рівні певної системи принципів, які зумовили її філософське розв'язання. Спираючись на здобутки своїх попередників, вітчизняні ренесансні митці XVI ст. розвивали ідеї гуманістичного антропоцентризму з його трактуванням людини як найвищої цінності, обґрунтовували стихійне самоутвердження особистості в її чисто земному втіленні [Лосев А.Ф. Эстетика Возрождения.- С. 624]. Особливе місце в ренесансному осмисленні проблеми людини належить ще й досі недостатньо дослідженим творам латиномовних авторів, передусім Станіслава Оріховського, про що буде мова далі.

Замислюючись над питанням призначення людини, мислителі різних народів здавна прагнули дати відповідь на питання: “Що таке людина?” Показовим може бути визначення Е.Фрома: “Людина – єдина з тварин, якій може бути нудно, яка незадоволена, яка може відчувати себе вигнаною з раю. Людина – єдина з тварин, для якої її власне існування є проблемою; вона повинна її вирішувати, і їй від неї

не сховатися” [Фромм Э. Сумерки богов.- М.,1989.- С. 158-159]. В епоху Середньовіччя, завдяки патристичній літературі, зокрема, творам Григорія Назіанзина та Григорія Ниського склався образ людини, яка хоч і була створена Богом за його подобою, але внаслідок гріхопадіння стала неповноцінною, зіпсованою, а її духовну сутність закрила завіса нездорових пристрастей, морального і фізичного приниження. Гріхопадіння людини вважалося у християнстві найбільшою космічною провиною, спокутувати яку взявся допомогти їй сам Бог, олюднений в особі Христа. Питання про сутність людини як особи, що активно самоутверджується в земному житті, середньовічною філософією не ставилося. Натомість ренесансні мислителі утвердили розуміння людини не тільки як вінця творення, що ввібрала у себе властивості решти світу, але й як вільної, богоподібної істоти [Гарен Э. Проблема итальянского Возрождения.- М., 1986.- С. 85], спроможної самостійно розвиватися і вільно формувати своє буття. Людина стала неначе другим, “людським Богом”, “християнським лицарем” (Еразм Роттердамський). Бог поставив її у центр світу, не зробивши ні небесною, ні земною, ні смертною, ні безсмертною, надавши при цьому їй лише можливість сформувати себе в бажаному образі, - відзначав Піко дела Мірандола. Людина у ренесансних гуманістів набула ознак самодостатності і самоцінності, нечуваної доти життєвої активності і здатності до творчого самовияву. На відміну від середньовічних мислителів, які, говорячи про людину, показували її звичайно в перспективі завдань, визначених Творцем, мислителі ренесансу трактували людину в перспективі її власних діянь, які сягають небес [Suchodolski B. Narodziny nowożytnej filozofii człowieka.- Warszawa, 1968.- S. 591].

Ренесансне бачення людини, як і філософія Відродження загалом, поступово стало надбанням усіх європейських народів. Зокрема, в Україні цьому до певної міри сприяла давня, сформована ще у часи Київської Русі традиція філософської думки акцентувати увагу на проблемі людини, на осягненні її сутності і смислу життя. Вже тоді людина мислилась не лише часткою природного космосу, але й “вінцем” природи і водночас її господарем, хоча й залежним від Божої ласки [Горский В.С. Философские идеи в культуре Киевской Руси XI – начала XII в.- М.,1988.- С. 164; Бондар С.В. Философско-мировоззренческое содержание «Изборников» 1073 и 1076 годов.- К., 1990.- С. 55]. Все це сприяло появі, поширенню і поглибленню гуманістичного погляду на людину. В XVI ст. українські мислителі, як і їхні західноєвропейські колеги, трактували людину як найвищу

цінність, вважали її творцем самої себе, розглядали її не маріонеткою в руках Творця, а як його відповідального співробітника. В центрі філософських роздумів перебувала також проблема співвідношення Бога і людини, акцентувалася увага на здатності людського розуму осягнути істину, проникнути у зміст священних текстів (Л.Зизаній, Ю.Рогатинець). Велику увагу проблемі людини приділяли С.Оріховський, К.Сакович та К.Транквіліон-Ставровецький. Так, Оріховський, хоча й віддавав данину традиційним твердженням на зразок тих, що всі помисли людини у земному житті мають бути спрямовані на сходження до Бога, на досягнення “богомисленості” й найвищого благословенства, та в цілому він був переконаним у самодостатності людини, стверджував, що від неї самої залежить, чи стане вона гідною високого призначення, чи перетвориться на “огидну й нікчемну тварину”. У творах К.Саковича, зокрема в його “Арістотелівських проблемах” та “Трактаті про душу”, виразно присутній природничонауковий підхід до вивчення людини та її діяльності. Ренесансні тенденції у розумінні людини властиві й творчості К.Транквіліона-Ставровецького [Зизаній Л.]. Прение Лаврентия Зизания с игуменом Илиею // *Летопись русской литературы и древностей.* - М., 1859.- С. 96; *Пам'ятки братських шкіл на Україні (кінець XVI – поч. XVIII ст.): Тексти і дослідження.* - К., 1988.- С. 208, 274, 505; *Lichtensztul J. Poglądy filozoficzno-prawne Stanisława Orzechowskiego.* - Warszawa, 1939.- S. 45; *Сас П.М. Проблема людини в творчості українського письменника XVI ст. Станіслава Оріховського* // *Україна і Польща в період феодалізму.* - К., 1994.- С. 39, 43; *Ботвинник М. Лаврентий Зизаний.* - М., 1973.- С. 103].

Відоме ще з античної філософії вчення про людину як мікрокосм (малий світ), який повторює образ макрокосму (великого світу), було знане і в середні віки. Але особливо поширюється воно в часи Відродження, стає однією з центральних ідей натурфілософії. Ідея єдності і відповідності мікро- і макрокосму була характерна також і для українських мислителів: К.Саковича, Х.Євлевича, К.Транквіліона-Ставровецького. Останній, зокрема, у розділі свого твору “Зерцало богословія” під назвою “О сотворен(н)ю чоловіка, котрій малим миром нарицається”, послідовно проводячи ідею єдності мікро- і макрокосму, поділяє людське тіло на верхню частину – небо і нижню – землю. Він стверджує: “И сих діля чоловік назван ест малим світом. Но если составом мал, леч дивную премудрость божію в себѣ иміет, и правдиве есть чоловік небом и землею: от пупа горняя часть ест небом, дол[ь]няя же – землею” [Пам'ятки братських шкіл на

Україні (кінець XVI – поч. XVIII ст.): Тексти і дослідження.- С. 237]. В руслі цієї ж ідеї єдності макро- і мікрокосмосу мислитель проводить аналогію між органами і функціями людського тіла і явищами природи: “Повторе на небеси суть світила, солнце, луна, гром, блискан[н]я, вітри. Тако и в главі – очі, яко світила; глас, яко гром, мгновеніє ока, яко блискавиця, диханіє з ноздрей исходить, яко вітр духа бурнаго” [Там само]. Загалом же людина-мікрокосм була третім серед чотирьох світів, що складали структуру Транквіліонового космосу. Розуміння людини як мікрокосму, який відтворює макрокосм і відповідає йому, властиве і К.Саковичу. Тіло людини, на його думку, складається з тих самих стихій або елементів, що й нежива природа. Як і більшість тогочасних філософів, він був переконаний, що стихіям макрокосму відповідають гумори людського тіла. Людину як “мал мир” розглядав і Л.Зизаній [Зизаний Лаврентий. Катехизис.- Гродно, 1787.- С. 157].

Віддавна люди застановлялися і над питанням: звідки взялася людина та яка її роль у природі? В середні віки панувала креаціоністська концепція – визнання Божого творення світу і людини в нім. Ренесансні гуманісти загалом не заперечували подібного трактування походження людини. До креаціонізму схилялися також і українські гуманісти розглядуваного періоду, але іноді більше акцентували на природній сутності людини, хоча під природою вони, як правило, розуміли того ж таки Бога або Божественні за своїм походженням сутності речей. В С.Оріховського, зокрема, зустрічається визначення людини як досконалого витвору природи, у Григорія Саноцького (Григорія з Саноку) натрапляємо на елементи малопоширеної в Україні атомістичної концепції походження світу і людини. Посилаючись на Лукреція, він стверджував, що “початок всього походить з тих самих “зародків” [атомів – В.Л.] і всі творіння однаково дбають і піклуються про збереження роду і життя” [Nowicki A. Grzegorz z Sanoka (1406-1477).- Warszawa, 1958.- S. 54-55].

Значна увага в середньовічній філософії і в епоху Відродження приділялася осмисленню та визначенню місця людини у світі. Серед багатьох ідей неоплатонізму християнство запозичило також ідею про людину, яка в ієрархії буття посідає серединне місце між Божественним і земним світом. З одного боку, людина вважалась близькою до Бога, який створив її за своїм образом і подобою. А з другого – вона була безмежно далека від свого творця. Середньовіччя відводило людині роль посередника, центральної ланки, що забезпечувала комунікацію між Богом і створеним ним світом. Старе

уявлення про серединне положення людини між духовним і природнім ренесансні мислителі трансформували таким чином, що сама ця “серединність” стала тлумачитись як специфічна перевага людини, бо вона володіє свободою самовизначення. Допускалось при цьому, що коли людина, займаючи серединне положення між ангелами і тваринами, буде розвивати всі свої пізнавальні здібності, то наблизиться до перших, а якщо буде жити одними інстинктами, то опуститься до рівня других. Вітчизняні мислителі розглядуваного періоду теж розмірковували над визначенням місця людини у світі і вирішували цю проблему в дусі антропоцентризму, з його кваліфікацією людини, як найвищої цінності. Деякі мислителі (Віталій Дубненський, Фікара, І.Копинський), подібно до реформаторів, визначали місце людини посередині між двома протилежностями – між злом і добром, ницістю і величчю, стражданням і щастям. Відмінну позицію в цьому питанні займав Л.Зизаній. Він ділив земний світ на чотири рівні – стихії, рослини, тварини, люди, – серед яких нижчий – підпорядкований вищому. Людина в ньому, отже, перебуває на найвищому рівні і є “царь и обладатель земных всѣх” [Зизаний Лаврентий. Катехизис.- С. 157].

Розмірковуючи над смыслом людського життя, намагаючись відповісти на питання “для чого живе людина?”, середньовічні мислителі трактували людину, звичайно в перспективі основного завдання тієї епохи, а саме – спасіння душі. Натомість мислителі Ренесансу, – не зрікаючись ідеї спасіння, визначали життя людини в перспективі її власних діянь, її земного самоутвердження. Людина, на їх погляд, не повинна була покладатися виключно на творця, а мусила самотужки торувати життєвий шлях. Безсмертя стало досяжним не лише на небі, а й на землі, коли добра слава людини – поета, державного чи церковного діяча, або воєначальника – могла залишитись у пам’яті нащадків. Серед вітчизняних мислителів не було таких, що не задумувалися б над питанням “про сенс людського життя”. Поряд із традиційним розумінням сенсу людського життя, як шляху до здобуття потойбічного спасіння, вони утверджували ренесансний погляд на нього як активну самореалізацію в земному житті. Так, наприклад, Ісайя Кам’янчанин вбачав сенс життя у майбутньому спасінні [Suchodolski B. Narodziny nowożytnej filizofii człowieka.- S. 591, 593; Українська література XIV-XVI ст. (Антологія).- К., 1988.- С. 190].

Подібні міркування зустрічаємо навіть у такого видатного гуманіста, як С.Оріховський, який писав, що всі помисли людини у

земному житті мають спрямовуватися на досягнення “богомисленості”, що “швидкоплинне життя [на землі] завершується вічністю і вічним безсмертям”; що провідною ідеєю і найвищим змістом людського життя є Бог. Але, попри все, він, як справжній ренесансний гуманіст, зазначав, що до безсмертного життя шлях треба торувати, “живучи розважно, чесно і побожно на землі”, і був переконаний, що спасіння досягається насамперед повноцінним, творчо-активним земним життям. Оріховський називає людське життя “actio”, тобто “дія”, після якого залишається “справа”: так само, як після “будування” залишається “будинок”. Від “actio”, на його думку, різниться “factio” тобто “діяння (чинення)”, яке подібно до гри на лютні гине разом зі своєю причиною. Тут відчувається вплив Арістотеля, який визначав людське життя також як “factio”, говорячи, що життя людини схоже до співу під гру на лютні, коли після нього не залишається нічого тривкого, бо разом зі співанням зникає і гине спів. Отже, визначивши людське життя як “actio”, Оріховський утвердив його земну значущість [Orichovius St.] *Oratio in funere Sigismundi...* // *Orationes clarorum virorum hominum, vel honoris officiique causa ad principes, vel in funere de virtutibus eorum habitae: Funere Sigismundi Jagellonis Poloniae regis, Stanislai Orichovii Rutheni.*- In academia Veneta, MDLIX.- P. 74 зв.; Lichtensztul J. *Poglądy filozoficzno-prawne Stanisława Orzechowskiego.*- S. 45-46, 51; Sinko T. *Erudycja klasyczna Orzechowskiego.*- Kraków, 1939.- S. 76-77].

Оскільки проблема людини посідає важливе місце у філософії будь-якої епохи, то прогрес в історії філософії визначається, зрештою, за ступенем осягнення сутності людини. Так, наприклад, першочерговим завданням християнства вважалося дослідження таємниці “внутрішньої” людини, тобто людини, пов’язаної зі світом трансцендентним. Натомість у часи Відродження (особливо раннього) великого значення надавалося осмисленню двох проблем -- самопізнання людини і пізнання її становища у світі [Suchodolski B. *Narodziny nowożytnej filozofii człowieka.*- S. 213]. Переорієнтація від богопізнання до пізнання людини і природи сприяла розвитку натурфілософії, логіки й етики. На думку гуманістів, земне покликання людини – “діяти” і “пізнавати” – ріднить людину з Богом і навіть дає їй можливість уподібнитись Богу за своєю суттю, а не лише за благодаттю, як це вважали в Середньовіччі [Domański J. *Erazm i filozofia.*- Warszawa, 1973.- S. 172]. Таке уподібнення потрібне було гуманістам передусім для того, щоб підкреслити творче начало в людині. Зрештою, гуманісти не заперечували, що самопізнання

людини є джерелом і богопізнання. Українських мислителів проблема самопізнання хвилювала здавна, ще з давньокиївських часів, коли концепція “внутрішньої” людини, самопізнання, самовдосконалення посідала чільне місце у християнській етичній системі.

В XVI – поч. XVII ст. цю традицію продовжили передусім С.Оріховський, М.Смотрицький, І.Копинський, К.Сакович, К.Транквіліон-Ставровецький. Однією з основних чеснот у вченні про людину вони вважали здатність до самопізнання, яка допомагає людині досягнути внутрішнього, духовного оновлення, морального самовдосконалення. “Одкрийте сердечні очі ваші і пізнайте самих себе..., чим ви есте..., в чому покликання ваше...”, - писав М.Смотрицький [Українські гуманісти епохи Відродження (Антологія): У 2-х т.- К., 1995.- Т. I.- С. 326]; “Познай самого себе, яко ест-ес[ь] так дивное и разумное створе[н]ня, кшталтом и образом Божиим, світлостю разумною и нескертельностю почтенний от Бога и межи агели в товаристви посажоний, - зауважував К.Транквіліон-Ставровецький» [Пам’ятки братських шкіл на Україні (кінець XVI – поч. XVIII ст.): Тексти і дослідження.- С. 208]. Наполягаючи на необхідності самопізнання, останній вважав, що основним у цьому процесі є пізнання людиною своєї духовної сутності. На думку І.Копинського, неодмінною умовою пізнання себе, – що приводить до пізнання Бога і єднання з ним, є попереднє «всѣх вещей в міре зримих и разумеваемых разсмотрение» [Копинский Исаия. Алфавит духовный.- К., 1904.- С. 9]. Концепція самопізнання переростає у нього в теорію “умного дѣлания”, яка включає в себе комплекс послідовних етапів – моральне вдосконалення, аскетичний спосіб життя, самозаглиблення і, нарешті, пізнання Бога і єднання з ним. Пізнавши Бога, з’єднавшись з ним, писав мислитель, можна досягти блаженства не лише на небі, а й тут на землі.

Людина, проблема її самопізнання перебувають також у центрі уваги обох творів К.Саковича. Самопізнання, вважає він, дає можливість людині керувати “домом свого тіла” – відчуттями, розумом, волею, вчинками. Непристойно людині, – каже він, – “не знати законів своєї природи, не знати властивостей і обов’язків членів, з яких складається її тіло, не відати того, що зберігає її природу в цілості, і що веде до її руйнування” [Пам’ятки братських шкіл на Україні (кінець XVI – поч. XVIII ст.): Тексти і дослідження.- с. 339]. Людині дано знати про всі речі, – міркував далі мислитель, – але для чого все це потрібне їй, якщо вона не пізнає себе саму, не знатиме, з чого, ким і для чого створена [Там само.- С. 445].

Ще виразніше формулює ренесансно-гуманістичну ідею стихійного самоутвердження людини, її здатності через моральне самовдосконалення і щонайповнішу реалізацію закладених у неї Богом творчих і розумових потенцій набувати рис Божественної істоти С.Оріховський. Людина, стверджує він, пізнавши всі земні і небесні речі, а до того ж саму себе, домоглася того, що справді рівною Богові стала [Sinko T. *Erudycja klasyczna Orzechowskiego.*- S. 72]. Водночас, головне призначення людини він вбачає в тому, щоб, спираючись на свою Божественну натуру, досягнути Бога (“аби з Богом, у Трійці єдиним, бути заодно”) та через спасіння досягти вічного життя. Загалом же, С.Оріховський неоднозначно оцінює відомий вислів, написаний на храмі Аполлона в Дельфах, латинізований варіант якого звучить як “*Nosce te ipsum*” (“Пізнай себе самого!”). З одного боку, він здатність людини до самозосередження вважає найвищим благом, а з другого – критикує Арістотеля за намагання, спираючись на цей принцип, формувати остаточну мету людського життя і діяльності. Отже, тут С.Оріховський мислить у ренесансно-гуманістичному ключі [Lichtensztul J. *Poglądy filozoficzno-prawne Stanisława Orzechowskiego.*- S. 47]. Він переконаний, що будь-яке самопізнання і самозосередження повинно здійснюватися заради віднайдення у самому собі творчих потенцій до того чи іншого важливого роду діяльності у земному житті, тобто остаточна мета цих пошуків має бути спрямована назовні. Згодом у П.Могили проблема самопізнання трансформувалась у проблему цілісності людини, “її свідоме збирання себе у переображення згідно з визначеними для себе моральними і духовними пріоритетами з метою спрямування себе до добра й істини” [Нічик В.М. Реформаційні й гуманістичні ідеї в братських школах // Нічик В.М., Литвинов В.Д., Стратій Я.М. Гуманістичні і реформаційні ідеї на Україні (XVI – поч. XVII ст.).- С. 368].

Проаналізовані нами латиномовні і староукраїнські пам’ятки XV – поч. XVII ст. засвідчують, отже, що погляди їхніх авторів на проблему людини, на її призначення у світі можна схарактеризувати або як ренесансно-гуманістичні, або як такі, що наближаються до них, містять у собі ренесансно-гуманістичні тенденції. До перших ми беззастережно відносимо латиномовних авторів (Григорій Саноцький, Юрій Дрогобич, Павло Кросненський, Станіслав Оріховський, Симон Пекалід, Шимон Шимонович, Севастян Кленович, Іван Домбровський, Йосип Верещинський). До других – діячів братства та Острозького культурно-освітнього осередку (К.Транквіліон-Ставровецький, Мелетій Смотрицький, Лаврентій та Стефан Зизанії, Касіян Сакович,

Софроній Почаський, Ісайя Копинський, Хома Євлевич, Захарія Копистенський та ін). Їхнє осмислення проблеми людини відзначається оригінальністю, різноманітністю інтерпретацій і віддзеркалює особливості розвитку ренесансно-гуманістичних ідей на українському ґрунті.

*В.Дуйкін** (м. Черкаси)

ХРИСТИЯНСЬКИЙ ВЕКТОР МОРАЛЬНОЇ КОНЦЕПЦІЇ П.ТЕЙЯРА ДЕ ШАРДЕНА**

Стан глобалізації, в який вступило сучасне людство, переводить проблему моральності із плану вибору окремої людини у контекст суспільний і навіть планетарний. Це наводить нас до оригінальної моральної концепції П.Тейяра де Шардена, яка є предметом аналізу у цій статті.

П.Тейяр де Шарден, будучи свідком тієї непомірної ціни, яку сплатило людство за науково-технічний прогрес, особливо протягом першої половини ХХ ст., розглядає її як безповоротно страчену енергію “духа Землі”[Teilhard de Chardin P. L'Énergie humaine.- Paris, 1962.- Р. 42]. Він розумів, що, з одного боку, гострота соціально-економічних і особливо духовних проблем затьмарює погляд людини у майбутнє, робить її буття невизначеним, а з іншого – штовхає людину до пошуку такої основи, заради якої варто було б жити, тієї основи, що мусить бути “своєрідним камертоном її збудженої душі, мірилом її вчинків”[Малахов В.А. Етика.- К., 1996.- С. 5].

Тейяр де Шарден усвідомлював, що однією з таких основ є кардинальні питання моральності, питання вибору моральних цінностей. Він звернув увагу на те, що однією з важливих причин “омертвіння людської енергії” є надзвичайна розпорошеність етичних думок, яка виявляє себе, з одного боку, в тлумаченні моральних цінностей в їх статичному характері, а з іншого – в недостатньому усвідомленні конвергентної структури світу. Тому інколи під виглядом плюралізму морально-етичних ідей маємо, по суті, справу з “етичним хаосом”, за яким не завжди чітко можна визначити, що є

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

** © Дуйкін В.Р. , 2003

кращим: діяльність творення чи насолода споживання, безкорисність чи відвертий егоїзм.

У вирішенні етичних проблем П.Тейяр де Шарден використовує властивий для нього метод, за допомогою якого він намагається розглядати людину і всі аспекти її життєдіяльності в *космічних вимірах* – у зв'язку людини з *всезагальним історичним процесом*, по відношенню до якого людина не є просто свідком, але, будучи безпосередньо в нього включеною, несе за нього відповідальність. З цієї точки зору, тейярівська етика виявляє себе чимось більшим, ніж просто збірка настанов, завдання якої зводиться до регуляції людських стосунків. Тейярівська етика перш за все є усвідомленням того виняткового місця, яке займає людина у Всесвіті, а тому є і специфічним виявом обов'язків, які вона повинна виконувати.

До оцінки тейярівської етики необхідно підходити і з урахуванням того, що це все-таки християнська етика і, будучи такою, вона містить у собі потенціал космічного виміру, не втрачаючи при цьому ознак, які притаманні їй саме як християнській етиці. Більше того, в розбудові *космічної христології* етика Тейяра набуває особливого блиску, оскільки в її межах мотивовано присвячена Христу діяльність людини набуває такого потенціалу *творчої активності*, який спрямовує цю діяльність на завершення світу.

В останні місяці свого життя, за свідченням одного з найавторитетніших у Європі дослідників теоретичної спадщини Тейяра Клода Кено, він мав намір написати есе, яке повинно було отримати назву “Гуманізм і гуманізм”. Головна думка, яку Тейяр хотів розвинути в цьому есе, була сформульована в листі від 30 березня 1955 року [Cuenot C. Pierre Teilhard de Chardin. *Le grandes étapes de son evolution.*- Paris, 1958.- Р. 457] і полягала в тому, що необхідно відрізнити дві форми гуманізму.

По-перше, давній гуманізм за *грецькою моделлю*, яка представляла готовність людини до найвищого *естетичного розвитку* (Платон і Ренесанс). Антитезою цьому гуманізму, прихильниками якого, як відомо, ще залишається значна частина людства, є вже помітні обриси нового гуманізму – “*еволюційного неогуманізму*”, в основу якого покладається ідея “*над-людини*”. І якщо давні греки і кращі представники італійського Відродження мріяли про людину гармонійного розвитку, то в роздуми Тейяра включена людина, яка реалізує себе у всій повноті еволюційного шляху. Це – людина, яка здатна піднятися над собою, щоб збагнути свою дійсну мету, яка

знаходиться в надлюдському бутті. Це – гуманізм космогенезу, який витісняє “анахронічний гуманізм Космосу”.

Тейяр де Шарден не написав задуманого есе, але, незважаючи на це, на підставі аналізу його праць можемо стверджувати, що вся його справа зрештою була підпорядкована дослідженню багатоаспектності саме цього гуманізму. Відчуттям духовних тенденцій нашої епохи, нетрадиційністю інтерпретації гуманізму він надає неоціненну послугу природничим наукам, роблячи спробу описання духовного обличчя нового ідеалу людства, контури якого вже видимо проступають в обрисах об'єднаної Європи. “Новий гуманізм поступово повсюди дає сходи завдяки неухильній грі рефлексії. Вже не гуманізм рівноваги, а рух, всередині якого кожна цінність залишається осторонь – *так і перш за все в галузі релігії*, якщо не визнає належного місця життя і не прихилиться до вимог ультралюдського космічного майбутнього”[Teilhard de Chardin P. *Ce que Monde attend en ce moment de l'Église de Dieu.*- Paris, 1952.- P. 3].

Оригінальність розмірковувань Тейяра полягає в тому, що він протиставляючи своє розуміння гуманізму традиційній християнській концепції життя, все-таки намагається включити його в саму тканину християнства, знаходячи відгук у сучасних тенденціях розвитку науки. Відомий дослідник теоретичної спадщини Тейяра П.Шошар з цього приводу зазначав: “Тим, що є новим у Тейяра, є ані наукові досягнення, ані релігійна концепція, а лише факт, що ці два світи – світ науки і світ віри, які більшістю наших сучасників сприймаються якщо не ворожими, то у будь-якому випадку розділеними, становили для нього єдиний світ в гідної подиву гармонії мислі і життя”[Chochard P. *Teilhard de Chardin l'humaniste, socialiste et la reconciliation des Humanismes. “Syntheses”*, № 169-170 (juni-juli), 1960.- P. 331]. Але в своєму намаганні стосовно поєднання релігії і культури Тейяр виходив з урахування традиції, яка склалася у католицизмі.

Починаючи від древності і до Ренесансу провідні католицькі мислителі і митці намагалися довести до гармонійної єдності ідеали грецької культури і перспективи Євангелія. Ця тенденція, яка досить яскраво виявила себе як у патристиці, так і у представників християнського середньовіччя, значною мірою була посилена в епоху Гуманізму і Бароко. Тут слід зазначити, що в бігу століть образ людини не зазнав принципових змін з часів давньогрецьких, виступаючи константою для образу Всесвіту, однак у Тейяра ці ідеї були підпорядковані перемінам, які реально здійснювались в суспільстві. Але в будь-якому випадку слід враховувати ту обставину,

що як у часи Тейяра, так і сьогодні людство приймає широку палітру моральних цінностей, духовно сповідуючи принципи не лише сьогодення і майбутнього, але і минулого, незважаючи на те, що їх реальна життєдіяльність розгортається сьогодні.

Під впливом розвитку науки, реального запровадження нових форм організації життєдіяльності людей, формування принципів громадянського суспільства концепція людини, яка адаптується до історії еволюції, активно торує шлях когерентному і динамічному баченню людини і світу в цілому. Тому у Тейяра образ Космосу набуває характеру космогенезу, а образ людини – антропогенезу. А це вказує на те, що суто історичний вимір моральних засад людського буття виявився недостатнім, оскільки зароджується *новий гуманізм*, котрий під впливом цієї нової перспективи маніфестує, що людина усвідомлює свої творчі завдання і свою відповідальність по відношенню до світу.

Сучасна католицька думка вже досить далека від *первинного гуманізму рівноваги*, запозиченого у стоїків, у відповідності до якого особа покірливо, незворушно, з повним внутрішнім спокоєм сприймає всі повороти долі, якими неочікуваними і катастрофічними вони б не були, хоч він достатньо довго був визначальним критерієм для західної культури. З огляду на вище покликання людини християнськими мислителями ставиться завдання про необхідність відокремлення цього гуманізму від самої сутності християнського призначення. Але виконання цього завдання виявилось набагато складнішим від вирішення тих морально-етичних проблем, над яким працювали мислителі древності і більш пізніх століть.

Спочатку, як відомо, християнське призначення не було включене в жодну культуру. Сьогодні ми маємо принципово іншу ситуацію: євангелічне послання прийшло до нас збагачене мислительними категоріями давніх греків і римлян, а також мовою класичної культурної традиції. Тому сьогодні католицькі мислителі опинилися перед більш складним завданням – необхідністю вписати євангелічне послання в сучасний ноематичний простір, але в його автентичній чистоті, що передбачає необхідність звільнення його від тих вторинних нашарувань, що з'явилися протягом минулих століть. Але для того, щоб виконати це завдання, необхідно осмислити й зрозуміти сутність самого одкровення неогуманізму, який здійснює значний вплив на духовне життя людства.

Зрозуміло, що виконання такого досить вагомого за своїми масштабами завдання не по силі одній людині. І сам П.Тейяр де

Шарден розумів, що воно має вирішуватись в межах церкви співпрацею всіх творчих зусиль. Він перш за все прагнув до того, щоб християни почали усвідомлювати проблеми, які постали перед сучасним людством і перед християнським світом в цілому, а тому намагався якомога швидше створити програму подальших досліджень, закласти фундамент в підвалини майбутньої духовної спільноти, не створивши, на жаль, логічно завершеної морально-етичної концепції.

Ставлячи до розгляду морально-етичні проблеми, Тейяр намагався торувати шляхи новому типу християнина – християнина, для якого вболівання за земні завдання в світі, який еволюціонує, співпадало би з любов'ю до Христа – як мети і завершення цього світу. Він намагався створити образ християнина, який вдивляється в майбутнє і віра якого гармонує з новими вимірами світу.

Зрозуміло, що Тейяр бачив ті загрози християнській етиці, які випливають у зв'язку з переорієнтацією на образ світу, що знаходиться в зміні, а тому значні зусилля спрямовував на переконання церковних авторитетів, які стояли на сторожі християнської етики. Привертає до себе увагу і та обставина, що він намагався поширити свій ідейний вплив і на представників сучасної йому науки, особливо тих, котрі вважали, що саме в науці, яка за самою своєю суттю має антирелігійну спрямованість, знаходиться підґрунтя атеїзму. Це, як правило, той атеїзм, який вбачає в релігії найрафінованішу форму відчуження людини. Однак у Тейяра віра в Бога безпосередньо не кореспондується з відчуженням людини від самої себе і своїх земних завдань. В цьому зв'язку Ж.Лакруа зазначає, що “Бог не даний людині в готовому вигляді, він є завданням для знаходження Його людиною і водночас гарантією, що пошуки сенсу і реалізація завдання не є недоречними; праця є ... вищим обов'язком тому, що вона є незмінним посередником людини в пізнанні навколишнього світу, що вже не є умовою цього світу” [Lacroix J. Le sens de l'atheisme moderne.- Paris, 1959.- P. 65].

Саме тому Тейяр, покладаючи, що антропогенез спрямований до христогенезу, змушений був шукати якраз у цій перспективі найвищу винагороду, включаючи всі свої зусилля саме в цей історичний процес. Саме у зв'язку з цим він будував систему усвідомлення своєї моральної відповідальності як перед світом, так і перед церквою. Тому моральність у Тейяра пов'язана динамікою решти світу.

У свою чергу, динамічна моральність, як її розумів Тейяр, не є епіфеноменом цієї “решти” світу. Вона характеризує рушійну силу і

розквіт еволюції. З урахуванням цієї обставини, традиційні уявлення, які склалися в діалектико-матеріалістичній філософській парадигмі під впливом природничо-наукового матеріалізму стосовно відношення явищ духовної і матеріальної культури, знімаються в когерентному образі світу, який еволюціонує в бік духа. При цьому моральні чинники в еволюційному поступі набувають найвищого онтологічного значення. “Якщо істинним є наше покладання, що світ сягає вищої фази у мислячій реальності, – пише Тейяр, – то організація особистісних людських сил становить на Землі найвищу стадію космічної еволюції і, в результаті, моральність виявляється не менш важливою справою, ніж найвище досягнення механіки і біології. Будова світу здійснює остаточний поступ завдяки моральним силам і, навпаки, завданням моральності є розбудова світу” [Teilhard de Chardin P. *Pisma Wybrane*.– Warszawa, 1967.– S. 80]. У розбудову світу Тейяром включається і такий важливий моральний чинник, як любов, оскільки “любов фактично будує світ” [Teilhard de Chardin P. *L'Énergie humaine*.– P. 90]. З цього випливає, що з тих пір як еволюція почала усвідомлювати себе як самоеволюція, поступ вже не може здійснюватися з опорою на інстинкти. Поступ здійснюється за допомогою свідомої і вільної, або морально кваліфікованої людської діяльності. Але свідомо і вільно здійснюваний поступ значно посилює вплив ризиків, природа яких у невпевненості, можливості гальмування, а інколи і цілковитої зневіри людини у власне призначення.

Зрозуміло, що в цьому випадку значення моральних чинників в поступі людини набуває особливої ваги. Тому подальша доля світу певною мірою буде залежати, як зазначав свого часу ще Платон, від того, що “буде справедливим і несправедливим, прекрасним і спотвореним, добрим і злим” [Платон. Евтифрон. Собр. соч. в 4-х т.– М., 1990.– Т. 1.– С. 302].

Суттєвою ознакою тейярівської етики є її внутрішній динамізм. І в цьому плані її можна розглядати як своєрідну опозицію до вже відомих світських і релігійних типів статичної етики, оскільки сама сутність засад статичної етики набуває вигляду гріховності, обмежуючи енергію людського поступу. Тому найважливішим питанням нової етики і стало питання щодо можливостей персоналізації світу за допомогою управління і активізації людської енергії. А завдання моральності вже не зводиться до простого збереження і забезпечення індивіда. Воно полягає в пошуку інструментів спрямування його в “напрямок очікуваної мрії таким

чином, щоб “квант” особовості, що ще знаходиться в стані розпорошеності серед людства, міг би повною мірою і безпечно вивільнитися. Мораліст, подібно до еквілібриста, був до сих пір юристом, який намагався утримати стан рівноваги. Тепер він стає техніком і інженером духовної енергії світу” [Teilhard de Chardin P. *Pisma Wybrane*. - S. 81].

Динамічно інтерпретована моральність поціновує людську діяльність у відповідності до трьох правил, які, на думку Тейяра, за своїм призначенням, співпадають з розвитком Землі: а) добрим, в кінцевому рахунку, є *лише* те, що спричиняється до зростання духа на Землі; б) добрим є (в основному і особливо) *все те*, що сприяє духові у розвитку Землі; в) врешті-решт, *найкращим є те*, що забезпечує найвищий розвиток духовних зусиль Землі [Там само.- S. 82]. Наприклад, у відповідності до першого правила, при використанні грошей недостатньо справедливості у мінових стосунках. У здавалось би суто економічні відносини повинна бути включена ідея розвитку духовної енергії ноосфери, суттєвим елементом якої і є любов. Саме вона є чинником, який моральність індивіда підпорядковує забороні спричинення кривди. Але вона, з іншого боку, “забороняє індивіду буття в нейтральності і пасивній екзистенції і зобов’язує його до діяльності, яка має на меті максимальне задоволення його автономії і особистості” [Там само.- S. 83].

У двох наступних правилах моральності, привертає увагу вимір творчості в тій сфері, яка завжди була пов’язана з інноваціями. Тейяр вважає, що найважливішим законом моральності Всесвіту, який еволюціонує до Духа, є необхідність апробації всього, аж до отримання позитивного результату. Зрозуміло, що тут не йдеться про моральну свободу як самоціль. Швидше за все тут мова йде про необхідність на власне людському ґрунті пролонгації моральності одвічного, основоположного механізму еволюції, яким є *tâtonnement* – просування напромацки, використання всіх можливостей для того, щоб остаточно вибрати з усього можливого найкраще.

Обмеження енергії, а також її відверте марнування передбачає також і її використання у недостойному для людини спрямуванні (напр. огида до життя і ненависть). В світлі тейярівської етики і огида до життя, і ненависть до нього, набувають характеристики “первородного” гріха. Але пам’ятаймо, що йдеться про енергію, яка має три аспекти: вона “опредметнена” в певних психофізичних здібностях, вона “контрольована” і, таким чином, реалізована в певних науково-технічних інструментах, але найважливішим є те, що йдеться

саме про “одуховнену енергію”, яка безпосередньо наповнює нашу думку, почуття і діяльність.

Своєрідними похідними від форми “первородного гріха” Тейяр розглядає стан “сонливості енергії”, невігластво, брак віри, відсутність здорових амбіцій і відверту брехню. Останньому з перелічених він приділяє особливої ваги, оскільки, не дивлячись на свою узвичаєність, в ноосферній цивілізації вона набуває особливо загрозливих рис.

В ноосфері деструктивні наслідки цього виду гріха зростають тією мірою, якою зростає взаємозалежність людей в процесі використання ідей і надбань всього людства. За цих умов необхідність істини перетворюється ніби в біологічну умову існування і розвитку ноосфери. Тому немає нічого дивного в тому, що в брехні, яка супроводжується *taedium vitae* і ненавистю, Тейяр бачить основну загрозу для людства, яке об'єднано зв'язками планетарного характеру ноосфери.

Зрозуміло, що тейярівська концепція моральності вимагає і нового типу рефлексії. Відомо, що достатньо розповсюдженим є стан свідомості, який відображається у філософській традиції, що відокремлює цінність інтелектуальних поглядів стосовно моральності від самих моральних цінностей. При цьому, моральні цінності традиційно більше розташовувались в сфері волі і емоцій, а моральні оцінки – у сфері інтелекту. Так, А. Шопенгауер зауважує, що “ в той час як творці інтелектуальних творів, хай це будуть навіть перші шедеври в світі, із задоволенням приймають винагороду, якщо тільки вони можуть її отримати, майже кожний, хто здійснив щось видатне в моральному відношенні, відхиляє від себе будь-яку моральну винагороду. Це особливо буває при моральних подвигах, коли, наприклад, хто-небудь врятував життя іншого або навіть багатьох із загрозою власному життю; тоді він зазвичай, навіть коли він бідний, безумовно, не приймає ніякої винагороди, бо відчуває, що від цього постраждала б метафізична цінність його вчинку” [Шопенгауер А. Об основі моралі // Свобода волі и нравственность.- М., 1992.- С. 247]. Досліджуючи природу моральних відмінностей, Д.Юм також доходить висновку, що моральність “не може мати своїм джерелом розум”, оскільки “моральність збуджує афекти і здійснює або попереджує вчинки”, а тому “розум сам по собі в цьому відношенні зовсім безсилий”, – і це є серйозною підставою для його висновку стосовно того, що “правила моралі не є висновками нашого розуму” [Юм Д. Трактат о человеческой природе. Книга третья. О морали. Соч., в 2-х т.- М., 1966.- Т. 2.- С. 604]. У свою чергу, А.Бергсон зосереджується

на тій обставині, яка до сих пір мало цікавила філософів, що в галузі моральності будь-яка дедукція є оманливою, не дивлячись на те, що “моральне життя є життям раціональним”. На думку вченого, це не означає, що вона “має витoki або навіть основу у чистому розумі”. У свою чергу, “претензія на те, що мораль на повазі до логіки, змогла народитися у філософів і вчених, які звикли поклонятися логіці і схильні, таким чином, міркувати, що у будь-якій галузі і для всього людства в цілому логіка нав’язується у якості вищої влади” [Бергсон А. Два источника морали и религии.- М.,1994.- С. 91, 92].

Разом з тим є підстави вважати, і це суттєво, що суто раціоналістичних підстав недостатньо для підтримання всіх моральних переконань. Зокрема це стосується витончено-ніжних переконань, які виходять за межі так званого природного закону. Прикладом може бути рекомендація пробачення кривдникам їх вини, незастосування насилля в боротьбі навіть за найслухніші закони, милування іншої людини як людини, а не тільки як представника того чи іншого народу чи раси. Подібного роду рекомендації обґрунтовані не стільки розумом, скільки містикою, джерела якої можемо побачити в Божественному одкровенні, яке проявляє себе у вічній творчості природи і переступає через розум, виявляючи себе як заперечення будь-якої дедукції.

Тейяр звертає увагу на той факт, що моральність – це не лише інтелектуальне бачення того, що є моральним. Моральність безпосередньо стосується і культивування волі, а також емоцій. Розглядаючи річ за допомогою інтелекту, людство визначило свій подальший шлях, який, за Тейяром, є єдиним і чітко визначеним. Це – шлях до подальшого об’єднання різноманітного. Ухвала спільного інтелектуального бачення як моральної мети є досить незвичним, хоча і важливим елементом її реалізації, але не більше того. Два генії, справедливо зауважує Тейяр, можуть не мати сердечного спілкування, але якщо змушені співпрацювати, то їх повинно об’єднувати порозуміння волі і почуттів [Teilhard de Chardin P. Ce que Monde attend en ce moment de l’ Église de Dieu.- P. 371]. Водночас демографічні, економічні і культурно-цивілізаційні чинники здійснюють так поставлену моральну мету більш-менш механічно, відсуваючи кінцеве духовне об’єднання людства.

До сих пір ми мали вправу з системою умов диференційованої людської єдності, які здійснюють вплив ніби ззовні і існують як потенційність, як горизонт, що завжди знаходиться попереду. Дійсною силою, що структурує людство по шкалі, є *с м и с л братерства*, а

також інші нові смисли (як, наприклад, смисл поступу), які з різних причин ще мало розбудовані і які необхідно свідомо культивувати.

Неодноразово звертаючись до необхідності розвитку культури серця, Тейяр разом з тим уникає можливості звинувачення в сократизмі. Питання ототожнення моральних цінностей з наукою про ці цінності, мабуть, і надалі буде залишатися відкритим. Мусимо зазначити, що тейярівська теорія моральності є більш інтелектуальною, ніж “моральною”, в тому сенсі, що спирається на дещо однобічно змальоване бачення природи людини. Разом з тим існують важливі причини для того, щоб у сфері моральних діянь розрізняти дуалізм добрих і злих сил, а не монізм добрих сил, коли злі сили просто винесено за дужки, як у Тейяра.

І ХХ ст. дало нам багато прикладів такого дуалізму. Концентраційні табори, масові вбивства невинних людей ставлять перед філософією фундаментальне питання, яке в даному випадку може бути сформульованим суто по-кантівськи: що собою являють умови, які роблять можливим появу таких страхітливих фактів? Тейяр цієї проблеми не піднімає почасти тому, що про ці факти був мало поінформованим, але почасти, як здається, тенденційно, що може ставити під сумнів цілісність його бачення. У цьому контексті гідна уваги та обставина, що після іспитового ядерного вибуху на острові Бікіні в 1945 році Тейяр як природознавець був в захопленні від необмежених корисних можливостей, які перед людством відкриває ядерна ера, а дев'ять років після цього прославляв ядерні реактори в Каліфорнії [Teilhard de Chardin P. L'Avenir de l'Homme. - Paris, 1959.- P. 178-179; Teilhard de Chardin P. Pisma Wybrane.- S. 219-230]. Водночас, в його працях відсутні будь-які сліди реакції на атомне бомбардування Хіросіми і Нагасакі. Думаю, що таке ігнорування зумовлене тим, що цей факт не вписувався у його “інтелектуалістську” моральну концепцію поступу людства до Духа.

Перелік злочинів останніх воєн з суто еволюціоністської філософської точки зору, очевидно, і може розглядатися як щось другорядне (за винятком тих, які заслуговують на кваліфікацію “злочинів проти людства”). Але за будь-яких обставин суттєвою моральною проблемою залишається факт, що окремо взята людина, яка не вмотивована ніякими суспільними ідеями, а лише своїми власними внутрішніми схильностями, може беззаконно вбити іншу людину. Здається, це може означати, що в природі кожної людини є, в різних пропорціях до сил добра, *сили демонічні*, які в жодному разі не можемо віднести до конструктивних сил, оскільки вони істотно

протилежні їм. Ці факти швидше вказують на дуалізм добра і зла в світі, який знайшов вираз в прадавньому переконанні стосовно того, що одночасно існують і Бог, а разом із ним – і Сатана.

Будучи не дуже переконаним у своєму оптимізмі стосовно можливостей моральної консолідації людства, Тейяр доповнює свою гіпотезу щодо завершення розвитку людства в цілковито новій формі життя, яке охоплює все людство, об'єднуючи його в мирі і любові, іншою – за своїм змістом діаметрально протилежною. Тут провідною є ідея розриву ноосфери між добром і злом, оскільки у відповідності до закону, з якого ще не було жодних винятків, “зло в своїй специфічно новій формі, вдосконалюючись водночас з добром, дійде до своєї вищої фінальної ступені.

Немає вершин без прірв”[Тейяр де Шарден П. Феномен человека.- М., 1987.- С. 226]. Тому традиційний моральний вибір і тейярівської нової надлюдини здійснюється на шкалі добра і зла.

*А.Канах** (Йорданія)

СУЧАСНІ ІДЕОЛОГІЧНІ ОСНОВИ ДІЯЛЬНОСТІ АСОЦІАЦІЇ БРАТІВ МУСУЛЬМАН**

Практично у всіх країнах світу існують мусульманські громади, які нараховують більше мільярда осіб. Значна частина мусульман зосереджена на Близькому і Середньому Сході, де існують різні політичні і громадські організації, які беруть активну участь у житті ісламського світу та впливають на розвиток сучасного суспільства. Серед них можна виділити організації, що забезпечують регіональну стабільність і координують міждержавні відносини. Це – Ліга арабських держав, Організація ісламська конференція і ряд інших. Постійно діють міжнародні недержавні об'єднання, зокрема Ліга ісламського світу, Народний ісламський конгрес, численні неурядові релігійно-політичні організації. Існує безліч організацій, що займаються благодійницькою, просвітительською, культурною чи політичною діяльністю в рамках законодавств своїх країн. Протягом

* Аммар Канах (Йорданія) – аспірант кафедри філософських і соціальних наук Севастопольського Національного технічного університету.

** © Канах А., 2003

багатьох років реалізувати свої програмні настанови прагнуть і релігійно-політичні організації. Вони, як правило, ставлять перед собою завдання повалення правлячих режимів у своїх країнах, висувають ідеї мусульманського політико-державного самовизначення, прибігаючи при цьому подеколи до насильства. Однієї з таких організацій є Асоціація братів мусульман – чисельна організація на Близькому Сході. Вона має своїх прибічників у багатьох країнах світу. Її називають по-різному – «Ісламські брати», «Брати мусульмани», «Партія ісламських братів» (в арабському варіанті – «аль-іхуан аль-муслімун»).

Асоціація братів мусульман була створена в Єгипті в 1928 р. в умовах, коли англійці контролювали все політичне та економічне життя країни, маючи армію головною опорою свого панування. Таке залежне напівколоніальне положення породжувало нестабільність у суспільстві, постійно викликало в народних масах невдоволення, яке нерідко переходило в безладдя і навіть збройні зіткнення. Королівський режим, який існував у Єгипті з 1922 р., був бажаний окупаційній владі, але не знаходив підтримки серед народу. Усе це давало привід деяким прогресивно налаштованим представникам національної інтелігенції рішуче ставити питання про майбутній розвиток єгипетського суспільства, необхідність звільнення країни від колоніальної залежності.

Творцем Асоціації братів мусульман вважається Хасан аль-Банна (1905-1949 рр.) – учитель за фахом, виходець із середовища ремісників. Він народився в містечку Мухамадія в родині годинникаря і з раннього дитинства виховувався в атмосфері мусульманської побожності. Закінчивши педагогічний коледж Дар Аль-Улюм (Будинок науки) у Каїрі, він, незважаючи на свій юний вік, вступив до знаменитого ісламського університету Аль-Азхар, після закінчення якого почав працювати в одній з державних шкіл. Ще в університеті Хасан аль-Банна починає цікавитися вченням суфістських братів і бере активну участь у єгипетському національно-визвольному русі. Він знайомиться з ідеями знаменитого мусульманського реформатора Рашид Риди, котрий видавав у 20-х роках журнал „Аль-Манар” (Маяк), у якому порушувалися питання боротьби пригноблених народів за свою незалежність.

До 40-х років відділення Асоціації братів мусульман були створені в багатьох великих містах країн Близького і Середнього Сходу, а їхні ідеї одержали широке розповсюдження в усьому ісламському світі.

У цей час Ісламські брати (в особі Хасана аль-Банна) вперше висунули звинувачення на адресу уряду, котрий вони визнавали відповідальним за поразку арабів у палестино-ізраїльській війні 1948-1949 рр. Асоціація стає опозиційною силою в країні, а її ідеолог Хасан аль-Банна вважається опозиційно-політичним лідером і являє собою серйозну загрозу існуючій владі. Він стає жертвою королівського режиму – в 1949 р. його вбивають у Каїрі співробітники єгипетської таємної поліції.

Після революції 1952 р. співробітництво Братів з Урядом «вільних офіцерів» продовжувалося недовго, оскільки план встановлення ісламської опіки над новим режимом провалився. Незабаром Асоціація виступила проти висунутої президентом Джамалем Насером програми соціально-політичних перетворень. Після замаху Братів на життя цього єгипетського президента їхню організацію було заборонено, багатьох з її членів було арештовано, інші – пішли до підпілля.

Спочатку соціальну базу знову створеної організації складали знедолені міські прошарки, пізніше її ряди стали поповнювати службовці, робітники, патріотично настроєні офіцери, представники інших соціальних прошарків суспільства.

Організаційний принцип Асоціації братів мусульман складає взаємодія «джамаат ісламійя» (ісламські асоціації) і «усар ісламійя» (ісламські родини). «Джамаат ісламійя» складається з двадцяти осіб на чолі з аміром, який є главою групи й організатором усієї її діяльності. Персональний склад групи відомий тільки йому. Амір групи знає тільки керівника, що безпосередньо працює з ним. Він інформує його про діяльність і кількісний склад групи, нічого не повідомляючи про її персональний склад.

В організації Братів мусульман практикується багатоетапна система прийому до її членів. На першому етапі відбувається «аль-індимам аль-ам» - «простий вступ» чи прилучення до братства. Після цього прийнятого в організацію називають «брат-помічник» (ах-мусаїд). Наступний етап передбачає «індимам аль-ах» - «вступ у братство», після чого член організації одержує статус «приналежного до братства» (ах-мунтасіб). Брат, який відзначився особливо, проходить «аль-індимам аль-амалій» і стає «діючим членом братства» (ах-аміль).

Брати першої і другої ступені складають основну масу рядових членів Асоціації. І тільки відданість ідеям організації дозволяє її членам увійти в число «ах-аміль» (найбільш видатних братів), що

можуть стати «іхуан-муджахідун» (брати, прихильні правильній істинній боротьбі – джихаду, брати, які виборюють праву справу) і бути допущеними до секретів організації.

Братів мусульман очолює Установчий комітет, що в даний час нараховує 28 чоловік.

Підготовка Братів здійснюється в спеціальних таборах, де їм викладається топографія, медицина, водіння автомобіля, основи виживання, будова і застосування зброї. Кошти на здійснення діяльності організації складаються як з доходів від комерційної діяльності, так і з пожертвувань багатих прихильників.

Вся діяльність Асоціації перейнята жорстокою централізацією. Діють жіночі секції, молодіжні організації і спортивні клуби. У різних містах і в сільській місцевості Брати мають свої клініки, школи для дітей і дорослих, кооперативи, будинки пристарілих, уміло керують масовими виступами людей на мітингах та демонстраціях.

Асоціація успадкувала від старих таємних мусульманських сект фанатичну релігійність, жорстко позв'язує свою ідеологію з ісламською символікою і проводить чітке розмежування між рядовими членами і обізнаною елітою [Аркон М. Аль-фекр аль-ісламі.- Бейрут, 1998.- С.286 (араб. мовою)].

З діяльністю Асоціації братів мусульман був пов'язаний також і представник радикального її крила Сайед Котоб (1906-1966 рр.) – виходець із сільської місцевості, який отримав гарну світську і духовну освіту, автор популярних в арабському середовищі віршів [Добаев И. Политические институты исламского мира: идеология и практика.- Ростов-на-Дону, 2001. - С. 81]. Метою свого життя він вважав перетворення ісламського світу за принципами Корану. Котоб виділяв два головних методи боротьби за торжество ісламу – переконання і військові дії. Перший метод використовується для боротьби на рівні ідей, вірувань, а другий – на рівні держави, суспільства, організацій. Ці два методи, згідно Котобу, повинні взаємодіяти: спочатку за допомогою воєнного виступу мусульманське суспільство знищує ті інститути джахілії (до- і позаісламського язичества), що заважають поширенню ісламу, і добивається тим самим для людей свободи вибору віри. Після встановлення ісламської системи акцент робиться на переконання, щоб показати вільним тепер людям, що іслам єдина істинна віра. Мета збройної боротьби – розчистити шлях для методу переконання.

Погляди Котоба зробили відчутний вплив на діяльність багатьох ісламських фундаменталістів, включаючи і шиїтів, а його

праці дотепер добре відомі серед мусульман, у тому числі в Європі й в Америці. Твори Котоба використовують як навчальний посібник багато функціонерів радикальних ісламських організацій і рухів при ідеологічній підготовці борців за віру. У них вони знаходять положення, що стосуються принципів організації так званого секретного апарата екстремістських угруповань, який покликаний виконувати розвідувальні функції.

Ідеологічна діяльність Асоціації почалася з відстоювання тези, відповідно до якої іслам є водночас і «догмою і культом. Він - батьківщина і нація, релігійна віра і держава, душа і тіло». Ідеологами руху було навіть висунуте гасло: «Аллах - наша мета, пророк - наш вождь, Коран - наша конституція, джихад - наш шлях, смерть на шляху, визначеному Аллахом - наше вище бажання».

Ісламські брати переконані в тому, що Захід споконвічно несе основну відповідальність за деградацію ісламського світу. Західне вторгнення в ісламське суспільство привело, на їхню думку, до падіння норівів, забуття мусульманами настанов Корану. Тому не випадково, що для Братів мусульман характерним є негативне ставлення до Заходу і до прозахідних режимів у мусульманських країнах. Вони висловлюють переконаність у тому, що тільки іслам здатний заповнити вакуум, який утворився після краху арабського соціалізму, а також інших привнесених Заходом ідеологій. Для них характерним є також негативне ставлення до існуючого миропорядку, що виступає як дискримінаційний щодо народів і країн Третього світу, у тому числі і до мусульманських держав. Тому виховання мешканців цих країн у дусі салафітського ісламу (сунітського фундаменталізму) Брати мусульмани вважають основним своїм завданням.

На думку Братів мусульман, для відновлення втраченої ідеальної «золотої доби ісламу» необхідно провести масштабну реісламізацію всього мусульманського співтовариства. У сфері зовнішньої політики вони виступають прихильниками ідеї панісламізму – такої релігійно-політичної ідеології, в основі якої лежить уявлення про духовну єдність мусульман усього світу поза залежністю від їхньої соціальної, національної чи державної приналежності, а також ідея про необхідність їхнього політичного об'єднання під владою вищого духовного глави – халіфа.

Після провалу ряду спроб створити на Близькому і Середньому Сході об'єднану державу, Брати прийшли до думки про необхідність союзу ісламських країн під прапором єдиної релігії. Іншими словами, дотримуючись ідеї неподільності ісламської нації і виступаючи за

відновлення халіфату, Брати зробили ставку на патріотизм і націоналізм у рамках малої батьківщини в ім'я її звільнення від іноземного панування [Фадеева И. Демократия в мусульманском мире. Реальность и перспективы // Азия и Африка сегодня.- М., 2001.- № 8.- С. 5].

Великою батьківщиною мусульман вони бажали б бачити халіфат у формі федерації мусульманських держав, ядром якого мав би бути Єгипет як ісламський центр. На їхню думку, саме ця держава заслужила таку високу честь, тому що у свій час її народ рішуче виступив проти хрестоносців і монголів, а за сучасних умов повинен зіграти особливу роль у відродженні історичної релігії арабів.

Як правило, радикальні ісламістські рухи, у тому числі й Асоціація братів мусульман, не задовольняються тільки пропагандою ідей ісламської держави, а прагнуть до насильницького захоплення влади. Там, де їм це не вдається зробити, вони вважають безглуздом співробітництво з існуючими урядами. Вони також відкидають будь-які спроби мирними засобами змінити існуючий політичний режим, оскільки правляча еліта, у яку вони не входять, на їхню думку, не в змозі самостійно здійснювати зміни в суспільстві.

Теоретики радикального напрямку Асоціації братів мусульман стверджують, що сила - єдиний шлях до відродження ісламу. Вони відкидають ідею про можливість реформування системи через одержання посад в уряді, відкидають можливість досягнення широкої народної підтримки шляхом пропаганди ісламу з метою побудови ісламської держави [„Аль-Шарк Аль-Аусат” від 9.02.2002].

Радикальні ісламісти відкидають також демократію як чужорідну «прозахідну» теорію і практику, притаманну цивілізованим суспільствам. При цьому вони виходять з таких посилок: існують несумісні розходження між демократією й ісламськими політичними принципами, згідно яким суверенітет належить Богові, а не людям. Крім того, ісламська форма правління обмежує через шаріат право людей установлювати закони. Представники народу не можуть приймати закони, які суперечать нормам, запропонованим Богом. Ідеологи Братів мусульман вважають, що дозволяти людям встановлювати закони на свій розсуд означає прагнути до тиранії. Реальна свобода досяжна лише при ісламському правлінні, яке нікому з людей не дає абсолютного права встановлювати закони.

Специфічні форми соціальної активності представників Асоціації братів мусульман легко пояснити, якщо врахувати їхні релігійні мотиви. Вони часто бачать себе учасниками драматичних

подій останніх років і прагнуть вибрати з релігії найважливіші елементи з метою відтворення знову «істинних» древніх ісламських традицій. Брати мусульмани відкидають як політику світських режимів, так і сповідання релігії, запропоноване лібералами і модерністами.

Брати мусульмани одержують підтримку своєї діяльності ще й тому, що їхні основні програми пов'язані з повсякденними соціальними і релігійними потребами мас. Їхні дії особливо популярними стають в періоди глибоких політичних, релігійних, соціальних й економічних криз, коли виникає загроза втрати почуття особистісної і групової самоідентифікації.

Поряд з радикалами серед Братів мусульман існують і помірковані діячі. На відміну від радикалів, вони розглядають ісламізацію всіх сторін громадського життя в арабському світі як поступовий процес, здійснюваний мирними засобами на основі постійної, кропіткої, різноманітної роботи в низових соціальних структурах, роботи, яка неодмінно враховує місцеву специфіку. Вони думають, що реформовані мусульмани, сформувавши нову свідомість, зможуть перетворити суспільство в цілому і створити єдину ісламську державу. За своїм світоглядом та досвідом помірковані ісламісти є більше модерністами, ніж традиціоналістами. Багато хто з них має гарну західну освіту, вони мають вчені ступені, займають видне становище в соціальній ієрархії. Помірковані засуджують насильницькі методи досягнення мети, які практикують радикали. Вони вважають, що насильство контрпродуктивне і лише заважає ісламізації суспільства, оскільки зміцнює стереотипи, які зображують ісламістів фанатиками, злочинцями. Це, на їхню думку, розв'язує руки правлячим режимам і виправдує репресії з їх боку. У своїй повсякденній діяльності вони віддають перевагу проповіді ісламу на індивідуальному рівні. Ними створюються ісламські економічні інститути (ісламські банки, кредитні союзи), що служать одночасно джерелом доходів й альтернативою державним структурам. Популярним є надання населенню, особливо бідним його прошаркам, соціальних послуг (безкоштовна медична допомога, створення робочих місць і т.д.) й організація тиску на уряд для того, щоб він застосовував норми шаріату в законодавчій практиці. Брати мусульмани наполегливо зміцнюють свій вплив у різних структурах суспільства, насамперед у професійних і студентських союзах, беруть участь у політичних акціях і, насамперед, у виборах.

Помірковані активно підтримують демократію. По-перше, багато хто з них постійно піддаються жорстким переслідуванням з боку влади і критиці власних радикалів. Ось чому боротьба з будь-якими формами політичного деспотизму і сваволі стала невід'ємною частиною їхньої діяльності. По-друге, вони не втрачають надії перемогти на виборах і законним шляхом прийти до влади, а тому в демократії вони вбачають найкращий засіб боротьби за владу. По-третє, на їхню думку, демократія більшою мірою, ніж які-небудь інші сучасні форми правління, сумісна з ісламськими принципами. Ідеологи поміркованих вбачають у демократії засіб організації відносин між правителями і керованими, а також гарантію проти зловживання владою. Зробити правителів підзвітними тим людям, якими вони керують, і не допустити деспотичного правління – це загальна мета поміркованих. Боротьба за свободу і руйнування репресивних структур влади – це боротьба за істинний іслам. На думку цих ідеологів, такі демократичні механізми, як вільні вибори, мирний прихід до влади, правління більшості, захист прав меншостей не суперечать ісламським цінностям. Кожна ісламська держава повинна охороняти цивільні і політичні свободи й боротися з будь-якою формою деспотизму. Створення єдиної ісламської держави, на їхню думку, є підсумком природного тривалого процесу ісламізації суспільства. Помірні ісламісти прагнуть до укладання угоди з іншими неекстремістськими політичними силами на умовах поваги до існуючих державних структур, відмовлення від застосування сили з метою досягнення поставлених цілей. Ідея помірних про те, що демократична держава – це перехідна форма, предтеча ісламської держави, заслуговує підтримки насамперед тому, що створює передумови для міжконфесійного і міжнаціонального обговорення питання про демократію і шляхи її подальшого удосконалювання.

Асоціація братів мусульман, незважаючи на те, що вона різко критикує державну владу, яка існує в більшості арабських країн, здатна йти з нею на компроміс, брати участь у владних структурах, парламентах і навіть працювати в урядах. У цьому плані цікавий іорданський досвід, де наприкінці 80-х рр. кілька керівних діячів Асоціації братів мусульман займали відповідальні посади в монархічному уряді країни.

Для Асоціації, яка ввібрала в себе ідеї салафітів XIX в., при всій розмаїтості методів і програм, характерною є політична активність й організованість. Саме це і відрізняє Асоціацію від інших ісламських суспільно-політичних рухів. Брати мусульмани являють

собою політичну опозицію правлячим режимам, існуючим у більшості мусульманських країн. Іншими словами, їхня ідеологія містить у собі більше політичних, ніж релігійних початків. Їхні представники не виступають з ідеями реформування ісламу як системи догм і обрядів. Вони вимагають зміни місця і ролі цієї релігії в житті суспільства, відкидаючи всі інші ідеології. На їхню думку, іслам є самодостатньою унікальною світоглядною системою, яка не має потреби в запозиченні західних ціннісних орієнтирів. У відстоюванні саме цих своїх позицій Асоціація братів мусульман веде рішучу боротьбу, використовуючи найрізноманітніші форми і методи, включаючи і насильство.

*Г.Панков** (м. Харків)

АПОЛОГЕТИКА ПРАМОНОТЕЇЗМУ В ПРАВОСЛАВНІЙ ДУМЦІ XIX – поч. XX ст.**

Теорія прамонотеїзму важлива складова частина богословської концепції релігії. Її основоположником є австрійський теолог XX ст. В.Шмідт. Проте ця теорія була висунута та розроблялася ще до Шмідта в православній думці XIX ст., у якій вона мала назву «вчення про початкове єдинобожжя». Теорія прамонотеїзму розроблялася в галузі основного богослов'я (апологетики) із завданнями осмислити виникнення та еволюції релігії в парадигмі християнського монотеїзму, а також спростувати погляди на релігію лише в контексті природних закономірностей людської свідомості та суспільного життя.

Для академічного релігієзнавства актуальність вивчення теорії прамонотеїзму обумовлюється завданнями осмислення релігійної думки в її багатоманітних конфесійних проявах, зокрема – й у православ'ї. Конфесійна апологетика у власному погляді на релігію не обмежується лише богословсько-догматичним методом. Зі свого боку, вона відкрита до наукового та філософського знання, яке згоджується з принциповими настановами богослов'я. Апологетика прамонотеїзму є наглядним прикладом взаємовідношення філософського та історичного дослідження релігії з теологією в парадигмі теологічного

* Панков Г.Д. – кандидат філософських наук, доцент Харківського Національного університету.

** © Панков Г.Д., 2003

релігієзнавства. Вивчення цієї парадигми відноситься до компетенції академічного релігієзнавства. Тут важливим значенням є не тільки розуміння змісту апологетичного вчення, але й усвідомлення механізмів богословської та релігійно-філософської творчості.

Тривалий час у вітчизняному та російському релігієзнавстві теорія прамонотеїзму розглядалася досить поверхово, в аспекті демонстрації її «наукової неспроможності» без глибокого при цьому аналізу механізмів апологетичного обґрунтування цієї теорії [Див., наприклад: Бутінова М.С. Как возникла религия.- М., 1977. - С.32-33; Лукачевський А. Происхождение религии. - М., 1929. - С.100-104; Сухов А.Д. Философские проблемы происхождения религии.- М., 1967. - С.123-126; Чертихин В. У истоков религии. - М., 1977. - С.6-9]. На сучасному етапі вороже ставлення до богословської думки вже не має місця, але ж, дослідження теорії прамонотеїзму так і не отримало подальшого розвитку. Для цього потрібне якомога більш широке й глибоке вивчення досвіду апологетики різних конфесій з цього питання. Розгляд досвіду апологетичного обґрунтування теорії прамонотеїзму православними представниками духовних академій Російської імперії у XIX-XX ст. є метою публікації, що запропоновано.

«Історія релігії людського роду є історія домобудівництва Бога про врятування людини, та послуговує тому, щоб зробити виразним для віруючого розуму план і необхідність цього домобудівництва» [Кудрявцев-Платонов В.Д. О единобожии как изначальном виде рода людского // Кудрявцев-Платонов В.Д. Соч. в 3 т.. 8 вып. - Т.2: Исследования и статьи по естественному богословию. - Вып.2. - Серг. Посад., 1892. - С.1]. У даному висловлюванні демонструється сутність християнської інтерпретації релігійного процесу. Тут провіденціоналізм поєднується зі сотеріологічним витлумаченням релігії як шляху до порятунку. У християнстві загальна логіка та сенс історичної долі людства уявляється як відхилення від Бога, починаючи з гріхопадіння та повернення до Бога, повне з ним єднання - «обожнення». Історія релігії розглядається складним процесом сходження до Бога, що має вираз у подоланні ідолопоклонства, політеїзму та зверненні до монотеїзму як до ідеальної моделі дійсної релігійної свідомості.

Проте в XVIII ст. в історичній думці затвердився погляд на історію релігії з точки зору ідеї природного процесу. Його центральна ідея - релігія є процес розвитку від недосконалих форм до більш досконалих. Такий погляд був, зокрема, притаманний Юму, Гегелю,

Спенсеру, Тайлору та багатьом іншим філософам і релігієзнавцям. Це завдавало серйозного удару по ортодоксально-християнській трактовці історії релігії й водночас по корінним принципам релігійного теїзму. Еволюційний погляд на історію релігії має характер іманентного релігійного процесу, в якому відокремлюється надприродний фактор божественного одкровення й промислу. Ідейна боротьба з еволюціонізмом є одним з суттєвих завдань християнської апологетики в питанні тлумачення релігійної історії.

Одна з важливих проблем, на яку звернули особливу увагу прихильники еволюціонізму в царині історії релігії, - це еволюція релігії від архаїчних її форм до монотеїзму. Серед факторів, що обумовлювали виникнення та утвердження єдинобожжя, відзначалися гносеологічні передумови формування абстрактного мислення людини, соціальні умови централізації держав і створення монархій, що збуджувало уявлення про єдине всемогутнє божество. Аналіз гносеологічних та соціальних чинників релігії приводив до висновку про неможливість появи уяви про єдиного Бога у свідомості прадавнього минулого. Юм та Гегель, звернувши увагу на ідею Бога як на найбільш абстрактну з усіх ідей, вказували на факт відсутності у свідомості первісних дикунів абстрактних понять. Логіка релігійного процесу, якої дотримувалися еволюціоністи, збуджувала християнську думку співвідносності ідеї божественного промислу й одкровення та релігійної історії народів, визначення міри причетності до неї божественного начала. Якщо, згідно з вченням християнської теології, Бог відкрив людині ідею про себе, як про єдине божество, то виникає питання: чому ж ця ідея не існувала у свідомості дикунів та стародавніх народів? Чим можна пояснити те, що замість поклоніння єдиному божеству, люди поклонялися багатьом ідолам і божествам? Відповідь на ці питання давала християнська теорія прамонотеїзму.

Критика еволюціонізму в даному питанні ґрунтується на запереченні факту першопочаткової універсальності ідолопоклонства і політеїзму. Звертаючись до Біблії, богослови розуміють під первісною релігією доісторичний стан взаємовідносин перших людей Адама та Єви з Богом у Едемі, коли вони знаходилися у духовному єднанні з Богом. Райська релігія отримала назву чистого монотеїзму. Однак, із-за відхилення людини від Бога в гріхопадінні, виникло послаблення її "чистої богосвідомості". Люди, замість єдиного Бога, стали поклонятися різноманітним явищам природи. Так, згідно з уявленням богословів, виникло язичництво з притаманними йому полідемонізмом і політеїзмом.

Важливою рисою теорії прамонотеїзму є заперечення політеїзму в історії людства. Ця думка виникає з біблійної історії про Авраама та його близьких нащадків, у свідомості яких богослови вбачають «збереження залишків чистої богосвідомості», і була поширена серед усього народу Ізраїлю. Останній зберіг первісну віру в Бога та жив у надії на явлення Месії.

Критикуючи еволюціонізм, православні богослови прагнули заперечити погляд на винятково політеїстичний характер стародавніх релігій та знайти в них сліди монотеїзму. С.С.Глаголев стверджував, що «людина може постійно втрачати образ Бога, але ж вона не може жити так, щоб зовсім його втратити» [Глаголев С. Религия как предмет исторического и философского изучения // Богословский вестник. - 1897. - № 7. - С. 88]. У політеїстичних релігіях «залишки первісного монотеїзму» вбачалися у виділенні головного бога серед багатьох богів, в уявленні про троїстість божественних осіб (Брахма, Вішну й Шива; Зевс, Посейдон та Аїд), у прагненні людини до примирення з божеством через культові дії.

З метою обґрунтування теорії прамонотеїзму її адепти звертаються до вивчення процесу еволюції політеїзму в напрямку до монотеїзму. Мислителі православ'я твердо переконані в тому, що такий процес був би неможливим, якщо б у свідомості людей не збереглася ідея дійсного Бога, яка притаманна свідомості людини. При цьому враховувалося те, що ця ідея лише «замутилася» політеїстичними віруваннями. Звідси можна виокремити дві характерні риси теорії прамонотеїзму - збереження в архаїчних і політеїстичних релігіях «монотеїстичного ядра» та ідею повернення до первісного монотеїзму шляхом очищення цього ядра від «політеїстичних викривлень».

Концептуальним ядром православної інтерпретації історії релігії виступає діалектика співвідношення «об'єктивно-божественного» та «суб'єктивно-людського» чинників. Суттєвою характеристикою «природних» релігій була перевага в їх характері другого чинника над першим. Ця думка підтверджувалася методом аналізу релігійної свідомості, для чого застосовувалося вчення Гегеля про уяву як форму свідомості, що обумовлює релігійний процес. Уява, що діє в межах простору й часу, сприяє локалізації ідеї божества стосовно речей і явищ, з якими співвідноситься людина. Тому дикуни, як підкреслювали богослови, шукав божество в рослинах і тваринах, що обожнювалися (фетишизм), а також у зв'язках між людиною й цариною тварин (тотемізм, зоолатрія). Зверталася увага на реальні

факти архаїчних релігій, у яких вшановувався не стільки сам предмет, скільки дух, який уявлявся діючим у рослинах і тваринах. На цій підставі було зроблено висновки про вшанування божества, яке предметно локалізується через недосконалість самого уявлення як форми свідомості. Цим богослови пояснювали панування полідемонізму та політеїзму в минулому.

Керуючись теорією прамонотеїзму, її прихильники здійснювали критику концепцій природної еволюції релігії. Однак при цьому сама ідея еволюції не заперечується, а навпаки – визнається могутнім фактором у релігійному житті. Йдеться про те, щоб пов'язати еволюцію з надприродним божественним чинником.

Кидаючи погляд на історію як на еволюційний процес, православні мислителі відзначали, що еволюція не повинна розглядатися тільки у вигляді поступального руху по лінії прогресу, тому що в ній всюди містяться й регресивні тенденції. На підставі цієї критики пропонувалася гегелівська концепція історії релігії. Православний богослов М.Рождественський особливо відзначав заслуги німецького філософа: по-перше, у проголошенні християнства вищим ступенем історичного розвитку релігійного процесу і, по-друге, у філософському обґрунтуванні еволюції релігії в напрямку до християнства. Рождественський підкреслював, що завдяки гегелівському вченню про еволюцію релігії, історія стародавніх релігій набула більш глибокого сенсу як «вікових зусиль людського духу, що шукає вічні істини», тоді як попереднє богослов'я вважало язичництво безглуздом. Православний філософ допускав можливість використання цього елементу вчення Гегеля про релігію. Проте при цьому вказувалося на неприпустимість вилучення божественного одкровення та промислу з картини релігійної еволюції, а також уявлення про еволюцію релігії як безперервний лінійний поступ [Рождественский М.П. Исторический очерк развития христианской апологетики или основного богословия // Христианское чтение.- 1883. - Т.2. - С.534-535].

У православній думці виникло переконання про поступову деградацію релігійної істини в язичництві. Чимало зусиль для доказу такого переконання доклали В.Кудрявцев-Платонов та О.Введенський, використовуючи багатий матеріал з історії різних релігій.

Так, досліджуючи розвиток релігійного процесу в Індії, Введенський виокремлював дві групи богів, яких вшановували стародавні індійці. До першої групи він відносив богів, у яких вшановувався зовнішній блиск і фізична сила (Індра, Рудра, Марута та

ін.). До другої групи належали божества, які уособлювали собою головним чином світло й чистоту (Дій, богиня Адіті та ін.). Індра та Дій, які очолюють кожен групу, вступають між собою в суперечку щодо першості: Індра уособлює собою грубу фізичну силу, Дій - силу моральну. Перемога Індри над Дієм розглядалася Введенським як показник занепаду релігії, коли груба фізична сила отримала перемогу над моральними цінностями [Введенський А. Вера в Бога, ее возникновение и утверждение.- М., 1891. - С. 452-453]. Цей приклад, як інші аналогічні приклади з історії релігії стародавніх цивілізацій, Введенський наводив з метою критики еволюціоністських концепцій поступового вдосконалення релігій.

У критиці еволюціонізму захисники теорії прамонотеїзму прагнули довести, що без природженої ідеї надприродного божества монотеїзм не зміг би з'явитися винятково з природних чинників. Вони були твердо переконані в безсиллі самої людини створити ідею абсолютної істоти. Як же дикуни дійшли до думки про існування деяких надприродних сил, що притаманні живим божествам? - риторично запитував Т.І. Буткевич у полеміці з прихильниками теорії фетишизму, розглядаючи питання про еволюцію релігії. «Зрозуміло, - відповідав він, - що ці дикуни вже раніше мали ідею про Бога та уявлення про божественні сили, що надавали їх камінню... Така людина, яка вовтузиться лише з каміннями та пеньками, не змогла б мати ніякого уявлення ні про які могутні сили природи. Звідки, питаємо, могла взятися у неї ідея про бога та його сили? - Відповідь одна: вона притаманна йому від природи!.. [Буткевич Т.И. Религия, ее сущность и возникновение (Обзор философских гипотез): В 2 кн.: Кн.1. - Харьков, 1904.- С. 259]. Буткевич також заперечував анімістичну теорію, що доводить ідею божества, виходячи з уявлень дикунів про двійників людини і про існування подвійного світу – видимого та невидимого, духовного і тілесного, чому сприяли сні та непритомність. Буткевич, як і інші представники православної думки, був твердо переконаний в тому, що сама людина не спроможна створити в свідомості ідею абсолютної істоти в зв'язку з відсутністю необхідного для цього матеріалу, як у зовнішній, так і у внутрішній людській природі. Усе це спрямоване на доказ того, що джерела монотеїзму слід вбачати не в попередніх релігійних уявленнях, а в природній для людини релігійній потребі прагнення до Бога. «Тільки ця непереможна та властива потреба душі в Богові змушує дикуна шукати Бога в зовнішній природі та населяти світ невидимими істотами», - зазначав богослов київської школи П.Светлов у полеміці з

поглядами на релігію А.Тайлора і Г.Спенсера [Светлов П.Я. Курс апологетического богословия. - К., 1905.- С. 329-331].

У питанні про абсолютну ідею божества православні захисники теорії прамонотеїзму дали відповідь на два критичні аргументи, які висунули прихильники теорії природної еволюції релігії. Згідно з першим аргументом, ідея абсолютного божества, як найбільш абстрактна з усіх ідей, не могла виникнути в свідомості людей на початку історії, коли люди в своєму житті сприймали конкретні речі та явища, які їх оточували. Шукаючи аргументовану відповідь на це, київський богослов Г.Мальованський погоджувався з ним тільки у тому разі, якщо йдеться про філософську ідею Абсолюту, але не про живого Бога як особистість. Насправді, зазначав він, неможливо знайти сліди абстракцій у релігійній свідомості Авраама та його нащадків, а також у Мойсея та біблійських пророків, які сприймали Бога безпосередньо вірою і серцем. У даному випадку Мальованський вважав неприпустимим поєднання філософської ідеї Абсолюту з релігійною ідеєю Бога як особистості [Мальованський Г. О возникновении и изначальной форме политеизма // Труды Киевской духовной академии. - 1876. - № 11. - С.329-331].

Інший аргумент, на який православна думка давала відповідь, полягав у визнанні неможливості безслідного зникнення будь-якої людської ідеї, не кажучи вже про божественну. Захисники теорії прамонотеїзму доводили, що ідея дійсного божества, яка вкорінена в глибині людського духу, може бути затьмареною, але ж ніяк не знищеною. Заперечуючи Юму, Мальованський зазначав, що в даному випадку слід говорити не про повну втрату монотеїзму та виникнення політеїзму, а тільки про поступовий перехід однієї віри в іншу, про їх співіснування в історії з більшою чи меншою перевагою однієї з них. Православний богослов наполягав на необхідності розмежування сутності монотеїзму та його форм, які змінювалися протягом історії релігії. Він вважав, що зміна в уявленні про божество стосується лише форм, але ніяк не сутності монотеїзму [Там само.- С.336-338].

Як бачимо, теорія прамонотеїзму спрямована на апологетику релігійно-теїстичного світогляду та християнства. Для академічного релігієзнавства, що досліджує релігію з позиції природних закономірностей історичного і культурного процесу, вона не припустима. Однак, наведемо положення, яке засвідчує, що ця концепція може вважатися значним кроком вперед у погляді християнської думки стосовно язичницьких релігій. «Як би там не було, - відзначав Г.Мальованський, - церковно-патристична думка не

має самостійної позиції щодо такого уявлення, якщо не брати до уваги погляд деяких на те, що неправда язичництва - його боги, його ідоли, його оракули і міфологія є породженням Батька неправди - диявола та його нечистих сил, що були одними тільки й безумовними двигунами в тілесному язичницькому царстві, - погляд, як уявляється, що має свій корінь у маніхействі та гностицизмі...» [Там само.- С. 529-530]. Як відзначав другий богослов - О.Клітін, довгий час християнська думка вважала недопустимим для себе працювати над історією язичництва, яке трактувалося як наслідок неучтва, омани в найширшому сенсі [Клитин А.М. История религий. Опыт историко-богословского анализа. - Одесса. 1910. - Т.1. - С.63-64]. Однак, за доби Відродження почав виникати значний інтерес до язичницької культури, а у XIX ст. вийшли в світ вагомні наукові праці щодо досліджень релігій різних народів. На фоні цих досліджень оцінка язичництва лише як неправди, омани та проявів диявола має вигляд глибокого анахронізму. Тоді християнська думка стала надавати історії позитивного змісту. У полеміці з еволюціоністським витлумаченням історії релігії теорія прамонотеїзму мусила вирішувати питання : як і чому «первісний монотеїзм» втрачає своє безперечне панування, яким чином і чому відбувалося звернення до монотеїзму в його християнській формі? Підставою для теологічного вирішення цих питань стала ідея співвідношення божественного і людського чинників. У полеміці з еволюціонізмом богослови стверджували першочергове значення божественного чинника та одночасно стверджували актуальність природно-історичного процесу. У такій ситуації язичництво залучалося до системи природно-історичного чинника як засобу інтерпретації релігійної еволюції. Язичництво ставало полігоном боротьби між елементами монотеїзму, що збереглися, та практикою ідоловшанування, яка дає змогу народам звертатися до монотеїзму. При цьому православна думка не відмовляється від погляду на язичництво як на неправду та оману. Однак, загальна оцінка язичницьких релігій цим не обмежується. У язичництві вбачається важливий досвід, у якому багато народів усвідомили потребу в «богоодкровенній» релігії та зверненні до християнства.

Підведемо підсумок православної апологетиці прамонотеїзму, що розглядалася вище.

По-перше, вона спрямована до утвердження низки ідей даної теорії: 1) абсолютного монотеїзму в доісторичний період (стан релігії в Едемі); 2) заміни монотеїзму політеїзмом в історії як наслідок

гріхопадіння; 3) збереження в політеїзмі «монотеїстичного ядра»; 4) прагнення людства повернення до монотеїзму.

По-друге, православна апологетика прамонотеїзму не обмежується тільки питанням виникнення релігії. Вона також осмислює процеси еволюції релігії, історичний досвід релігій світу. Зрозуміло, що це здійснюється тенденційно, засновано на релігійно-теїстичних установках, до яких адаптується філософський дискурс та досягнення історичної науки. Останню обставину не слід розглядати лише кон'юктурою, пристосуванням до наукового прогресу. Богослов'я опановує наукову й філософську культуру, що сприяє збагаченню змісту богословських учень та методів їх обґрунтування.

По-третє, слід розмежовувати відношення апологетичного богослов'я до еволюціонізму з питання про релігію від його відношення до ідеї релігійної еволюції: якщо перше заперечується, то останнє визнається. При цьому православна апологетика не визнавала погляд на еволюцію як на поступальний процес, припускаючи в її системі суперечливі тенденції. Це дало можливість з'ясувати суперечливість загального шляху релігійної еволюції у світ теорії прамонотеїзму - ухилення від початкового єдинобожжя та прагнення до його повернення.

Нарешті, теорію прамонотеїзму слід вважати не тільки богословським вченням про виникнення релігії, а водночас засобом витлумачення історії релігії.

Подальша перспектива дослідження релігієзнавством православної апологетики прамонотеїзму пов'язується з більш ширшим і глибоким аналізом філософського та історичного її обґрунтування. Для цього варто основну увагу звернути на праці православних богословів з історії та філософії, особливо таких відомих у минулому представників православно-академічної традиції, як Н.Боголюбов, Т.Буткевич, О.Введенський, С.Глаголев, В.Кудрявцев-Платонов й деякі інші. Слід врахувати характер та засоби використання богословами різноманітного історичного та етнографічного матеріалу, а також культуру філософствування у справі апологетики релігії.

ЕВОЛЮЦІЯ ІДЕОЛОГІЇ ПРАВОСЛАВНИХ СЕКТ У ХІХ-ХХ СТОЛІТТЯХ**

Недостатньо розробленими в історичній науці виступають актуальні питання з проблематики православного сектантства. Ряд дослідників, які звертають увагу на цей аспект, розглядають особливості віровчення, культу, ритуалів сект без глибокого аналізу їх ідеології. На основі узагальнення розрізненої інформації приходимо до висновку, що православні секти мали властивість переживати процес еволюції впродовж всього періоду їх існування.

Тут треба передусім наголосимо, що використання нами терміну "секта" зумовлене існуванням до недавнього часу в історичній та релігієзнавчій науці даної назви для течій, які не належали до офіційно діючої православної церкви. У контексті даного дослідження поняття вживається для позначення рівноцінних з іншими релігійними утвореннями об'єднань, а не в образливому значенні, якого йому надала офіційна православна церква.

Головним завданням, яке ми поставимо перед собою, є розгляд на основі фактичного матеріалу про окремі секти сутності зазначеного процесу, визначення у загальних рисах його закономірностей.

Тому доцільно з'ясувати загальні положення ідеології та культу тих сект, які ми відносимо до «духовних християн», оскільки зазначений процес найяскравіше простежуємо на основі аналізу їх віровчення. Це дозволить нам позбутися дублювання інформації при розгляді кожної секти, визначаючи специфічні риси окремих напрямків на предмет появи нових аспектів, тобто переконливих аргументів для підтвердження процесу еволюції.

Слід зазначити, що вчення православних залишалося незмінним. Воно розвивалося відповідно до нових умов. Це – закономірний процес, адже змінювалися умови розвитку і функціонування – підґрунтя для появи нових ідеологій та зміни в середовищі носіїв цих ідей.

Серед основних напрямків православних сект чільне місце посідає духовне християнство. Даний термін виступає збіркою назвою, яку використовують сучасні дослідники для сект, які протиставляють пануючому віровченню сповідання віри в «Дусі й

** © Нагорна Т.В., 2003

Істині».

Термін «духовні християни» у різний час трактувався по-різному. Так, В.Бонч-Бруєвич вживав його лише щодо молокан (поділяє їх на постійних, духовних та молокан-суботників) [Бонч-Бруєвич В. Из письма в народный комиссариат внутренних дел тов.Бородиной // Бонч-Бруєвич В.Д. Избранные произведения в 3-х томах.- М., 1973.- Т.1.- С.364-375]. Цікавою є думка Ф.Федоренка, який з'ясовує окремо сутність вчення духовних християн, а окремо – молокан, духоборів, суботників, не пояснюючи, які групи сект він відносить до першого напрямку [Федоренко Ф. Секты, их вера и дела.- М., 1965.- С.12]. І.Малахова вважає, що до духовних християн слід віднести христовірів, скопців, духоборів і молокан [Малахова И. Духовные христиане.- М., 1970.- С. 5]. Вона також робить спробу простежити процес еволюції православних сект (наприклад, виділення скопців із хлистів і т.д.)

А.Белов та А.Клібанов не вживають термін «духовні християни», але в одну групу виділяють хлистів, скопців, духоборів і молокан [Белов А.В. Секты, сектанство, сектанты.- М., 1978.- С.67-70; Клибанов А.И. Из мира религиозного сектантства.- М., 1973.- С.153]. У пізніших працях (80-ті роки) останній під духовним християнством розуміє лише секти духоборів і молокан, визначає їх характерні риси, еволюцію, зв'язок між собою. Окремо аналізує вчення хлистів і скопців, з'ясовує їх специфіку у порівнянні з попередніми групами.

Радянська історіографія не дає чіткої класифікації православних сект загалом і духовних християн зокрема. Сучасні дослідники зробили спробу класифікувати основні напрямки православних сект [Історія релігій в Україні.- С.317-320]. Духовних християн вони пропонують поділити на містичний і раціоналістичний напрямки (проте неправомірність такого підходу обґрунтовував ще В.Бонч-Бруєвич).

Таким чином, поняття «духовні християни» має неоднозначність у трактуванні. Перше його значення ми розглядаємо при з'ясуванні проблем православного сектантства і виділяємо компромісну думку сучасної і радянської історіографії. Під духовними християнами розуміємо православні секти, які протиставляють пануючому православному віровченню сповідання в «Дусі й Істині», хоча кожна з цих сект (скопці, хлисти, духобори, молокани, підгорнівці, федосіївці) мала специфічні риси свого культу й обрядовості.

Друге значення цього терміну трактуємо як самоназву прихильників протестантської секти-штундизму чи штундо-баптизму, що поширюється на території України через німецьких колоністів [Грушевський М. З історії релігійної думки на Україні.- Вінніпег-Мюнхен-Детройт, 1991.- С.139; Флоровський Т. Пути русского богословия.- К., 1991.- С.401-402].

Третє значення поняття розглядаємо як самоназву молокан, які термін «духовні християни» вважали таким, що логічно виходить із їхнього вчення. Назву молокани пояснювали із послання апостола Петра: «І немов новонароджені немовлята, жадайте щирого духовного молока, щоб ним вирости Вам на спасіння» (1 Пет. 2:2).

Четверте значення терміну полягає у розумінні духовних християн як радикальної течії у безпопівщині, але із зазначенням «за другим пришествям» чи «за другим хрещенням».

На основі узагальнення розрізненої інформації приходимо до висновку, що православні секти мали здатність переживати процес еволюції впродовж всього періоду їх існування. Тому на основі фактичного матеріалу про окремі секти доцільно розглянути зазначений процес, його сутність, закономірності. При цьому особливу увагу ми звертаємо не на специфіку культу, ритуальних дій, а узагальнення і виокремлення етапів зазначеного процесу на основі аналізу віровчення православних сект.

Виділимо насамперед основні положення віровчення духовних християн, які є спільними для всіх толків і згод : духовне тлумачення Біблії (а не церковно-ортодоксальне); заперечення догмату про Трійцю; віра у можливість втілення св. Духа в живих людей; можливість прямого спілкування з Богом; невизнання посередницької функції духовенства між Богом і людьми; поклоніння своїм Христам, пророкам, живим богам, яким може стати будь-яка людина.

Хронологічно першою в напрямку духовних християн виникає секта хлистів. Таку назву їм дала офіційна православна церква. Сучасні дослідники її пояснюють тим, що під час релігійних ритуалів вони били, «хлитали» себе батогами, мотузками і називали послідовниками «віри христової» – христовірами. За даними А.Клібанова, ця секта виникає у другій половині, а в пізніших працях – останній третині XVII ст. Засновником став костромський селянин Данило Філіпович. Серед перших послідовників – відомий муромський селянин Іван Суслов. За свідченням А.Еткінда, хлисти жили общинами [Эткінд А. Хлыст // Секты, литература и революция.- М., 1998.- С. 3]. А.Клібанов розширює ці відомості, зазначаючи, що

общини називалися кораблями, а їх керівники – кормчими. Якщо це була жінка, – то кормщиця чи богородиця [Клибанов А. Из мира религиозного сектантства.- С. 153].

М.Нікольський вказує на специфічні уявлення хлістів про сім'ю і приватну власність: заперечення шлюбу, сексуальне утримання, але поряд із цим – виправдання невпорядкованих статевих стосунків як «христової любові» [Никольский Н. История русской церкви.- М., 1985.- С. 380]. Основною формою богослужіння у хлістів були так звані «раденія» чи «радиння», коли вони доводили себе до стану релігійного екстазу, вважали себе христами-пророками, синами божими.

Сучасні дослідники акцентують увагу на деяких аспектах віровчення хлістів і вважають його спрямованим на відмову від зовнішнього обрядового боку з формальним визнанням церкви і відвідуванням її богослужінь. І.Малахова доповнює вчення христовірів їх ідеєю про постійне перевтілення Ісуса Христа в окремих людей. А коли в Київській губернії була створена офіційна слідча комісія, хлістів визнали найбільш набожними людьми в парафії [К вопросу о сектах // Миссионерское обозрение.- 1897.- №1-3.- С.3-34].

Соціальною базою хлістів були в першу чергу селянські елементи, пов'язані з розвитком товарно-грошових відносин (підприємці, лихварі, торгівці в майбутньому). Якщо до цього додати, що для послідовників цієї течії був притаманний суворий аскетизм, який у середовищі скопців набуває крайніх форм, негативне ставлення до навколишнього світу, то логічною виступає думка М.Нікольського про поширення настроїв для зміни ідеології, її пристосування до нових умов.

Одна з провідних заповідей хлістівщини полягала в повному утриманні від плотських утіх, хоч на практиці це залишалося для них складною справою. Тому у фанатично настроєних прибічників христовірів зароджується думка, що необхідною умовою дотримання такої заповіді є оскотчення.

В.Бонч-Бруєвич по-іншому мотивує виникнення секти. Дослідник вважає, що такі настрої з'являються у середовищі оброчних селян. Доведені до відчаю, селяни вибирають форму «звірського аскетизму» для демонстрації прокляття зовнішньому світу й розриву з ним [Бонч-Бруевич В. Из письма в народный комиссариат внутренних дел тов.Бородиной // Бонч-Бруевич В. Избранные произведения в 3-х томах.- М., 1973.- Т.1.- С.364-375].

Виникнення секти скопців відносимо до XVIII ст. Цю назву вона отримує від ритуальної операції – оскоплення. Як і хлисти, скопці всі свої гріхи виводили із плотських утіх. Жили вони громадами, а основною формою богослужінь мали «радіння». Безпосереднім приводом для виникнення секти скопців А.Клібанов вважає придушення селянських повстань, тобто поділяє в цьому думку В.Бонч-Бруєвича.

Характерною рисою ідеології скопців, за І.Малаховою, є їх розуміння Христа як духовного сина Діви Марії, бо після 40-денного посту в неї вселився «дух святий».

Із часу свого виникнення, за свідченням сучасних дослідників, скопці швидко відвойовують свої позиції в містах, особливо серед представників купецького капіталізму. Дана течія з 90-х років XIX ст. була пронизана духом бережливості і накопичення.

Відтак можемо вже вказати на відмінності між хлистами і скопцями. Якщо для перших вищим станом моральної досконалості було прийняття в себе Христа, його духу, то для скопців це було фізичне оскоплення, за допомогою чого вони намагалися виключити можливість здійснення гріха.

І.Малахова зазначає, що найбільшим гріхом для них була «лепость» – плотський потяг. Можливим виходом із такої ситуації для спасіння віруючого було оскоплення – «вогняне хрещення». Процес кастрації вважався обов'язковою умовою вступу в секту. Спочатку статеві органи відпалювалися. Потім це було замінене відсіканням бритвою чи ножем.

Розрізняють декілька видів оскоплення. Дехто розглядає це як етапи одного процесу: «мале тавро», «сідав на рябого коня», «велике царське тавро». Найбільші фанати робили собі 5 тавро. Жінки – члени секти робили операції «убеленія», але репродуктивних функцій не втрачали.

Внаслідок появи скопчества хлистівщина остаточно роздвоюється. Новий рух при цьому базується виключно на вихідцях із буржуазії. Старі ж хлистівські організації не створюють нічого нового і вже до 90-х років XIX ст. вироджуються.

М.Нікольський намагається чітко з'ясувати соціальну базу скопчества. На початковому етапі свого розвитку провідну роль відігравали селяни. Але процес еволюції, характерний для духовних християн загалом і скопців зокрема, йшов швидкими темпами. Тому соціальна опора скопців поступово змінюється. І з початку XX ст. – це специфічна релігійна організація купців і фабрикантів.

Чільне місце серед православних сект займають духовори (чи духоворці), які виникають у XVIII ст. у середовищі селян Воронежської губернії. Існує цікава легенда стосовно появи релігійної організації саме з такою назвою. У 1785 році катеринославський архієпископ Амвросій назвав дії секти протиборством церковному вченню. Така характеристика сподобалася членам угруповання, які й залишили за собою цю назву (борці проти офіційної церкви, за святий дух).

Проблематичним виступає питання генези даної секти, що є важливим для з'ясування етапів процесу еволюції. Якщо М.Нікольський виводить основні положення віровчення духоворів з христівської есхатології, то І.Малахова та А.Белов в цитованих працях говорять про запозичення не лише ідеології, але й електорату, носіїв цих ідей, наводять конкретні дані про перехід прихильників перших на інші позиції, видозмінюючи погляди і пристосовуючи їх до нових умов. В.Розанов вважає духоворів одним із розгалужень безпопівського толку, називає їх шукачами нової святості, які теж неоднорідні у своєму складі [Розанов В.В. Религия. Философия. Культура.- М., 1992.- С.39-40]. Як правило, соціальною базою духоворів були селяни – однодворці, які хоч і потрапили в кабальну залежність, але формально зберігали незалежність, де їм не були закріпачені.

Поряд із спільними для всіх духовних християн ідеологічними і церковними догматами, дана секта вирізнялася позитивним світосприйняттям, пошуком нових форм суспільного устрою. Вони відзначалися активним прагненням перебудувати сувору дійсність. Їх діяльність проходила під девізом не мирного життя і тихої експлуатації, а наступу і боротьби. Такі настрої М.Нікольський пояснює тим, що духовори з початку свого виникнення складалися з диференційованих елементів. Від села вони відходили, але залишалися там; місто їх не приймало, бо вони не відійшли від першого.

Паралельно з духоворами виникала і секта молокан. Вони дуже подібні між собою, зокрема в ключових питаннях не мають якоїсь істотної різниці.

Їх назву дослідники витлумачують по-різному. А.Клібанов при цьому подає цитату із євангельського тексту, де записано: «Возлюбите чистое словесное молоко». І.Малахова виводить назву з поселення сектантів на річці Молочні Води, А.Белов – із того, що вони пили молоко в пісні дні (середу і п'ятницю), водночас він подає й альтернативну думку про можливість назви від того, що Семен Уклеїн (засновник секти) назвав їх вчення молоком духовним.

Дискусійність знаходимо у з'ясуванні генези цієї секти. Дехто з дослідників виводить молокан або ж із самих духоборів, або із старого скопчества. Тому можливий варіант розгляду компромісної думки, що і скопці, і духобори були джерелом формування секти молокан.

Таким чином, підводячи загальний підсумок на основі узагальнення наявного фактичного матеріалу з проблеми, узгодження думок різних дослідників, провідних релігієзнавців минулого і сучасності, слід простежити процес еволюції православних сект у завершеному вигляді впродовж XIX – XX ст.

Під поняттям еволюції православних сект з'ясовуємо три основних напрямки цього процесу.

По-перше, доцільно розглянути зміну соціальної опори, соціального статусу носіїв ідей цієї секти. Зрозуміло, що соціальний склад не міг залишатися однорідним протягом тривалого часу. Так, кожна з них змінювала свою соціальну опору у відповідності з вимогами сучасності. І якщо це не зовсім помітно у хлістівському середовищі, то у скопців, а ще більше в духоборів і молокан – це яскраво простежується.

На початковому етапі існування прихильниками сект виступає знедолене селянство, а зі зміною соціальної функції секти скопці стають об'єднаннями купців, фермерів, лихварів (прогресивних елементів суспільства). Духобори й молокани мали аналогічний склад. Вони формально залишалися незалежними і хотіли вийти з селянського середовища. Тому й шукають простір для цього.

По-друге, з плином часу відбуваються зміни в особливостях ідеології, що було простежено на прикладі окремих сект. Найбільшу різницю знаходимо в тому, що хлістівський і скопчеський аскетизм, песимістичні, а то й ворожі настрої, різке протиставлення себе, свого вчення оточуючому світу змінюється на протилежне.

Духобори і молокани на певному етапі розвитку духовного християнства привносять у своє віровчення такі риси як позитивне ставлення до життя, постійний пошук більш удосконалених форм суспільного життя. Вони намагаються будь-якими методами перебудувати сувору дійсність, не допускають «мирне життя і тиху експлуатацію» (за М.Нікольським), наголошують на необхідності наступу і боротьби для досягнення поставленої мети.

По-третє, слід простежити зміни у ставленні сект до влади, бо ж і тут позиції сектантів не залишалися однаковими впродовж періоду їхньої історії.

У XIX ст. православні секти більшість радянських дослідників розглядали як форму соціального протесту існуючого режиму, часто налаштованих радикально і проти держави, і проти церкви. І.Малахова на поч. XX ст. визначає позицію духовних християн до влади як нейтральну [24]. Це ж засвідчує рішення з'їзду христовірів 1905 року у Ростові-на-Дону: «Мы, верные сыны царя и отечества, отбываем все требы, установленные законом, а также и воинскую повинность, ... по нашему вероучению, великое возмущение против государственного строя и крамолы – противны Господу».

Із 1905 року ставлення держави до діяльності релігійних угруповань дещо змінюється. У цей час відбувається формальне проголошення свободи віросповідання (що автоматично мало б узаконити діяльність сект), але *de facto* це не звільняє сектантів від церковно-політичних переслідувань.

Відносини держави і православ'я та православного сектантства у радянський період були досить складними, хоч формально ставлення до сектантів з боку органів влади дещо покращується. У середовищі сектантів спостерігається процес об'єднання не лише за релігійною ознакою, але й на основі господарської діяльності. Так 1918-1921 роки характеризувалися створенням комун із метою отримання пільг, пов'язаних із колективним веденням господарства. Згодом зростання сект в Україні стало штучно гальмуватися радянськими органами влади. До того ж переслідування сектантів (не лише православних) мотивувалося нібито антирадянською сутністю їх ідеології.

Період початку XX століття характеризується неоднозначністю та невизначеністю позицій кожної з сторін. Простежуючи їх взаємини, доцільно виділити такі етапи у ставленні сектантів до влади. Перший хронологічно охоплює XIX століття – 1905 рік і характеризується різко негативним ставленням, радикальними настроями, виразом соціального протесту. Другий починається з 1905 року, коли православні сектанти займають нейтральну позицію щодо влади. Старообрядці до такого висновку приходять дещо пізніше – у 20-х роках XX ст.

У ставленні влади до сектантів виділяємо наступні періоди. Перший – до 1905 року, для нього характерні відкрито ворожі настрої, хоча сектантам і вдається досягти ряду уступок від держави. З 1905 року починається період приховано ворожих настроїв до сектантів. Створюється законодавчо сформоване підґрунтя для їх існування, проте переслідування продовжується.

Таким чином, підводячи загальний підсумок, виділяємо три напрямки еволюції ідеології православних сект: зміни у середовищі носіїв цих ідей, поява нових рис у сприйнятті навколишньої дійсності, перехід на лояльні позиції у ставленні до влади. Тому зазначені його складові слід розглядати в їх поєднанні, взаємозв'язку, взаємодоповненні один одного.

*К.Семчинський** (м. Київ)

МИР І РАЙ: ПОШУК ІДЕНТИЧНОСТІ**

Поняття “миру” з релігійної точки зору є складним і багатоплановим. З одного боку, “мир” – це стан речей, протилежний стану війни; з іншого – це певний стан душі, який характеризується спокоєм та відсутністю турбот, це дарована благодать. Усі світові релігії надають особливого змісту цьому поняттю і використовують його для вираження найкращих побажань. Привітання в іудеїв, християн та мусульман звучить як “мир вам”, християни бажають один одному миру під час богослужіння (“Мир з вами”). “Мир” є бажаним як у реальному земному житті, так і в іншому, кращому світі, який представлений у цих релігіях як “рай”, небеса небес, Царство Боже, різні ступені неба (сьоме небо, дев'яте небо).

У розумінні того, чим є рай, у віруванні в рай іудеї, християни та мусульмани мають багато чого спільного. Рай - це дім єдиного Бога, який є справедливим, бо ж у кінці життя кожної людини він оцінює його і віддає кожному належне - карає чи нагороджує. Соломон у своїй молитві, звертаючись до Бога, говорить про небеса, як місце постійного перебування Господа (2 Хр. 6:33). Євангеліє від Марка (Мк. 11), розповідаючи про Славний в'їзд Ісуса до Єрусалиму, вміщує викрики людей, які вітали Його прихід, з яких можна з'ясувати, що рай знаходиться на небі: “Благословенне Царство, що надходить, Отця нашого Давида! - на висоті!” (11:10). Апостол Павло у Першому Посланні до Коринтян згадує написане про рай: “Чого око не бачило й вухо не чуло, і що на серце людині не впало, те Бог приготував був тим, хто любить Його”, маючи на увазі, що усю благодать раю важко уявити. У Сурі 53 Корану є такі рядки про справедливість Бога і

* Семчинський К. – аспірант кафедри філософії Національної аграрної академії.

** © Семчинський К., 2003

нагородження людей за праведність: „Що людині лише – те, в чому вона старалася. Що старання його будуть побачені. Потому старання буде віддячене нагородою сповна. І що в Господа твого – кінцевий переділ”. Рай у віруваннях світових релігій - чудове місце, де немає злості, похоті, конкуренції та гріха. В раю ми житимемо довічно.

Звичайно, є певні відмінності у витлумаченні раю світовими релігіями. Особливість християнського (і особливо православного) розуміння раю випливає із таких рядків Святого Письма: “А як фарисеї спитали Його (Христа), коли Царство Боже прийде, то Він їм відповів і сказав: “Царство Боже не прийде помітно, і не скажуть: “Ось тут”, або: “Там”. Бо Боже Царство всередині вас!” (Лк. 17:20-22). Тобто “Царство Боже” (або рай) – це не стільки місце (міфічна субстанція, чарівний сад, нескінчене блаженство), а, скоріше, духовний стан окремої людини, в якому вона відчуває себе у абсолютній гармонії і злагоді з навколишнім світом та з собі подібними, мир і спокій душі, а також безмежна любов. Царство Боже, про яке говорить Новий Завіт може, таким чином, настати лише тоді, коли всі люди (чи хоча б їх більшість) досягнуть гармонії із Всесвітом. Коли Біблія говорить про те, що Царство Боже “неодмінно настане”, то при цьому мається на увазі не фантастичне у своїй миттєвості перевтілення нашого недосконалого світу на досконалий, а поступове освітлення душі кожної людини, преображення, перетворення її та наближення до Бога через умиротворення. Саме мир і злагода наближають нас до гармонії із Всесвітом, тому знайти мир, за біблійськими пророцтвами, і означає “зустріти Царство Боже”. Для ісламу ж умиротворення має наступити після (а не до і для) перенесення до раю. З приводу часу приходу Царства Божого теологи, філософи та релігієзнавці сперечалися досить давно. Російський філософ Микола Бердяев стверджував: “Людство, яке Христос обтяжив трагічною свободою, зазнало в своїй історії великої спокуси, вступило в компроміс із силами цього миру, бо не настав ще час для Царства Божого на землі” [Бердяев Н. А. Новое религиозное сознание и общественность.- М., 1999. - С. 287]. Протиставляючи католицизм та православ'я, Бердяев зазначає, що “Православна думка ніколи не була пригніченою ідеєю божественної справедливості і вона ніколи не забувала про ідею божественної любові. Головне, вона не визначала людину з точки зору божественної справедливості, але ідеї преображення і обожнювання людини і космосу” [Вестник русского западноевропейского патриаршего экзархата.- Париж, 1952.- С. 4-11]. В іншому місці мислитель говорив про те, що спасіння (а з ним і

досягнення раю) – це не судове виправдання, а просвітлення. Для юдейства та ісламу поняття справедливості невід’ємне від поняття раю, бо ж саме нагородою за праведність буде рай для людини. Ми далі простежимо еволюцію поняття раю (у його співвідношенні до поняття миру душі) в ісламі та християнстві, звертаючи увагу на спільне та відмінне в їх витлумаченні.

Одним із перших висловив думку про можливість існування раю та пекла персидський філософ і пророк Зороастра (Заратуштра) близько 600 р. до н.е. Головне в зороастризмі – це вчення про постійну боротьбу в світі двох протилежних сил: добра, представленого світлим божеством Ахурамазда (Ормузд) і зла, представленого темним божеством Анхра-Майнью (Ариман). За Зороастрою, буде і кінець світу, і останній суд, і воскресіння мертвих, і прихід спасителя, народженого дівою. Ідеї Зороастри були поширені у Вавилоні. Туди потрапили євреї після зруйнування храму у 586 році до н.е., і там пророк Єзекіль, натхненний ідеями зороастрійців, передбачив піднесення євреїв. Але до моменту, коли греки спалювали Юдейський храм у 167 році до н.е., єврейське уявлення про життя після смерті було лише в зачатковому стані. Вони називали це Шеол, і це було на зразок глухої ночі, німої темноти, хоча і не кінець усього, але й не існування. Пізніше, коли греки, які сподівалися на допомогу багатьох своїх богів, стали загрозою єврейському ладу життя, юдейські лідери закликали бути вірними своєму Богові та боротися. За це їм буде велика нагорода в іншому житті. У книзі Даниїла, яку було написано близько 165 року до н.е., говориться: "Багато з тих, хто спить у пороку земному, прокинеться, хто - до вічного життя, а хто - до сорому та вічної зневаги... Ті, які мудрі, будуть сяяти, як блискуче небо, а ті, які ведуть багатьох до праведності, сятимуть, як зорі, повіки віків". Це – фактично перша згадка у Біблії про повернення до життя після смерті, яка відіграла велику історичну роль як щодо релігій, так і до всього існування людства. Упродовж сторіч юдейське уявлення про життя після смерті перетворилось на розуміння нового стану після земного життя як духовної подорожі. Євреї також вірять, що у кінці віків рай існуватиме на Землі, а душі знову з’єднаються із своїми тілами. Теологи підкреслюють однак, що все ж для юдеїв більш важливе значення мають тепер і тут, ніж після.

Найповніший опис раю за Новим Завітом пов’язується з драматичними подіями битв. Після того, як римляни зруйнували Єрусалим у 70 році н.е., міста Близького Сходу відзначали на честь римських імператорів, а перші християни задавалися питаннями, чи

повинні вони стати їх частиною. Книга Одкровення провела межу: містичні описи грому та блискавки, палаючих факелів, з одного боку, та обіцянкою перлових воріт та коштовних стін, з іншого, звертались до ранніх християн: не поклоняйтеся римським імператорам, віруйте у свого Бога, тоді Єрусалим знову підніметься, і ви житимете у величному місті довічно. Саме виходячи з Одкровення, середньовічні мислителі, починаючи з Августина, ототожнювали рай із чудовим містом. Святий Августин написав книгу "Місто Бога" близько 420 року н.е., де рай постає у вигляді чудового міста. У своїй "Сповіді" [Августин. Сповідь. К., 1997], зокрема у книзі 12, Святий Августин пояснює рай як духовне та безплотне (безтілесне) творення, яке поєднується з Богом безперервно. Земля ж, на його думку, безформна матерія, з якої тілесне було сформоване пізніше. "Але ж ця земля "була невидима й невпорядкована"; це була не знаю яка нескінченна глибінь прірви, і над нею не мерехтіло жодне світло, бо ж вона не мала ніякого вигляду. Ось чому ти продиктував такі слова "Темрява панувала над безоднею". Бо ж що таке темрява як не відсутність світла. Якщо б уже тоді було світло, то де ж воно могло бути, коли б не панувало над Всесвітом, освітлюючи його. Отже, коли воно ще не існувало, то темрява не була нічим іншим як відсутністю світла. І слушно панувала темрява, бо ж угорі не було світла, як і там, де немає гомону, панує тиша. А казати: "Панує тиша", - це те саме, що казати: "Там немає ніякого звуку".

Разом із тим, святий Августин не відкидає інших пояснень землі та раю, але визнає, що Святе Писання настільки глибоке, що чисельні та різноманітні змісти можуть і повинні бути вилучені з нього, і що та істина, яку можна дістати з його слів, міститься у Писанні приховано. Звертаючись до Господа, Августин питає, де ті небеса небес, про які ми чуємо в Псалмі, де той рай, який ми не бачимо, який є Господнім: "Але ж де небеса небес, Господи, про які ми чуємо у словах псалма: "Небеса небес Господові, але він дав землю синам людським. Де ж те небо, якого ми не бачимо, супроти якого все, що бачимо, – лише земля? Бо весь цей тілесний світ, основою якого є наша земля, хоч і не в усьому є досконалою красою, одержав, однак, чарівний вигляд аж до останніх своїх частинок. Але в порівнянні з "небесами небес" навіть це небо нашої Землі – тільки Земля. І ці два тіла цілком слушно можна назвати "землею". В порівнянні з тим тайним небом, що належить до Господа, а не до синів людських". Св. Августин не знаходить іншої назви Господнім небесам небес, як "Твій Дім"; інша його інтерпретація раю - один чистий розум,

найгармонічніше утворення, заспокоює помістя миру (спокою) святих духів, які є громадянами Божого міста в раю; для святого Августина рай - найвищий понад усіма чудовими місцями, що ми бачимо на Землі. Рай і спокій, рай і мир дозволяють св. Августинові з'ясувати, що душа, чиє паломництво довге та далеке, жадає Бога. Душа може жити в Божому домі всі дні її життя, бо, з точки зору святого Августина, її життя і є Бог, чиї дні - вічність, бо рокам Бога немає кінця і Він завжди незмінний. Через це душа зможе зрозуміти не тільки вічність Бога і віддаленість раю (Божого дома); вона осмислює рай як такий, що, хоча і не спів-вічний з Богом, все ж постійно і безкінечно лине до нього і не переживає зміни часу. Говорячи про створення Богом на початку часів неба та Землі, святий Августин відзначає, що спочатку було створено мудрість, тому раціональний та інтелектуальний розум цнотливого міста і є небесами небес, раєм. Чистий розум, ідея – таке розуміння раю, миру або самого Бога ми знайдемо пізніше, через декілька століть, у філософських та релігійних трактатах.

Впродовж часів християнське розуміння раю мінялося із розвитком суспільства. Папа Урбан II, посилаючи свої війська в перший хрестовий похід, сказав, що якщо хрестоносці загинуть в ім'я Христа, то зразу потраплять до раю і житимуть разом із Господом. Фома Аквінський розглядав його, як чудове місце, сповнене світла і знання. У 1200 році він відхилив думку про рай як такий, що нагадає чудові сади на Землі, і запропонував нову ідею абстрактного поєднання з Богом (причастя з Богом). Данте уявляв рай у вигляді всесвіту. У своїй „Божественній комедії” (1300 р.) він зобразив рай у вигляді серії концентричних кіл чи сфер з Богом як сяючим світлом у центрі. Здатність наблизитися до Бога, за Данте, залежить від здатності любити та радіти. Розмірковуючи про рай, Данте говорить про вроджене і вічне прагнення Божого царства, про світло, яке заспокоює твердь (небеса) у її швидкому коловороті, про те, що там можна багато того, що нам не під силу там тут, і що той притулок створений для людини за її мірилом. Дев'ять небес складають рай, за Данте, а над ними – емпірей. Розмірковуючи про природу раю, Данте виводить всесвітній закон любові: він у смертному серці збуджує кров і поєднує все в світі певним ладом, який несе відбиток вічної Сили.

Перше небо – це небо Місяця, місце блаженних душ, свобода волі, святість завітів. Друге небо – це небо Меркурія, спокута первородного гріха, яке дарує безсмертя душі та воскресіння мертвих. Третє небо – небо Венери, небо тих, хто повен любові. Четверте небо –

це Сонце, мудрість. П'яте небо – небо Марса, небо воїнів за віру. Шосте небо – небо Юпітера, небо справедливості і незбагненого небесного правосуддя. Сьоме небо – небо Сатурна, небо споглядання, таємниці долі і призначення. Восьме небо – зоряне, небо святкування, небо випробування у вірі, у надії, в любові. Дев'яте небо Данте називає кришталевим, небом ангелів. Тут є першопричина, рушійна сила всього світу. Дев'ять ангельських кіл і сліпуче яскрава точка в центрі – ось рай за Данте. Найвище ж за все – емпірей, де можливе споглядання божества, найвище осяяння.

У XVI ст. протестанти-реформісти, відчуваючи загальне незадоволення матеріальними інтересами та занепадом Римо-католицької церкви, пропонували своїм послідовникам інший варіант раю, де центральним моментом є зустріч і поєднання з Богом. У 1517 році Мартін Лютер, пориваючи з Римо-католицькою церквою, запевняв, що лише віра, а не пожертви попам (клергії) допоможе досягти раю. У XVIII ст. шведський містик Емануель Сведенборг написав книгу (1758 р.), де запевняв, що побував у раю: це місце не дуже відрізняється від життя на Землі, там люди так само їдять та п'ють, відбувають свої щоденні справи, часом не знаючи, що вони вже померли. Для Емануеля Сведенборга рай – відчутний (чуттєвий) світ із громадськими садами та парками. На думку письменника С.С.Людса ("Велике розлучення", 1945 р.), потрапити до раю так само легко, як проїхатися в автобусі, але не всі лишаються там, а лише ті, які вміють покинути всі свої земні турботи та тривоги (як наприклад, гордість та марнославство), тому це місце не для всіх.

Клірики сьогодні вважають рай символічним, бо ж люди мріють про рай, виходячи із своїх конкретних бажань. Політики та релігійні лідери, знаючи це, часто вміло маніпулюють людьми.

Уявлення про рай не лише єднають, але й роз'єднують людей, навіть однієї віри. На думку багатьох політичних та релігійних експертів, сьогодні в Палестині набагато більше людей і набагато сильніше вірують у рай, ніж це було 20 років тому. Палестинці вірять, що якщо помруть в ім'я ісламу, зразу ж перейдуть на сьоме небо і перебуватимуть із 70 (за іншими даними 72) дівами. Ідея раю надає сили і презирство до смерті тим, хто йде на смерть. Палестинські підлітки говорять про те, що мріють стати шахідами (жертвами-смертниками), як інші діти мріють бути лікарями чи пожежниками. Для них рай уявляється як дуже близька реальність: зелені сади, фруктові дерева і омріяна свобода. Все це суперечить тому, що їх оточує. Можливо, із-за цього створюється перекручене уявлення про

те, що, вбивши інших людей в ім'я ісламу, можна потрапити до раю. Ще не так давно, у 80-х роках ХХ-го ст., іранські підлітки, так само вірячи, що, загинувши за Іранську Ісламську революцію, зразу потраплять до раю, безстрашно йшли на артилерійський вогонь іракських бойових позицій. Багато хто з них ховав на грудях книжку “Ма-ад” (буквально – “Воскресіння”), написану іранським релігійним лідером, у якій про рай говорилося, як про п'ятизірковий готель: Там, у раю, є мармуровий замок, в якому 70 смарагдових кімнат... У кожній кімнаті – 70 служниць”. Один із іранських польових командирів назвав таку візуалізацію раю пропагандою, написаною спеціально для молодих, неодружених чоловіків, які живуть у бідності.

Упродовж останніх десяти років терористичні групи Хамас та Ісламський джихад також обіцяють самогубцям-бомбистам простоту зустрічі з Богом, досягнення найвищого рівня раю (9-те небо), жінок, а також кращі умови існування після смерті не лише для них самих, а й для членів їх сімей. Насправді Коран зображає рай надзвичайно привабливо для кожного мусульманина, особливо для тих, хто живе в пустелі. Зокрема, сура 55 присвячена райським нагородам: фруктові плоди, гранати, м'які дивани і “зелені-зелені пасовиська”: “І крім двох – ще два сади, темно-зелені. В них – два джерела, що струменять водою. В них плоди, і пальми, і гранати. В них – з будь-яких плодів – два сорти. Опираючись на ліжка, що з підкладками із парчі, а зірвати плоди в обох садах – близько”. Коран також говорить про те, що вірні будуть втішені уріями (дівами) із надзвичайно білою шкірою та темними очима. “Там скромниці, що не торкнувся їх ні чоловік, ні джин. Вони – мов яхонт і перлини. В них – добротні, прекрасні, темноокі, скриті у шатрах, Не торкнувся до них ні чоловік, ні джину”. Взагалі, у Корані не вказано точну кількість дів, і не зовсім зрозуміло, звідки пішло це уявлення про 70 чи 72 дів, можливо, що з ранніх коментарів до священної книги. На думку істориків ісламу, досить раннє посилення на дів пояснюється тим, що перші мусульмани, які жили в Мецці, переслідувалися за свій монотеїзм, а тому обіцяння нагород повинно було бути яскравішим, ніж при розбудові ісламського суспільства, і мало захоплювати уяву послідовників конфесії. Сьогодні більшість мусульман основної течії ісламу уявляють рай як щедрий сад, повний чуттєвих насолоди та духовного блаженства (=миру), такого, який смертним не можна й уявити. Помірковані мусульманські вчені із запалом дискутують з питань фундаменталістського погляду на рай. Вони вважають, що описи раю метафоричні, людські спроби описати те, що не піддається людському

розуму, невітніші. З іншого боку, іслам надзвичайно різко висловлюється проти самогубств. І хоча текст Корану обіцяє рай воїнам, які віддають своє життя за Бога, там вимагається, щоби це відбувалось у так званій “справедливій війні”. У Корані є рядки такого змісту: Якщо ти вбив хоч одну невинну людину – це якби ти вбив усе людство.

Сьогодні політичні інтереси народів, які сповідують різні релігії, часто не збігаються, і це викликає нові й нові конфлікти, що мають наслідком не лише непорозуміння і накопичення негативних емоцій, але й втрату людських життів. Разом з тим, дослідження того, у що вірують ці народи, показує більше спільного, що бажанням кожного є мир – і на Землі, і на Небі.

*В.Бодак** (м. Київ)

СПІВВІДНОШЕННЯ РЕЛІГІЇ І КУЛЬТУРИ: ОСНОВНІ МЕТОДОЛОГІЧНІ ПІДХОДИ**

Серед соціально-історичних і теоретико-пізнавальних проблем, якими займається культурологія релігії, чільне місце належить проблемі співвідношення релігії і культури. Її важливість традиційно розкривається через з'ясування сутності, значення, еволюційних змін, динаміки і взаємозв'язку цих двох явищ і сфер суспільного життя.

Досліджуючи співвідношення релігії і культури, можна спиратися на різні методологічні підходи, в основі яких лежать ті чи інші аксіоматичні положення. Якщо вважати, що релігія є основою і вихідною точкою культури і що культура має надприродне джерело, будучи породженням релігії, тобто висновувати, що без релігії культури бути не може і без неї вона втрачає зміст, то такі підходи класифікуються як теологічні. Якщо культура і релігія виступають принципово різними речами, більш того - вони антагоністичні між собою і культура витісняє релігію як суспільне явище, то така точка зору є притаманною марксистській філософії, зокрема ранньому Енгельсу. Сьогодні домінантним є уявлення про релігію як один із структурних компонентів культури, роль якого історично змінюється.

* Бодак В.А. – кандидат філософських наук, докторант Інституту філософії імені Г.С.Сковороди НАН України.

** © Бодак В.А., 2003

Такі погляди характерні для представників західної культурології та соціології, зокрема Парсонса.

Незважаючи на різні світоглядні орієнтації дослідників культури і релігії і в залежності від тих акцентів, які при цьому робляться, виділяються історичний, структурно-функціональний, феноменологічний та інші методи аналізу цих феноменів. Інтерпретуючи співвідношення релігії і культури, дослідники доводять, що релігія передбачає визначену систему цінностей і моральних приписів, які складають модальні структури культури. Саме в ціннісному аспекті вони вбачають вираження зв'язку культури і релігії. Остання, як репрезентант культури, у першу чергу виконує функцію несення змістів (суспільство вписує досягнення культури мовою релігії). У такий спосіб релігія може виконувати й історично найчастіше виконувала щодо культури функцію формування нормативних кордонів, меж, що забезпечують можливість існування, репродукування й розвитку культури, а відтак і суспільства.

Найбільш поширеним методом в дослідженні співвідношення релігії і культури є історичний, згідно з яким реальна роль релігії в розвитку культури виявляється в її історичному континуумі. При цьому стверджується, що в релігійній формі й у релігійному змісті присутні і залишаються значимими для людства багато досягнень культури. В історії існував період, коли релігія і культура були настільки синкретизовані, що перекривали один одного. Це мало ряд об'єктивних причин, зумовлених відсутністю соціально адаптованих моделей збереження досвіду й обмеженості пізнання. Давнє суспільство існувало в репродуктивному режимі стану культури, коли не було інших способів збереження соціального досвіду, крім як у релігійній формі. Лише в період античності починається "жива історія" людської культури, що поклала початок нашій історичній пам'яті (у першу чергу важливу роль у цьому зіграла поява писемності, філософії і держави). Накопичений соціальний досвід античності був збережений і переосмислений у християнстві, що всмоктало в себе багато елементів цієї культури.

Поява християнства і його поширення зіграли значну роль у становленні загальноєвропейської культури: розвиток економіки, писемності і літератури, науки і мистецтва. Однак саме розвиток інших елементів культури підштовхнув її до поступової секуляризації: в епоху Середньовіччя, поруч із релігійною культурою, існує й розвивається світська культура. Зміни в культурі спричиняли зміни в релігії (наприклад, Реформація), а вони, у свою чергу, сприяли

становленню нових форм культури, таких, як вплив протестантизму на розвиток буржуазних відносин [Див.: Вебер М. Протестантская этика и дух капитализма // Избр. произв.: Пер. с нем.- М., 1990.- С. 27-61].

У ХХ столітті в культурі відбулася зміна провідної парадигми, що знайшло своє відображення в релігії (наприклад, аджорнаменто в католицизмі, поширення екуменічного руху, поява нових релігій). Тут важливо відзначити, що релігія була і залишається значимим елементом культури, роль якого історично змінювалася. Однак при цьому слід враховувати те, що релігія, як репрезентант культури, відбиває лише деяку частину її смислового змісту.

Відомо, що вплив релігії на розвиток культури протягом історії був різним. Вона поперемінно виступала в ролі то прогресивного то регресивного елементів, стимулюючи чи пригальмовуючи рух інших елементів культури. Це багато в чому дозволяло суспільству знаходити необхідний баланс новації і традиції в системі культури.

Релігія, поряд з мовою, семіотичними знаковими системами і т.д., є репрезентантом культури. При цьому безсумнівно, що зв'язок релігії і культури (як і зв'язок з останньою інших її репрезентантів) у процесі історичного розвитку постає як складна система взаємообумовленостей. Постійний пошук нових змістів як форм самовираження утворить своєрідну систему "залежностей" - релігія адаптується до змін культури, викликаючи водночас в ній нові зміни. Переривання цього процесу веде до радикальної перебудови системи культури, а чи ж до її загибелі.

Визначаючи культуру як певну єдність, “усі складові частини якої пронизані одним основним принципом і виражають одну, і головну, цінність”, і вважаючи цінність – основою і фундаментом будь-якої культури, відомий російський соціолог культури П.Сорокін вивів закон взаємозалежності її складових частин: “У випадку зміни однієї з них інші неминуче піддаються подібній трансформації” [Сорокін П. А. Человек. Цивилизация. Общество.- М., 1992.- С. 429].

Розглядаючи історію культури, П. Сорокін виділяє ряд хронологічних етапів і пов'язаних з ними провідних систем культури. Уніфіковану систему культури, що ґрунтується на принципі надчуттєвості, надрозумності Бога як єдиній реальності і цінності, яка панувала в середньовічній Європі і складала основу буддійської і грецької (з VIII до кінця VI століття до н.е.) культур, він назвав *ідеаціональною*. Із зіткнення принципу ідеаціональної культури з принципом чуттєвості об'єктивної реальності виникла *ідеалістична* культура, характерна для XIII - XIV ст. у Західній Європі і V - IV ст. до

н.е. у Греції, в основі якої знаходився принцип чуттєво-надчуттєвої об'єктивної реальності. До XVI ст. домінуючою в Європі стає, ґрунтована на принципі сенсорності, *чуттєва* культура. При цьому, П.Сорокін зазначав, що "хоч у більшості компонентів середньовічної культури переважала ідеаціональна форма, поруч з нею, у ролі побічних, існували й еклектичні - чуттєва і неінтегруючі форми, виражені в різноманітні образотворчих мистецтв і науки, філософії і релігії, етики і способів життя. Протягом останніх чотирьох сторіч переважною моделлю сучасної культури у всіх її компонентах була чуттєва форма, хоча, поряд з нею існували (як побічні) ідеаціональна і інші форми образотворчого мистецтва, релігії, філософії, юриспруденції, етики, способів життя і мислення" [Там само.- С. 434]. Слід відзначити, що П.Сорокін фактично ототожнив культури з культурними парадигмами, виділивши стадії переходу від однієї культури до іншої (криза - катастрофа - очищення - переоцінка цінностей - відродження), які характерні для зміни культурних парадигм.

Стан суспільної свідомості, зафіксований у трьох даних типах культури, на його думку, знайшов відображення в змісті мистецтва. Так, П. Сорокіним було вивчено більш ста тисяч здобутків живопису і скульптури восьми провідних європейських країн з початку середніх століть і аж до 1930 року. За його даними, питома вага релігійних картин і скульптур у XII - XIII століттях склала 97%, у XIV - XV століттях - 85%, у XVI столітті - 64,7%, у XVII столітті - 50,2%, у XVIII столітті - 24,1%, у XIX столітті - 10%, у XX столітті - 3,9%, інше – це світські сюжети. При цьому важливо враховувати, що подібна секуляризація сприяла розвитку культури не витісненням релігійної віри, а усуненням схоластики, що можна витлумачувати як зміну релігійних функцій, спрямованих на культуру, чи зміну ступеня репрезентації культури релігією.

Солідаризуючись з П.Сорокіним, інший західний вчений Т. Парсонс розглядає релігію як одну із сторін системи людських дій, що піддається трансформації разом з розвитком культури й особистості. Разом з тим вона виступає для нього складною системою функцій і матриць (спосіб мислення, логіка, аксіоматика, аксіологія і т.д.), що змінюються в процесі історичного розвитку і спрямовані на культуру. У різні періоди історії релігія виконувала стосовно культури різні функції, займала різну її частину, у різній мірі її репрезентувала.

Вітчизняні релігієзнавці традиційно розглядають зв'язок культури і релігії в аспекті функціонального підходу, де релігія

визначається як елемент, що виконує культуротрансляуючу функцію. При цьому вони посилаються на І.Яблокова, який писав: "Релігія, будучи складовою частиною культури, виконує культуротрансляуючу функцію. Вона сприяє розвитку визначених її шарів - писемності, друкарства, мистецтва, забезпечує охорону і розвиток цінностей релігійної культури, здійснює передачу накопиченої спадщини від покоління до покоління" [Основы религиоведения (Под ред. Яблокова И.Н.).- М., 1994.- С. 69]. Розвиваючи такий підхід і розглядаючи релігію як один з репрезентантів культури, можна через семіотичний зріз релігії визначити ступінь розвитку культури.

Д. М. Угринович у своїй монографії "Мистецтво і релігія" висунув цікаве положення, що стосується специфіки походження цих явищ: одночасне формування зачатків мистецтва і релігії зовсім не означало, що ці феномени первісної культури виникали на основі однієї і тієї ж соціальної потреби [Див.: Угринович Д. М. Искусство и религия.- М., 1982]. Це положення можна розвинути, розглядаючи мистецтво і релігію як репрезентанти культури: саме різні соціальні потреби були виражені в цих явищах. Як наслідок, вони несуть різні функції у відношенні культури. Таке розуміння репрезентантів культури підштовхує до висновків, що: по-перше, вони несуть "екологічний" зміст, підтримуючи цілісність культури; по-друге, досліджуючи різні тенденції в репрезентантах, можна судити про подібні тенденції в самій культурі. Важливо враховувати, що багато елементів культури частково вкладені усередині самої релігії (музика, філософія, живопис) і втрачають значну частину своєї духовності, будучи вирваними з релігійного контексту.

Для більш повного визначення ступеня взаємозв'язку культури і релігії слід також зрозуміти, яку роль у цьому відіграють основні елементи релігії. У релігієзнавчій літературі прийнято виділяти такі складові релігії – релігійна свідомість, релігійні відносини, релігійний культ і релігійні організації, роль яких щодо самої релігії різна. Їх можна подати у вигляді різноспрямованих векторів, зумовлених тими функціями, які ці складові виконують для релігії: релігійний культ буде являти собою "релігію для себе", він спрямований на внутрішньорелігійні потреби, виконуючи інтроверсійну функцію щодо релігії. Водночас релігійна ідея (системоформуючий, смислоутворюючий, виражений у знаковій формі елемент релігійної свідомості) буде являти собою насамперед "релігію для інших". Вона скоріше спрямована на інші сфери людської діяльності, виконуючи щодо релігії екстраверсійну функцію. Виходячи з цього, можна

висновити, що релігійна ідея більшою мірою, ніж релігійний культ, буде виконувати функції репрезентанта релігії і, як наслідок, є значимим елементом, "есенцією" у репрезентації культури релігією. Ця властивість релігії детермінується необхідністю захисної функції, що визначає сферу припустимих впливів інших культур. У такому контексті релігійна ідея виступає не просто як сполучний елемент релігійного комплексу, а, як наслідок, значимою частиною культурних парадигм.

У розгляді репрезентації культури важливо виділяти не тільки змістовну сторону релігійної ідеї, але і її переломлення в різних культурах, змістовні і знакові зміни (як, наприклад, ідеї католицизму в Польщі і Південній Америці). Процес подібного переломлення цікавий ще і тим, що найчастіше діалог культур починається з діалогу ідей, у тому числі й ідеї релігійної. Це тим важливіше, що на сучасному етапі в Україні, яка зруйнувала "залізну завісу", з'явилася велика кількість іноземних місіонерів. Вони принесли сюди нові релігійні ідеї. Проте при цьому вартно уявити, чи відбуваються зміни в релігійній ідеї, у її осмисленні людьми, коли *американський* місіонер *корейської* церкви проповідує українській аудиторії. Мовні семантичні і семіотичні вузькокультурні значення не можуть бути адекватно перекладені, але й ідеї, у процесі комунікації представників різних культур, змінюються, осмислюючись і порівнюючись з культурними установками їхніх носіїв. При цьому потрібно враховувати специфіку репрезентантів культури, пам'ятаючи, що не тільки зміни в ній спричиняють подібні зміни в її репрезентантах, але й останні у вигляді зворотного зв'язку впливають на культуру.

Для з'ясування механізмів репрезентації розглянемо приклади конкретних культур. Так, саме переклад Мартіном Лютером Біблії німецькою мовою дав поштовх до становлення протестантизму як духовної бази нових економічних відносин. Він же поклав початок німецькій літературній мові, а, згодом - становленню єдиної німецької нації і держави. Лютеранство в цьому випадку виступило репрезентантом нової німецької культури і створило умови й основу для формування єдиного німецького етносу. В ролі скріплюючого елементу в становленні єдиної американської культури (споконвічно багатонаціональної держави) виступили більш пізні протестантські церкви. Символом культурно диференційованого "стовідсоткового американця" стала формула - білий англосакс протестант.

З іншого боку, в конкретних конфесіях відбивалися й зберігалися елементи особливостей тих культур, які вони

репрезентували. Так, у певний історичний період стиль бароко стає присутнім у багатьох європейських культурах, однак українські храми, виконані в цьому стилі, відрізняються від італійських, незважаючи на те, що і ті й інші будували італійські майстри. Як інший приклад можна розглянути нові релігійні рухи, що виникли в другій половині XX століття і які у сакралізованих формах репрезентують сучасну молодіжну субкультуру.

Всю історію розвитку культури можна умовно розділити на етапи існування різних культурних парадигм, що опосередковано визначали баланс елементів у системі культури. Тому при розгляді історичних форм взаємозв'язку культури і релігії важливо враховувати специфіку культурних парадигм, які існували в різний час. Не менш важливою є можливість відстежити провідні методологічні передумови різних парадигм, а також зміни в них, через переломлення їхніх ключових цінностей і змістів у репрезентантах культури. Форма парадигм, зумовлена свого роду "догматизацією" основних критеріїв тієї чи іншої культури, досить стійка. Тому зміна культурних парадигм не приведе до повного подолання й зміни старих змістів, а постане як процес включення їх, як складового елементу в нову.

Остання зміна парадигми в західній культурі відбулася приблизно в середині 60-х років XX століття, хоча процес підготовки цієї зміни виник ще на початку століття. Однією з характеристик старої культурної парадигми було своєрідне співіснування менталітету конфронтації і менталітету компромісу, що фактично було зумовлене процесом становлення й утвердження національної самосвідомості. Вичерпавши себе на початку XX століття, стара культурна парадигма Європи прийшла до кризи, що виявилось в працях Шпенглера і Данилевського, а також у численних спробах перебудови й переробки світу (від Світових воєн до фашизму і комунізму) у рамках старої культурної парадигми, що велися особливо жорстко і закінчилися безрезультатно. "Життя під бомбою" у 50-х роках XX століття постало остаточною аргументом на користь **переосмислення** цінностей культури. У новій культурній парадигмі відбулося зняття "двоєдиного" менталітету менталітетом діалогу. Насамперед така зміна позначилася в релігії, прийнявши форму New Age (як діалогічне переосмислення знакових систем), а в соціальній сфері – виявилася в рухах "нових лівих" і хіпі. Характерною рисою цього процесу став активний інтерес до культур Сходу, від Малої Азії до Індокитаю та Японії, діалог з ними і, як наслідок, поява синтезованих містичних вчень. Особливістю сучасної культури є її транснаціональний

характер, хоча процес формування загального поєднується зі збереженням національного.

Інформаційний бум, викликаний науково-технічною революцією, фактично створив поле глобальної всесвітньої культурної інтеграції на основі діалогу культур. Варто відзначити і те, що центр соціальної активності поступово зміщується зі сфери суспільно-політичного буття у сферу культурно-екологічну. Це вимагає від людства нового осмислення цінностей культури.

Сучасна західна культура у своїй основі діалогічна, тому прийняття для України діалогу як цінності веде до інтеграції з західними системами цінностей, до зближення культур. В силу історичних реалій Україна завжди була тією територією, де постійно тривав діалог у своїх міжетнічних і міжкультурних формах. Це надає підставу думати, що орієнтація України на діалогічну модель культури приведе до відновлення традицій.

Проблема співвідношення релігії і культури розкривається в масштабі суспільств, суспільної системи в цілому, при аналізі їхніх особливостей як складової цієї системи. Якщо визначити духовну культуру як **смыслову систему** людської життєдіяльності, то релігію можна розглядати в ролі її різновиду, системи **сакральних змістів**. **Релігія і культура** співвідносяться між собою як частина і ціле, однак ці їхні значення можуть змінюватися під впливом історичних умов (до епохи Нового часу релігія безмежно панувала в суспільстві) і під впливом світоглядних переваг (що домінують у релігійній свідомості, сакральні змісти часом не дозволяють розглянути фактичну перевагу секулярної культури в суспільстві). Представники ліберальної теології (*Гарнак, Трельч*), прислухавшись до досягнень історичних наук, думали, що релігія являє собою частину загальної культурної історії, але після того, як проти них виступили неоортодокси, вони почали розцінювати культуру як результат і вираження релігії.

Культура (в тому чи іншому співвідношенні з релігією) утворює одну з трьох головних функціональних складових (сторін) суспільства, поряд із взаємо-зворотнім процесом виробництва-споживання і соціумом (системою соціумів, зв'язків, інститутів, форм спілкування і спільної діяльності). При цьому культура являє собою своєрідний керуючий центр усього суспільного життя, будучи схованкою колективного соціального досвіду, арсеналом норм, імперативів, цілей і цінностей, за допомогою яких регулюється і контролюється існування суспільства і спрямовується його розвиток. Культура є парадигмою людської життєдіяльності на даному

історичному етапі суспільного розвитку. Вона здійснює свою регулюючу функцію, впливаючи, з одного боку, на процес виробництва-споживання (і тоді з'являється “матеріальна”, “виробнича”, “побутова” культура, так само як і культура духовного виробництва і споживання), а з іншого – на соціум, виявляючись в ролі “політичної” культури. У цих двох сферах соціальної діяльності опредмечується її зміст, реалізується притаманна їй парадигма людської діяльності і суспільства, інтефакції. Така пріоритетна роль культури в суспільстві.

Духовному фактору належить тут багато в чому визначальна роль: суспільство повинне усвідомити свої пріоритети, досягти єдності в їхньому розумінні і спільній реалізації. Цей творчий процес суспільств, самосвідомості протікає в різних культурних формах, не в останню чергу – у релігійній.

Адекватне розуміння співвідношення культури і релігії сприятиме зростанню впливу духовної культури в суспільстві, в тому числі ідей і пріоритетів релігійної свідомості, моралі, художньо-естетичних орієнтацій і навіть науки. Крім того, це мало б привести до органічного співіснування релігійних відносин із національними, побутовими, державно-правовими відносинами, утвердження релігійних інститутів в суспільстві, досягнення згоди між світською і церковною владою.

II

**ІСТОРІЯ ТА ІСТОРІОСОФІЯ
РЕЛІГІЇ В УКРАЇНІ***Я.Білас***МИТРОПОЛИТ АНДРЕЙ ШЕПТИЦЬКИЙ:
ДО ПРОБЛЕМИ ФОРМУВАННЯ
НАЦІОНАЛЬНО-ПОЛІТИЧНИХ І РЕЛІГІЙНИХ ПОГЛЯДІВ****

Андрей Шептицький - митрополит Греко-католицької церкви, належить до ключових постатей української історії першої половини ХХ ст. Його вплив на духовне та національно-політичне життя українців того часу, процеси кристалізації національної свідомості, а також на сферу практичної політики важко переоцінити. Життєвий шлях А.Шептицького є об'єктом незмінної уваги істориків, однак усе ж було б рано стверджувати про його повне та всебічне висвітлення. Однією з дискусійних проблем в історіографії залишається формування національно-політичних і релігійних поглядів майбутнього митрополита. Як відомо, А.Шептицький походив з полонізованого роду, процес його виховання та освіти відбувався в колі польської культури та національно-державницької традиції. Уже в дорослому віці він зробив свідомий вибір на користь української Церкви і нації. Причини та мотиви цього вибору вимагають ґрунтовного дослідження з урахуванням численних факторів, які його зумовлювали.

Окреслена проблема була вже предметом окремого дослідження польського історика Анджея Земби. Він, на підставі свідчень матері А.Шептицького та інших польських сучасників реконструював генезу рішення майбутнього Митрополита щодо зміни церковного обряду. А.Земба виділив наступні чинники цього рішення: ультрамонтанська релігійна формація, прищеплена матір'ю та утверджена видатними представниками орденів змартвихвстанців і єзуїтів; родинно-соціальна традиція; вплив політичних, національних і

** © Білас Я., 2003

суспільних поглядів середовища краківських консерваторів, а також самостійні висновки з перебування у Вроцлавському університеті і загалом на польських землях у складі Пруссії. На цій підставі автор зробив висновок, що А.Шептицький прийняв своє рішення не через польські чи українські національні симпатії, а винятково з релігійних мотивів [Zięba A. A. W sprawie genezy decyzji Romana Szeptyckiego o zmianie obrządku // Metropolita Andrzej Szeptycki. Studia i materiały.- Kraków, 1994.- S. 43–64].

На нашу думку, причини національного та релігійного вибору А.Шептицького потрібно шукати з урахуванням більшого числа чинників, серед яких прагнення повернутися до “віри батьків”, ідентифікація себе з юних років із “руською” національністю та бажання прислужитися їй, урахування реального стану українського національного руху в Галичині та обов’язку перед ним інтелігентних та освічених вихідців із давніх українських родів, які втратили первісну національну ідентичність, відігравали далеко не останню роль. Про це, зокрема, свідчить наступний період діяльності А.Шептицького вже як галицького митрополита. Мета цієї статті полягає в дослідженні формування національно-політичних і релігійних поглядів А.Шептицького з урахуванням вищезгаданих та інших факторів. Автор прагнув підсумувати положення сучасної української історіографії, а також спирався на пастирські послання самого А.Шептицького.

А.Шептицький походив із давнього українського роду, коріння якого простягаються до земських бояр – власників земельних угідь, що розташовувались у XIII ст. між Перемишлем і Самбором. Після переходу в 1387 р. галицьких земель під владу Польщі Шептицькі протягом довгого часу неухильно дотримувалися східного обряду. Упродовж XVIII ст. представники цього роду займали найвищі посади в ієрархії Греко-католицької церкви. Це були: єпископ Львівський Варлаам (1709–1715), єпископ Львівський та митрополит Київський Атанасій (1715–1746), єпископ Львівський та митрополит Київський Лев (1749–1779), єпископ Перемишльський Атанасій (1762–1779). Водночас у XVIII ст. розпочався масовий перехід родини Шептицьких на латинський обряд. Уже перед першим поділом Польщі 1772 року двоє членів роду Шептицьких – полоцький єпископ Єронім і полоцький канонік Мартин належали до латинського духовенства. Графський титул Шептицькі отримали вже після прилучення Галичини до Австрії. Українське (“руське” за тодішньою термінологією) походження роду Шептицьких довів на основі

вивчення широкого геральдичного матеріалу Іван Шпитковський [Шпитковський І. Рід і герб Шептицьких // Богословія.- Львів, 1933.- Т. XL. Кн. 2.- С. 97-110].

Роман Олександр Марія Шептицький (згодом митрополит Андрей Шептицький) народився 29 липня 1865 р. у с. Прилбичах Яворівського повіту Галичини. Мати Романа графиня Софія (1837–1904) була дочкою відомого польського письменника Олександра Фредра. Талановита жінка знала кілька іноземних мов, займалася живописом. Батько – граф Іван Шептицький (1836–1912). Формування його особистості відбулося під знаком “Весни народів” 1848 року. Він жваво цікавився українською історією та культурою, збирав та зберігав у родинному архіві рукописні та друковані матеріали з історії уніатської церкви, підтримував відносини з такими видатними людьми XIX ст., як Михайло Куземський та Ізидор Шараневич. Вважаючи себе поляком, граф Іван Шептицький все-таки не зрікався свого “руського” походження. В сім’ї Шептицьких зберігалася пам’ять про предків – єпископів і митрополитів, портретами яких були прикрашені стіни родового будинку в Прилбичах.

Початкову освіту Роман здобував приватно вдома, складаючи кожних півроку відповідні іспити в польській гімназії у Львові. Восени 1879 р. він продовжив навчання в гімназії св. Анни у Кракові, яку з відзнакою закінчив у червні 1883 р. Під час навчання Роман Шептицький підписувався на книжках своєї бібліотеки українською мовою. В цей період у Романа визріло рішення про повернення до Греко-католицької церкви. Р. Шептицький з юних років виявляв нахил до священницького покликання. Навіть служачи в австрійській армії, він майже ніколи не пропускав богослужінь. Своїм наміром вступити до монастиря оо. Василіян Р. Шептицький спочатку поділився з матір’ю. У 1882 р. папа Лев XIII розпочав реформу василіян, доручивши її Товариству Ісуса (єзуїтам). Початково ця реформа викликала протидію українського суспільства, яке побоювалося переведення ордену на латинський обряд та наступну його колонізацію.

Р. Шептицький не належав до людей, яким була потрібна кар’єра. Він був заможний і винятково інтелігентний. Ідея служіння Греко-католицькій церкві впливала в нього з переконання в місійній ролі, яку вона мала б відіграти і для українців, і для об’єднання християнських церков, а також із віри у власне покликання слугувати цим цілям [Тожецький Р. Митрополит Андрей Шептицький // Ковчег. Збірник статей з церковної історії.- Львів, 1993.- Ч. 1.- С. 109-110].

Проти намірів Романа заперестував батько, який сумнівався у виваженості його рішення розпочати духовну кар'єру в такому молодому віці. Він також непокоївся, що єзуїти, знаючи про високий суспільний статус родини Шептицьких, а також про природну обдарованість молодого Романа, задумали використати його у власних цілях. Родина Шептицьких справді підтримувала відносини з "Ісусівцями". З 1881 р. сповідником Софії Шептицької та її синів був о. Генрих Яцковський – член чину Ісусівців, який за дорученням Апостольської Столиці проводив реформу чину василіян. Г. Яцковський, переконуючи Романа перейти з латинського обряду на грецький, переслідував двояку мету. Як католик, він передбачав, що така подія сприятиме поширенню католицизму на Сході, а як поляк "надіюся, що з тим католицизмом поширяться на Схід польська культура й політичні впливи" [Бистрицький О. Як митрополит А.Шептицький під час II світової війни поширив папську юрисдикцію на увесь слов'янський схід // Ювілейний календар Рідна нива на переступний рік 1968.- Вінніпег, 1968.- С. 150]. Однак українські традиції роду виявилися сильнішими від впливу польського середовища, в якому виховувався майбутній митрополит.

Під тиском батька Р.Шептицький продовжив навчання на правничому факультеті Краківського та Вроцлавського університетів. У Кракові та Вроцлаві остаточно викристалізовується усвідомлення ним своєї приналежності до української нації. Про це, зокрема, свідчить той факт, що вступивши до польського молодіжного релігійного товариства "Соціетас Гозіана", він подав у анкеті свою національність як "руську" [Львівська наукова бібліотека ім. В. Стефаника НАН України, відділ рукописів, ф. 9 (Окремі надходження), спр. 82/60а, арк. 7]. Краківське політичне й загалом інтелектуальне середовище було одним із головних чинників засадничого життєвого рішення Р.Шептицького про зміну обряду і вступу до ордену василіян. Краківські консерватори, як правляча в Галичині політична сила, визнавали національну життєздатність українства. У 1884 р. Р. Шептицький відвідував зібрання краківської консервативної еліти, які щочетверга відбувалися в домі посла до Галицького сейму Павла Попеля. В університеті він слухав лекції Міхала Бобжинського, Станіслава Мадейського.

У 1887 р. Р. Шептицький здійснив поїздку на Україну, де, зокрема, познайомився з Володимиром Антоновичем і Михайлом Грушевським. Особливий вплив на формування світогляду Романа мали розмови з В. Антоновичем, поляком за походженням, який

свідомо прийняв українську національну ідентичність та став одним із лідерів українського національного руху на Наддніпрянщині. У листопаді того ж року Р. Шептицький відвідав Москву, де познайомився з філософом Володимиром Соловйовим, погляди якого в цей час були близькими до філософії католицизму. Майбутній митрополит Андрей захопився ідеєю навернення слов'янського Сходу в лоно Вселенської Церкви [Жуковський А. Митрополит Андрей Шептицький і православ'я // Науковий збірник Українського Вільного Університету.- Мюнхен, 1992.- Т. 15.- С. 37].

Перед початком духовної кар'єри Роман Шептицький здійснив дві подорожі в Рим (1886, 1888), де зустрічався з папою Левом XIII, який схвалив його рішення вступити до щойно реформованого чину отців василіян. 19 травня 1888 р. Р. Шептицький одержав у Ягеллонському університеті ступінь доктора наук у галузі права. На дев'ятий день після отримання докторату (28 травня 1888 р.) він, заручившись згодою сім'ї, вступив до монастиря василіян у Добромилі. Відбувши новиціат (інститут попередньої підготовки й апробації претендентів на членство в католицькому чернечому чині), який Роману з огляду на виваженість намірів скоротили зі статутних шести місяців до одного, він прийняв постриг та змінив світське ім'я Роман на духовне – Андрей. На зламі 80–90-х років XIX ст. Р. Шептицький студіював філософію, теологію і право у Кракові, Мюнхені та Відні. 22 серпня 1892 р. Перемишльський єпископ Юліан Пелеш висвятив Андрея Шептицького на священника. Здобувши у Кракові докторські звання з богослов'я і філософії, уже восени 1893 р. він зайняв у Добромильському монастирі посаду магістра новиціату. У 1896 р. о. Андрей став ігуменом монастиря св. Онуфрія у Львові, а в 1898 р. – професором догматичного та морального богослов'я василіянського монастиря в Кристинополі.

В останніх десятиліттях XIX ст. Греко-католицька церква як складова частина християнської організації постала перед потребою заново оцінити своє місце в політиці. Проголошення свободи віровизнання позбавило Церкву духовної монополії. Світогляд нових поколінь дедалі більше формували лібералізм та соціалізм – у політиці, позитивізм – у філософії, природознавство – в науці. Вироблення позиції католицької Церкви щодо нових політичних сил припало на понтифікат Лева XIII (1879–1903). В його енцикліках було засуджено лібералізм, соціалізм і демократичні свободи, піднесено провідне значення Церкви в подоланні соціальних протиріч, закликало створити міцні національні католицькі партії, які потім пропонували б

урядам свою підтримку за поступки для Церкви [Енциклика его святейшества Папы Льва XIII “*Regum novarum*” // Енциклики его святейшества папы римского. 1891. 1981. 1991.- К., 1993.- С. 59-106].

У Галичині ці процеси мали свої особливості, що впливали зі специфіки національного руху. Якщо в європейських країнах носіями духовної та світської влади були різні суспільні прошарки, то для галицьких українців священицька ієрархія, охоплюючи протягом половини XIX ст. практично всю інтелігенцію, уособлювала одночасно як релігійний, так і національно-політичний провід, творила міцну основу впорядкованості світу. Наприкінці 80-х років XVIII ст. Греко-католицька церква в Галичині опинилася перед фактом кількісного зростання світської інтелігенції, яка прагнула поділити або й цілком перебрати її монопольне лідерство.

Щоб знайти своє місце в українському русі, Греко-католицька церква мусила передусім чітко сформулювати свою національну програму. Як відомо, у 60–70-х роках XIX ст. церковна верхівка, розчарована наслідками конституційних перетворень для українців, стала опертям для русофільської орієнтації. З поглибленням протягом наступного періоду кризи русофільства автоматично падали впливи церковної ієрархії, а безперервна полеміка між народовцями і русофілами навколо проблем національної ідентичності залучала до своєї орбіти духовенство, загрожуючи знищити Церкву як цілісну політичну силу.

Модернізація національно-політичної платформи Греко-католицької церкви припала на час митрополита Сильвестра Сембратовича (1882/1885–1898). Його виступ у Галицькому сеймі в 1890 р. на підтримку українсько-польсько-австрійського порозуміння (т. зв. “*нової ери*”) був свого роду “освяченням” Церквою положення про українську національну окремішність. Однак ця, без сумніву, ключова для визначення національно-політичної платформи Греко-католицької церкви в Галичині подія сама по собі ще не вирішувала проблеми місця Церкви в новій структурі національного руху. Більше того, по смерті митрополита С. Сембратовича та з падінням популярності створеного за підтримки Церкви Католицького русько-народного союзу, Греко-католицька церква в Галичині знову постала перед проблемою втрати своєї популярності як політичного чинника.

У 1899 р. Галицьку митрополію після смерті митрополита Сильвестра Сембратовича очолив колишній Станіславський єпископ Юліан Сас-Куїловський. Андрей Шептицький обійняв посаду Станіславського єпископа (єпископські свячення прийняв 17 вересня

1899 р. у Львові). Таке стрімке просування А.Шептицького на верхівку греко-католицької ієрархії викликало занепокоєння української громадськості. Вона надалі сприймала А.Шептицького як представника польської родини й побоювалася, що він використовуватиме своє становище і вплив для латинізації та колонізації Церкви. Такому переконанню сприяла й тогочасна позиція польських галицьких діячів. Вони не приховували свого задоволення церковною кар'єрою А.Шептицького, вважаючи, що матимуть при керівництві Греко-католицькою церквою “свого” представника [Докладніше про діяльність А. Шептицького як Станіславського митрополита див.: Himka J.-P. Religion and Nationality in Western Ukraine. The Greek Catholic Church and the Ruthenian National Movement in Galicia, 1867-1900.- Montreal & Kigston - London - Ithaca, 1999.- P. 131-134].

Аби розвіяти недовіру до своєї особи, А.Шептицький чітко формулював свої національно-політичні погляди в пастирських посланнях. Він наголошував, що вважає себе “українцем з діда-прадіда”. Чималу роль у своїх посланнях він відводив визначенню місця та ролі Греко-католицької церкви в тогочасному національно-політичному житті галицьких українців. А.Шептицький визнавав, що лідерство в українському русі поступово зосереджувалося в руках світської інтелігенції. Назагал він позитивно оцінював цей процес, вважаючи його природним, однак стверджував, що греко-католицьке духовенство, яке десятиліттями несло на собі тягар відповідальності за національні справи, і за нових обставин не повинна відмежовуватися від актуальних суспільних і політичних проблем, а навпаки – впливати на ці процеси в дусі християнської моралі [Шептицький А. Наша програма // Твори Слуги Божого митрополита Андрея Шептицького. Пастирські листи (2. VIII. 1899 р. – 7. IX. 1901 р.). Торонто, 1965. Т. I. [= Праці Українського Богословського Наукового Товариства. Т. XV].- С. 21-22].

А.Шептицький визначив поняття патріотизму. На його думку, християнин повинен передусім “любити свою родину і свою Батьківщину”, самовіддано працювати для суспільного добра. А.Шептицький був прихильником національно-демократичної течії в українському русі та противником москвофілів. Водночас він застерігав від небезпеки партійних розбіжностей й закликав до консолідації суспільства в ім'я національного поступу. Першочерговими завданнями українського національного руху в Галичині він вважав піднесення наукового та освітнього рівня

суспільства, розвиток національної промисловості та торгівлі [Шептицький А. Перше слово пастиря // Твори...- С. 1-19]. Важливе завдання Церкви А.Шептицький вбачав у формуванні мовної культури народу. На його думку, священники, вживаючи українську мову в богослужіннях, таким чином сприяли патріотичному вихованню [Шептицький А. Правдива віра // Твори...- С. 50-77]. Усі пастирські листи А.Шептицький писав українською літературною мовою (крім листа “До моїх любих гуцулів”, написаного на діалекті). За короткий час свого єпископства А.Шептицький сприяв заснуванню товариства “Просвіта” в Станіславі. Також він закупив площу та розпочав будівництво греко-католицької семінарії в Станіславі, заснував дієцезіальну бібліотеку, передавши в її користування понад 4 тис. книг з власного зібрання.

У 1900 р. А.Шептицький обійняв посаду митрополита Галицького. Під час інтронізації 12 січня 1901 р. у Львові він сказав: “Різні люди всіляко можуть думати та говорити про мене. Але я хочу, щоб всі це знали і розуміли, що коли я обіймаю становище митрополита руського, то я ним хочу бути і ним буду” [Цвенгрош Г. Апостольський престол і митрополит Андрей Шептицький.- Львів, 1991.- С. 19]. На посаді митрополита А.Шептицький послідовно реалізовував програму перетворення Греко-католицької церкви з “національного провідника” в “духовний і моральний авторитет українського суспільства”. У пастирському листі до галицького духовенства він накреслив програму своєї діяльності: “Коли маю зробити щось для Церкви і народу, то значить, що маю виконати такі діла, які служили б для Церкви і народу і пізнішим поколінням; працю для будучности вважаю за річ сто разів важнішу – як усе, що можна зробити для теперішньої хвилини” [Шептицький А. Про достоїнство й обов’язки священників // Твори...- С. 186]. Як митрополит Греко-католицької церкви, А.Шептицький запровадив в українську політику, розбурхану емоціями на ґрунті відносин з поляками, конструктивне інтелектуальне начало, системне розуміння завдань національного руху, почуття національного обов’язку і відповідальності за прийняті рішення і вчинки.

Особливу місію Греко-католицької церкви А.Шептицький вбачав у поєднанні християнського Сходу і Заходу. Він був провідником українського єкуменізму ХХ століття, наслідуючи таким чином митрополитів Вельямина Рутського і Петра Могилу. А.Шептицький поділяв присутню у програмах українських політичних партій у Галичині тезу про соборність українських земель як

необхідну передумову забезпечення вільного національного розвитку. Він вважав, що саме Греко-католицька церква покликана відіграти провідну роль у процесі об'єднання українських земель і що всі віруючі українці повинні насамперед об'єднатися в рамках Київського патріархату. Додамо також, що унійна екуменічна діяльність А.Шептицького не обмежувалася теренами України, а обіймала весь Схід, починаючи від найближчих сусідів – Росії та Білорусі.

Своє головне покликання митрополит А.Шептицький вбачав у вихованні українського кліру, спроможного реалізувати місію Греко-католицької церкви як щодо українського національного руху, так і в площині екуменізму. Це мав бути священник, повністю відданий Богові, Церкві та українському народу, який виборював свою незалежність. Він не міг замикатися у своїй парафії, а повинен був цілковито єднатися зі своїм єпископом у любові до Бога та свого народу й бути здатним пожертвувати для них своїм життям.

Таким чином, формування національно-політичних і релігійних поглядів А.Шептицького відбувалося під впливом наступних чинників: традиція давнього українського роду Шептицьких, які неодноразово давали Греко-католицькій церкві вищих достойників, прагнення повернутися до “віри батьків”, ідентифікація себе з “руською” нацією та бажання прислужитися їй, розуміння обов'язку вищих українських денаціоналізованих верств повернутися до виконання своїх обов'язків перед народом (на взір Володимира Антоновича), глибоке релігійне виховання, прагнення служити ідеям екуменізму та віра в місійність у цьому аспекті Греко-католицької церкви. На формування політичного світогляду митрополита неабиякий вплив мало середовище краківських консерваторів. Обійнявши посаду греко-католицького митрополита, А.Шептицький чесно й самовіддано виконував свої обов'язки, слугуючи Українській Церкві та народу. Завдяки цьому йому швидко вдалося подолати упередження щодо своєї особи з боку діячів українського національного руху.

**БОРотьБА ПРАВОСЛАВНОЇ ЦЕРКВИ
ТА ЦАРСЬКОГО УРЯДУ ЗІ СТАРООБРЯДНИЦТВОМ
У 50-60-х РОКАХ ХІХ ст.
(на прикладі Харківської губернії)****

Історія російських старообрядців, які мешкали в Україні, а також питання про основні методи й особливості боротьби влади з представниками цієї своєрідної етноконфесійної групи та шляхи їх пристосування до умов, що склалися в Російській імперії у середині ХІХ століття досі залишається малодослідженою темою. Отже, можна говорити про наукову актуальність визначеної проблеми.

З огляду на це завданням даної статті є висвітлення низки заходів духовної і світської влади, які широко застосовувалися у боротьбі проти старовірів у середині ХІХ століття, спроба побудувати схему взаємодії різних державних установ, що займалися вирішенням розкольницьких справ на губернському рівні.

Джерельною базою дослідження стали матеріали фондів Харківського генерал-губернатора та Харківської духовної консисторії, які зберігаються у Державному архіві Харківської області. Це – рапорти парафіяльних священиків, журнали Харківської духовної консисторії, постанови та циркулярні листи міністра внутрішніх справ, листування генерал-губернатора та губернатора з різноманітними установами з приводу вирішення справ старовірів; річні відомості про кількість старообрядців; піврічні відомості про просування справ розкольників у судових інстанціях губернії та ін.

Характеристику заходів боротьби з розколом та законодавчого оформлення державної політики щодо старообрядців містить праця М.Нікольського „Історія російської церкви”, а також періодичні видання другої половини ХІХ – поч. ХХ століття: „Миссионерское обозрение”, „Исторический вестник”.

У сучасній російській історіографії серед перших спроб комплексного осмислення державно-церковних відносин другої половини ХІХ – поч. ХХ ст. помітне місце посідає монографія О.Єршової „Старообрядничество і влада”. Проте, більша частина цього

* Голдіна С.О. – аспірантка кафедри історії України Полтавського державного педагогічного університету імені В.Г.Короленка.

** © Голдіна С.О., 2003

дослідження присвячена змалюванню роботи представників центральних органів влади з вивчення розколу та загального аналізу віросповідного законодавства. У той же час реалізації законів на місцях та реакції старовірів на дії влади приділено в ній недостатньо уваги. До того ж, авторка наводить у книзі лише один приклад, який безпосередньо стосується становища старообрядців в Україні. Основні шляхи вирішення поставленої проблеми намічені також у публікації Ю. В. Волошина, у якій розкривається репресивна політика уряду щодо розкольників Харківщини. Але це дослідження хронологічно охоплює тільки першу половину XIX століття.

За даними губернської влади, Вовчанський, Зміївський, Куп'янський, Старобільський та Харківський повіти були найбільшими районами проживання старовірів у другій половині XIX століття.

Протягом XIX століття ставлення уряду до старовірів відрізнялося нестабільністю. За правління Миколи I (1825-1855) відбулося чергове посилення репресивної політики. Старообрядці в Російській імперії були позбавлені як релігійних, так і громадянських прав.

Прихід до влади Олександра II (1855-1881) з його ліберальними настроями вніс певне пом'якшення у ставлення уряду до старообрядців. У перші роки його правління (1858 р.) були вироблені нові „Настанови”, що захищали природних розкольників, тобто тих, хто родинно давно належить до старообрядців, від переслідувань за релігійні переконання [Рудаков В., Халтулари Д. Обзор мероприятий Министерства внутренних дел по расколу, с 1802 по 1881 год. Издание департамента общих дел.- СПб, 1903 // Исторический вестник.- 1903.- № 12.- С. 1068-1070]. Ці „Настанови” та ліквідація військових поселень (1857 р.) сприяли тому, що наприкінці 50-х на початку 60-х років XIX ст. почастишали випадки відкритих переходів православних та єдиновірців у старообрядництво.

Проте світська влада продовжувала вбачати у старообрядництві загрозу державній стабільності. Російська православна церква у свою чергу прагнула повернути під власний контроль численне старообрядницьке населення. І хоча ще від часів правління Петра I вона втратила самостійну роль, перетворившись на частину державного апарату, але не перестала розглядатися державою як „хранителька віри”, інструмент ідеологічного впливу на суспільство.

Отже, протягом 50-60-х років XIX ст. православна церква залишилася ревним борцем із старообрядництвом. До обов'язків парафіяльних священиків входило, зокрема, щорічне подання списків

осіб, які не були на сповіді та не причащалися із зазначенням причин невиконання ними християнських треб; нагляд за старовірами та поінформування архієпископа про виникнення у них нових толків, протизаконний ремонт або відкриття ними молитовних будинків; недопущення поширення розкольників свого віровчення; проведення бесід із старообрядцями про хибність їх релігійних переконань.

Основним заходом духовної влади у боротьбі проти розкольників були умовляння повернутися у лоно офіційної церкви та здобуття підписок-зобов'язань назавжди залишатися у Православ'ї. Проведення таких умовлянь покладалося на парафіяльне духовенство та місіонерів. Якщо цей захід не досягав мети, то повторювався тими ж священиками або іншими духовними особами. Проте опрацьовані нами документи засвідчують майже стовідсоткову безуспішність багаторазових умовлянь. Часто старообрядці, не заперечуючи докази пастирів щодо істинності Православ'я, висловлювали, однак, твердий намір залишатися до кінця життя в своїй „старій вірі”, тому що їхні батьки й предки сповідували її. Іноді лунали й радикальні за характером відповіді: „Помремо, але не поступимо у православ'я...” [Державний архів Харківської області (далі ДАХО).- Ф. 40, оп. 47, спр. 2144, Арк. 10 зв.].

Коли вищезазначені заходи залишалися безрезультативними, старовіри направлялися на вмовляння до духовної консисторії – адміністративно-судового органу Синоду на території певної єпархії; однією з її функцій було проповідкування православ'я та боротьба з розколосоцтанством, а у разі необхідності – й до єпархіального архієрея.

Основний тягар таких багатоступеневих умовлянь лягав, звичайно, на плечі старовірів, які, відволікаючись від звичних сільськогосподарських робіт, мали від'їздити у місто іноді по кілька разів на рік. Наприклад, 1854 року державні селяни-розкольники Вільховатської волості Вовчанського повіту в листі до міністра внутрішніх справ скаржилися, що через висилку їх до слідчих та єпархіального начальства їхні лани залишилися незасіяними і вони неспроможні платити податки [ДАХО.- Ф. 3, оп. 175, спр. 275а.- Арк. 22].

Така ситуація зумовила внесення у 1863 році змін до статті 75 Зведення законів Російської імперії, що регламентувала багатоступеневі вмовляння. Відтепер ці заходи відбувалися без відриву селян від місця проживання та звичних робіт [Ершова О.П. Старообрядчество и власть.- М., 1999.- С. 129].

Таким чином, хоч Синод і проголошував, що духовний вплив православних священиків є найбільш дієвим методом боротьби з розколом, на практиці він залишався малоефективним, оскільки навіть відправлення старообрядців до консисторії здійснювалося за сприяння поліцейських чиновників. Серед причин неспрацювання заходів духовної влади можна виділити такі: 1) недостатня обізнаність парафіяльного духовенства з вченням окремих толків старообрядництва, а звідси його недостатня підготовленість для роботи в місцевостях із значною кількістю старовірського населення; 2) православному кліру часто доводилося поєднувати обов'язки парафіяльних священиків із місіонерськими (як правило, через обтяженість пастирів поточними справами їхня місіонерська діяльність відсувалася на другий план); 3) несвоєчасність, неповність, або й відсутність відповідей духовної консисторії на спірні питання священницької практики [ДАХО.- Ф. 40, оп. 52, спр. 339.- Арк. 26, 37 зв.- 44 зв.]; 4) тривалість розгляду справ консисторією (так, справа про навернення в розкол мешканців м. Чугуєва та селища Зарожного знаходилася в консисторії протягом 10 років і була закрита просто „через давнину” [ДАХО.- Ф. 40, оп. 47, спр. 2331.- Арк. 1-8 зв.]; 5) невизнання самими старообрядцями православних священиків та уникання спілкування з ними; 6) страх старовірів у разі прийняття православ'я опинитися поза родиною і громадою, у світі антихриста, втратити можливість спасіння [ДАХО.- Ф. 40, оп. 52, спр. 339.- Арк. 9-11, 26].

Слід відзначити, що в Російській імперії не існувало чіткого розмежування функцій між установами, які займалися розкольницькими справами. Губернатори та підпорядковані їм поліцейські чиновники були зобов'язані сприяти духовному начальству в збереженні православної церкви та непорушності віри, пильнуючи, щоб серед населення ввіреної їм губернії не поширювалися різноманітні єресі та розколи [Ершова О.П. Старообрядчество и власть.- М., 1999.- С. 131].

Отже, після невдалих умовлянь справи старообрядців направлялися на вирішення світської влади. Спочатку надсилялося подання єпархіального архієрея до цивільного губернатора або губернського правління, які в свою чергу давали наказ земським справам, повітовим слідчим або чиновникам з особливих доручень провести розслідування. Після цього переважна більшість справ надходила на вирішення до Таємного дорадчого комітету, який являв собою основний орган з координації дій світської та духовної влади у боротьбі із старообрядцями у губерніях, де розкол особливо поширився.

У Харківській губернії такий комітет було створено у січні 1846 року. До його складу входили: губернатор, єпархіальний архієрей, керуючий Палатою державного майна та начальник жандармського управління [Волошин Ю. Репресії царського уряду проти старовірів-безпопівців на Харківщині у роки правління Миколи I (1825-1855) // Історія релігій в Україні.- Кн. 1.- Львів, 2000.- С. 87]. Комітет розглядав справи старовірів і вирішував питання про надання їм подальшого просування у судових інстанціях.

Згідно з законодавством Російської імперії карному суду піддавалися такі особи: 1) навернені в розкол, які після вмовлянь духовної влади залишилися непохитними у своєму віровченні; 2) повторно навернені в розкол; 3) помічені у поширенні своїх релігійних поглядів або привселюдному виявленні розколу; 4) у чиїх будинках були виявлені старообрядницькі молільні [Ершова О.П. Старообрядчество и власть.- М., 1999.- С. 121-131].

Перш ніж розглянути питання навернень у розкол слід з'ясувати, кого, власне, офіційна церква вважала православним та єдиновірцем, тобто тим, хто перейшов у підпорядкування Православної церкви при збереженні своєї обрядовості. Аналіз використаних джерел засвідчує, що такими визнавалися всі, хто хоч раз у житті мав стосунки з цими церквами, тобто виконував треби в одній із них. А з огляду на політику примусового навернення старообрядців у православ'я та єдиновір'я, особливо у період царювання Миколи I, таких серед старовірів була більшість [Чельцов М. Единоверие за время столетнего существования его в Русской церкви // Миссионерское обозрение.- 1900.- №11.- С.515-520]. Наведу кілька найяскравіших прикладів:

- Діти відставного солдата Івана Пушкарьова, мешканця м. Чугуєва, даючи свідчення у справі батька, звинуваченого у наверненні своєї родини в розкол, показали, що неодноразово сповідувалися та причащалися, а також ходили до церкви, але робили це з примусу, таємно ж дотримувалися розколу; навчені вони своїй вірі батьками і приєднуватися до православ'я наміру не мали [ДАХО.- Ф. 40, оп. 51, спр. 119.- Арк. 8-8 зв.].
- Про примусовий характер свого приєднання до православ'я свідчила і група старовірів Зміївського повіту. У своєму проханні, поданому на ім'я Харківського військового губернатора на початку лютого 1861 року, вони, зокрема, писали: „... хоча дехто з нас, особливо молоді, з необхідної потреби через знищення молитовних наших будинків

одружуються або носять хрестити немовлят до панівної чи єдиновірської церкви, але це робиться всупереч сумлінню їхньому, лише заради страху й для уникнення утисків від начальства” [ДАХО.- Ф. 3, оп. 207, спр. 29.- Арк. 3 зв.- 4].

- Ще один характерний приклад знаходимо у справі „Про викриття в м. Чугуєві в будинку штабс-капітанші Павлової розкольникської молільні”. При її розгляді з’ясувалося, що до створення в цьому місті військового поселення значна частина його населення належала до безпопівської течії розколу; старообрядці мали свою каплицю й вільно відправляли богослужіння. Із улаштуванням поселення каплицю було знищено і разом з тим вжито найсуворіших заходів для переслідування старовірів. Більша частина з них вдала, що приєдналася до православ’я, залишаючись у душі ревними безпопівцями. Таким чином, примусово відвідуючи православну церкву, виконуючи її обряди, в той же час старовіри залишалися непохитними у своїх переконаннях [ДАХО.- Ф. 3, оп. 215, спр. 56.- Арк. 3-3 зв., 14].

Зовнішній перехід у православ’я чи єдиновір’я був також найпростішим способом уникнення судового переслідування. Таких прикладів можна навести чимало. Ось деякі з них:

- Навернений у розкол Іван Риков 1865 року на вмовляння місіонера С.Сулими ніби погодився прилучитися до православної віри, але пізніше відмовився від свого наміру. Однак, коли куп’янський повітовий справник розпочав розслідування цієї справи, Риков знову виявив бажання прийняти православ’я, тим самим уникнувши суду [ДАХО.- Ф. 3, оп. 226, спр. 3.- Арк. 46-46 зв., 75-76].
- 1857 року було призупинено карну справу навернених у розкол державних селян слободи Трьохізб’янки Старобільського повіту у зв’язку з бажанням цих осіб приєднатися до єдиновір’я. Насправді ж лише два чоловіки з 21 виконали обіцянку, і ще двоє прийняли православ’я. Усі інші не з’явилися до Харківського єдиновірського священика [ДАХО.- Ф. 3, оп. 191, спр. 273.- Арк. 147].
- 1858 року у слободі Краснянці Куп’янського повіту відбулося масове навернення у розкол державних селян (понад 200 осіб), яке супроводжувалося їхньою впертою відмовою відвідувати православну церкву, незважаючи на

усі переконання місцевого духовенства, волосного та військового начальства [ДАХО.- Ф. 3, оп. 195, спр. 117.- Арк. 1-1 зв.]. Одним із головних винуватців цього акту непокори був старообрядець Семен Тарасов. Під час слідства 65 осіб, включаючи й С.Тарасова з родиною, прилучилися до православ'я, що дозволило їм залишитися на свободі. Влада обмежилася лише встановленням за ними суворого таємного нагляду з боку місцевого духовенства і земської поліції [ДАХО.- Ф. 3, оп. 195, спр. 117.- Арк. 70 зв.- 73 зв.].

Легкість, з якою відбувалися ці релігійні конверсії й давалися обіцянки, наводить на думку про нещирість намірів та лише номінальне прилучення до православної віри. Цифри свідчать, що незважаючи на переслідування влади, кількість парафіян Харківської єдиновірської церкви, які повернулися у розкол протягом 1857-1864 років, майже у 2,5 рази перевищувала кількість осіб, що залишилися єдиновірцями [ДАХО.- Ф. 40, оп. 47, спр. 1903.- Арк. 6]. За той же період, згідно з даними духовної консисторії по Харківській єпархії, навернених у старообрядництво було більше, ніж природних розкольників – 1865 осіб проти 1556 [ДАХО.- Ф. 40, оп. 47, спр. 1903.- Арк. 45-53].

Отже, духовенство було неспроможним боротися із старовірами власними силами. Тому воно у багатьох випадках діяло за підтримки влади світської. Та й навернення у православ'я або єдиновір'я були можливими лише через побоювання старовірами переслідувань з боку поліції. Ситуація нагадувала замкнуте коло, де за сприяння начальства старообрядців хрестили та одружували православні священики, хоча вони від діда-прадіда дотримувалися старої віри, а потім пастирі повідомляли урядові установи про навернення цих же старообрядців у розкол, через що останні зазнавали утисків.

Виховання старообрядцями дітей згідно із своїм віровченням також каралося законом [ДАХО.- Ф. 3, оп. 171, спр. 312а.- Арк. 10-15; Ф. 3, оп. 179, спр. 139а.- Арк. 7-8]. Старовірам загрожувало ув'язнення терміном від одного до двох років та віддача їхніх дітей особам православного віросповідання для виховання за правилами пануючої церкви [ДАХО.- Ф. 3, оп. 191, спр. 58.- Арк. 1-1 зв.]. Такі діти підлягали примусовому приєднанню до православ'я. Нижчі поліцейські чини зобов'язані були доставити їх до парафіяльного священика, подбавши при цьому про усунення можливих перешкод з боку батьків та уставщиків [ДАХО.- Ф. 3, оп. 175, спр. 275а.- Арк. 20-21].

На початку 60-х років XIX ст. Міністерство внутрішніх справ визнало недоцільною суворість наведених вище заходів. Вироки карних палат щодо ув'язнення розкольників-батьків, вінчаних за обрядами православної церкви, за виховання ними дітей у розколі були скасовані [ДАХО.- Ф. 3, оп. 207, спр. 51.- Арк. 1].

Ще одним із заходів боротьби проти старообрядців була заборона ремонтувати та відбудовувати церкви, каплиці й молитовні будинки [Никольский Н.М. История русской церкви. М., 1983.- С. 324]. Протягом 50-х років XIX ст. на Харківщині було ліквідовано кілька молілень, зокрема, у слободах Боровій, Терновій Зміївського повіту, а також каплиця й Успенський чернечий скит у м. Чугуєві [ДАХО.- Ф. 3, оп. 207, спр. 29.- Арк. 2-3]. Здійснювалося це без попередження, щоб запобігти виникненню заворушень серед старообрядців [ДАХО.- Ф. 40, оп. 51, спр. 117.- Арк. 8 зв.-10 зв.].

Такі дії влади призвели до таємного створення розкольниками молілень у власних будинках та проведення ними богослужінь переважно у нічний час. Часто старообрядці молилися просто у житлових кімнатах, а іноді й у приміщеннях для збереження істівних припасів [ДАХО.- Ф. 40, оп. 223, спр. 210.- Арк. 1-3]. Ті ж з них, які приходили на моління в будинок Марії Сухініної поблизу сл.Тернової Зміївського повіту, будучи гранично обережними, щоразу приносили з собою ікони та інше начиння, а після богослужіння забирали його по домівках [ДАХО.- Ф. 3, оп. 219, спр. 129.- Арк. 3]. Однак, завдяки пильності парафіяльного духовенства, владі ставало відомо навіть про такі молільні. Згідно з опрацьованими нами документами протягом 50-60-х років XIX ст. губернською владою розслідувалося понад 20 справ про існування старообрядницьких молитовних будинків у приватних помешканнях. При їх запечатуванні траплялися й досить курйозні випадки, які разом з тим свідчать про повну безправність представників даної конфесії. Ось два яскраві приклади цього:

- У травні 1865 року куп'янський повітовий справник запечатав два будинки Стефана Пчельникова у слободі Ново-Миколаївці на тій підставі, що вони були старообрядницькими молільнями. Через це С. Пчельников з родиною кілька місяців жив на власному подвір'ї, не маючи змоги завершити до осені будівництво одного з цих будинків, і звертався до Куп'янського повітового суду з проханням дозволити мешкати у власних будинках [ДАХО.- Ф. 3, оп. 226, спр. 3.- Арк. 31-32]. Суд задовільнив прохання. Але не пройшло й року, як в оселі Пчельникових відбувся

повторний обшук за аналогічним звинуваченням. Цього разу кримінальну справу не було розпочато із-за невиявлення доказів [ДАХО.- Ф. 3, оп. 226, спр. 3.- Арк. 17, 55-56].

- У грудні 1865 року поліція отримала свідчення священника Чугуївської Богородичної церкви А. Жадановського про те, що ніби у будинку відставного солдата Івана Пушкарьова відбуваються моління старовірів і там мають бути заборонені книги. Пристав провів обшук, вилучивши ікони, літературу релігійного змісту тощо. Згідно з заявою Жадановського І. Пушкарьов також поширював розкол, навернувши в нього усіх своїх родичів, а конфісковані у нього речі відставний солдат викрав ніби з опечатаної розкольницької каплиці поблизу Чугуєва. Суд визнав І. Пушкарьова невинним, але слідство за цим наклепом тривало майже два роки, конфісковані книги так і не повернули, а ікони були передані доньці померлого солдата аж через 9 років після закінчення справи [ДАХО.- Ф. 40, оп. 51, спр. 119.- Арк. 1-76 зв.].

Слід наголосити на тому, що з речей релігійного призначення, які конфісковувалися у старообрядців, як правило знищувалися лише шкіряні чотки, підстилки під коліна, які використовували старовіри під час молитви, ікони, відлиті з міді всупереч церковних постанов, та зовсім старе начиння [ДАХО.- Ф. 3, оп. 215, спр. 278.- Арк. 11 зв.- 12]. Усі інші речі передавалися для використання до Харківської єдиновірської церкви, а рукописні та друковані книги, зошити з цитатами релігійного змісту, тексти пісень, крюкові ноти – до бібліотеки Харківської семінарії для читання при підготовці до місіонерської роботи та при вивченні історії розколу [ДАХО.- Ф. 3, оп. 215, спр. 56.- Арк. 23; Ф. 40, оп. 51, спр. 119.- Арк. 57-58]. Це свідчить про те, що стрижнем антирозкольницьких заходів було прагнення остаточно поставити представників даної конфесії під контроль духовної і світської влади.

Таким чином, ми бачимо, що заходи боротьби з старообрядцями мали в основному заборонний, а часом і репресивний характер, оскільки старовіри не визнавали духовенства і підкорялися лише поліцейській владі. Незважаючи на це, старообрядництво не тільки не припинило свого існування, але навіть кількісно не скоротилося. Безрезультатність дій урядових структур ґрунтувалася на тому, що не було розуміння можливості допустити існування поряд із офіційною конфесією інших,

навіть якщо їх прихильники не завдавали шкоди державній системі, будучи віроповідними громадянами імперії.

У цій статті ми торкалися лише періоду 50-60-х років XIX ст. і охопили своєю увагою межі лише однієї губернії. Тому подальші наші розвідки будуть спрямовані на розширення географічних рамок дослідження та з'ясування того, як змінювалися заходи боротьби духовної і світської влади проти старообрядців наприкінці XIX – на поч. XX ст. із зменшенням клерикального елементу в законодавстві й водночас значною активізацією місіонерської роботи церкви.

М.Максись (м. Рівне)

РЕФОРМАТОРСЬКЕ КРЕДО ОЛЕКСАНДРІЙСЬКОГО, А ЗГОДОМ І ВСЕЛЕНСЬКОГО ПАТРІАРХА КИРИЛА ЛУКАРИСА **

Протестантизм приходив в Україну в чужій, польсько-німецькій основі і певною мірою із-за цього реформаційним течіям не вдалося похитнути Православну церкву в Україні. Більше того, вони навіть принесли їй посередницьку користь тим, що збудили інтерес до догматичних суперечок, познайомили з новими формами і способами релігійної боротьби при відстоюванні свого релігійного віровчення.

На відміну від країн Західної Європи реформаційний рух в Україні йшов "згори" і не зміг знайти в народі широкого розповсюдження й всезагальної підтримки. Тому коли католицька церква почала боротися у Польщі з реформаційними церквами, то цей рух почав завмирати й на українських землях.

Ідеями Реформації була пронизана більшість викладацького складу Острозької Академії, заснованої князем Костянтином-Василем Острозьким (1576-1636 рр.) на Волині (теперішня територія Рівненської обл.). За характером і змістом вона була першою українською вищою школою на території теперішньої Європи.

Більшість викладачів Острозької Колегії мали прекрасну гуманітарну освіту, яку вони здобули в провідних західноєвропейських університетах. Серед них найвідомішими були

** © Максись М., 2003

Герасим Смотрицький (батько Мілетія Смотрицького, перший ректор колегії), Никифор Парасхес, Йов Княгиницький, Клірик Острозький, Василь Суразький, Христофор Філалет (М.Броневський), Ян Лятош – доктор Падуанського та Краківського університетів, Іван Вишенський, Кипріян, Симон Пекаліт та інші.

Усі вони відстоювали думку про необхідність пошуків альтернативного щодо Заходу й православного Сходу шляху культурного й релігійного розвитку. Ідеї протестантизму, саме з позицій кальвінізму були сприйняті й патріархом Олександрійським, а згодом Вселенським Кирилом Лукарісом, який з 1596-1598 рр. очолював створений в Острозі навчальний заклад.

Кирило народився 13 листопада 1572 р. на грецькому острові Крит. Батьки назвали його Костянтином. Це ім'я він носив до прийняття священства, після чого бере ім'я відомого отця церкви із Олександрії Кирила. З сімнадцяти до двадцяти трьох років навчався у відомому Падуанському університеті, де в той час викладав Галілей. Після закінчення університету стає священником. З цього часу він вже відомий як Кирило Лукаріс. Прийняття ним священництва відбувається у Константинополі.

Патріарх Олександрійський, родич Кирила, відправляє його і ще одного священника посланцями у Польщу з тим, щоб виразити протест проти Берестейської Унії. Він брав участь в тому соборі в Бересті, який паралельно провели православні. Проте було вже запізно. Незважаючи на те, що колегу Кирила скоро було вбито, сам він вирішує лишитись в Польщі, щоб по можливості давати підтримку православним. Саме тут майбутній вселенський патріарх приходить до висновку, що слабка протидія православних могутньому Католицькому Риму пояснюється насамперед тим невіглаством, що царювало в середовищі священників. Будучи ректором церковних навчальних закладів, він намагається змінити ситуацію. Кирило постійно спілкується з протестантськими діячами, які теж зазнавали утиску з боку короля-католика. Тиск як на православну, так і на реформаторські церкви зближував їх. З того моменту в молодого Кирила пробуджується інтерес до вчення реформаторської церкви.

У 1601 році, будучи при смерті, патріарх відкликає Кирила назад в Олександрію. Через декілька днів після його приїзду патріарх помирає. Кирила обирають його наступником. Досить скоро молодий енергійний патріарх вирішує перенести центр релігійного життя із занепакої Олександрії у квітуче місто світового значення, яким на

той час був Каїр. Там він знайомиться з новим нідерландським посланцем у Константинополі Гагой, який схиляє його симпатії до кальвінізму. Водночас Кирило відзначає, що на патріаршому престолі у Константинополі сидять церковні діячі, які грають з Римом і не протидіють римо-католицьким впливам на православних. Його погляди розділяють інші східні патріархи і митрополити.

Тому не дивно, що після смерті у 1621 р. у Константинополі вселенського патріарха на його місце обирають Кирила. У той період на Сході ще мало було відомо про його реформаторські погляди. Однак, на Заході обставини складались по-іншому. Там з увагою і зацікавленням спостерігають за розвитком подій у Східній церкві. Так, нідерландський посланець Гага встановлює все більш тісні відносини з Лукарісом, а англійському посланцю серу Томасу Ро (Roe) вдається найближчим часом мати дружні стосунки з патріархом грецької церкви. Таким чином, Кирило виявляється у центрі політичних і міжцерковних конфліктів. Однак в той час торгові інтереси, які почали закріплюватися на сході Англії, вступають у протиріччя з інтересами давно відомої в цьому регіоні католицької Франції. І якщо перші дві країни підтримують реформаторське вчення, то посол Франції вірою і правдою слугував Риму. Досить швидко єзуїти, котрі мали у Константинополі великий вплив і контроль над системою освіти, помічають, що новий патріарх поділяє погляди протестантів. За допомогою підкупу вони схиляють представників турецької адміністрації до заслання Кирила. Проте через три місяці протестантським посланцем вдається повернути його з острова Родос, де він відбував заслання.

У 1629 р. Кирило публікує латинською мовою власне "Сповідання", в якому практично реформує православне ортодоксальне вчення в дусі протестантизму, зокрема в кальвіністському його різновиді. Але якщо релігійний світ Заходу вітав Кирилове "Сповідання", то реакцією східної общини був шок. Адже у своєму "Сповіданні" Кирило не знайшов місця для священного передання, більше того – не виявив поваги до попереднього православного релігійного досвіду багатьох віруючих. Певний час побутує думка, що "Сповідання" – це підробка. Хоча б тому, що не може вселенський патріарх писати такого, тим більше, який же патріарх буде друкувати книги латинською мовою. Та після того як в 1631 р. Кирило випускає у світ нове видання книги, ще й доповнене перекладом на грецьку мову, то сумніви були розв'язані.

Саме тоді, з боку Римо-католицької церкви йде підтримка в незадоволенні щодо таких поглядів патріарха багатьох православних священиків. У Римі постійно під головуванням самого Папи проводяться Конгрегації. Католикам стає зрозуміле одне: допоки Кирило буде займати патріарший престол, їм доведеться забути про унію з грецькою церквою. Власне, із-за цього союз між римо-католицькою церквою і представниками прокатолицького руху в грецькій церкві набуває сили.

Весною 1638 р. суперник Кирила, претендент на патріарший престол, що так би мовити, за іронією долі теж мав ім'я Кирило (Кирило Контарі, єпископ сірійського міста Берія), домовляється з послом австрійського імператора про те, щоб за допомогою підкупу остаточно змістити законного патріарха з престолу. Така можливість настала, коли турецький султан покинув столицю і відправився на війну. Почувши від свого гінця із Константинополя про те, що Кирило за його спиною начебто веде переговори з запорозькими козаками, султан відразу ж підписує патріарху смертельний вирок. Кирило Лукаріс був арештований, і на кораблі, на якому його мали відправити у заслання, був убитий і викинутий у море.

Варто зазначити, що у патріарха були добрі стосунки з київським митрополитом Петром Могилою, який після видання Кирилом "Сповідання" і незадоволення значної частини як нижчого рангу православного духовенства, так і вищого, намагався виправдати і тим самим врятувати Лукаріса. Саме йому належать слова про те, що вселенський патріарх не може писати такого і що це є підробка.

Не багато знайдеться подій, які могли б так потрясти церковне життя Європи XVII ст., як публікація Вселенським патріархом Константинопольським Кирилом Лукарісом кальвіністськи спрямованого "Сповідання віри". Протягом століть між Сходом і Заходом практично не існувало ніяких контактів. Зусилля Флорентійського Собору (1438-1439) покласти кінець східній схизмі виявились, як вже зазначалось, зрештою, безуспішними. З тих пір і грецька, і латинська церкви йшли своїми власними дорогами. Щоправда, після Реформації з боку лютеранських теологів були намагання вступити в діалог зі східною церквою, спираючись на принципи Аугсбурського сповідання віри. Проте патріарх Єремія II не пішов на контакти з протестантами, цим самим показавши, яка велика дистанція у церковних відносинах між Константинополем і Віттенбергом. Однак, більш як шістьдесят років по тому молодий і з

новими поглядами вселенський патріарх зовсім інакше відгукнувся на лекцію про "Настанови в християнській вірі" Кальвіна, відправивши на Захід своє "Сповідання віри", до такої міри витримане в кальвіністському дусі, що, як було вже зазначено, багато хто з вищого духовенства навіть вбачали в ньому підробку. Не можна було повірити, що православний патріарх міг написати таке.

Тим не менше це "Сповідання" виявилось настільки справжнім, що намагання Кирила Лукаріса звільнити православну церкву із тьми невігластва і марновірства й знову спрямувати її в русло вчення, даного Вселенськими Соборами і отцями церкви, коштувало йому життя.

Для підтвердження вище сказаного візьмемо для прикладу статтю 3 Кирилового "Сповідання", де він пише: "Ми віримо, що преблагий і превеликий Бог перше створення світу напередвизначив вибраним своїм блаженство не поділам їх і що не було б ніякої іншої причини для такого вибрання, окрім благовоління і милосердя Божого. Що Він також ж перше при створенні світу цього відкинув тих, кого відкинув. Причиною такого відкидання є, враховуючи абсолютне право Боже, Його Божа воля..." [Кирилл Лукарис. Восточное исповедание християнской веры. СПб., 2000.- С. 36].

Одним із головних догматів кальвінізму є вчення про "абсолютне визначення". Нібито до "створення світу" Бог визначив долю всіх людей: одним – рай, іншим – пекло. Ніякі людські зусилля, ніякі "добрі справи" не можуть змінити його вироку. Саме це й знаходимо в третій статті "Сповідання". Варто зазначити тут, що у православ'ї немає такого вчення.

У статті 13-ій свого "Сповідання" Кирило зазначає: "Ми віримо, що людина оправдовується вірою, а не справами. Проте, говорячи "вірою", ми маємо на увазі те, до чого віра ця застосовується, тобто правду Христову, через віру, дану нам для спасіння" [Там само.- С. 41]. У статті 15-ій "Сповідання" Кирило зазначає: "Ми віримо, що в церкві наявні Євангельські таїнства, встановлені Господом в Євангелії, і що їх два. Більшого числа таїнств ми не маємо, тому що Той, хто встановив їх не заповідав нам більше" [Там само.- С. 42]. Тут знову яскраво простежується твердження кальвінізму, що виправдання людини відбувається тільки через віру і лише через неї людина може отримати спасіння. Із семи таїнств, встановлених східною церквою, Кирило Лукаріс визнає лише два, що цілком відповідає протестантизму.

У статті 16-ій „Сповідання” Кирило пише: "Ми віримо, що хрещення – це таїнство, встановлене Господом, бо з смерті, поховання і світлого воскресіння Його впливає вся сила і вся дія хрещення. Тому ми впевнені, що тим, хто хрестився способом, написаним в Євангелії Господом, прощенні будуть як "первородний гріх, так і всі гріхи, які вони мають" [Там само.- С. 43]. У статті ж 17-ій автор продовжує: "Ми віримо, що друге таїнство, установлене Господом, це те, що ми називаємо євхаристією. Бо в ту ніч, в яку зраджений був, Він взяв хліб, благословив його і сказав апостолам "Прийміть, їжте! Це є Тіло Моє". І взяв чашу і сказав "Пийте із неї все. Це є Кров Моя, за багатьох пролита. Це робіть в Мій спомин". А Павло додає: "В кожен раз, коли ви їсте хліб цей і п'єте чашу цю, смерть Господню сповіщайте" [Там само.- С. 43].

У статті 18-ій Кирило Лукаріс наголошує: "Ми віримо, що душі померлих або знаходяться в блаженстві, або прокляті, залежно від вчинків кожного. Бо, покидаючи тіло, вони відразу ж потрапляють або до Христа, або в пекло, тому що кожний осуджений таким, яким він виявився у свій смертний час. Після цього життя немає ніякої можливості для покаяння. Це життя – це час благодаті. Тому виправдані тут не будуть в подальшому піддані ніякій карі. Проте той, хто помер невинуватий, осуджений на вічне страждання. Із сказаного впливає, що ми не повинні приймати до уваги вигадки про чистилище (тут він піддає критиці вчення римської церкви), а маємо утвердитися в тій істині, що кожен, хто бажає спастись, має протягом усього життя розкаюватись і вимолювати відпущення гріхів у Господа нашого Ісуса Христа" [Там само.- С. 44].

А далі маємо такі слова патріарха: "Наше коротке Сповідання віри стане предметом для тих, хто має задоволення від наклепу і несправедливих гонінь на нас" [Там само.- С. 44-45]. З останніх слів випливає, що Кирило Лукаріс знав на що йшов і не виключав жорсткої критики у свій бік за таке своє "Східне сповідання християнської віри".

БЕРЕСТЕЙСЬКА УНІЯ В ОЦІНКАХ І.ОГІЄНКА (МИТРОПОЛИТА ІЛАРІОНА)**

Берестейська унія 1596 р. – тема, яка впродовж кількох століть викликає широкі дискусії як в українському середовищі, так і в середовищі тих представників інших культур, які цікавляться історією і сучасним життям України. Ця знакова для української історії подія оцінюється з різних позицій: з позиції науковця, який намагається бути об'єктивним і підвестись над “злобою дня”, політика, який не може уникнути диктату кон'юнктури, церковного діяча, який відстоює чистоту віри прихильників певної конфесії, “пересічного “споживача хліба”, якому, в кінцевому рахунку, доводиться пожинати її плоди. Тож не дивно, що і спектр оцінок також є надзвичайно широким – від беззастережного прийняття до категоричного заперечення всього того, що пов'язане з церковною унією.

Безумовно, І.Огієнко, якому довелося жити в часи великих політичних і соціальних катаклізмів і виступати в іпостасі вченого, і церковного діяча, і політика, і громадянина, не міг обминути своєю увагою цієї “больової точки” вітчизняної історії. Варто згадати, що тема Берестейської унії є однією з наскрізних в його наукових і богословських працях, публіцистичних творах і пастирських посланнях. Разом з тим, кожний, хто звертається до спадщини митрополита, не може не відзначити суперечливості, а подекуди й протилежності його оцінок унії. Спробуємо реконструювати деякі принципові моменти його ставлення до складної і багатогранної проблеми – ролі церковної унії 1596 р. в соціально-політичному, культурному, духовному житті України.

Перш за все, дослідник детально аналізує історичні передумови Берестейської унії. Митрополит Іларіон наголошував на домінуючій ролі зовнішніх факторів у прийнятті унії – активній підтримці короля, польської шляхти та духовенства, а також Папи Римського. В той же час він особливо критикував українських владик, що прийняли унію, підкреслюючи, що їхнє рішення піти на унію з Римом було продиктоване корисливими бажаннями, а не вболіванням за долю Української Православної Церкви. Тут слід відзначити

* Панько О. – аспірантка кафедри історії та теорії культури філософського факультету Львівського Національного університету імені Івана Франка.

** © Панько О., 2003

тенденційність оцінки Огієнка, оскільки, як зауважують сучасні дослідники, умови Берестейської унії були опрацьовані руськими єпископами сумлінно, з почуттям відповідальності за майбутнє Церкви. Більше того, укладену в Бересті унію єпископи розглядали як перехідний варіант на шляху до досягнення повного всерхристиянського єднання [Кочан Н. “Проти надії вірую в надії”: Берестейська церковна унія і деякі проблеми сучасного розвитку Греко-Католицької (уніатської) церкви в Україні // Людина і світ.- 1996. - №3.- С. 22].

Для І.Огієнка “союз церков” – це подія, яка не може розглядатись лише в контексті міжцерковних відносин. “Не можна досліджувати унію як окреме самостійне явище, відірване від живого тіла України, бо так ми ніколи не дійдемо до дійсної правди”, - писав він [Ларіон, митрополит. Українська Церква за час Руїни (1657-1687).- Вінніпег, 1956. - С. 8]. Він дивиться на причини укладення Берестейської унії через призму не лише церковної, а й політичної історії і пов’язує її з тією експансіоністською політикою, яку проводила феодальна Польща щодо українських земель. Більше того, він вважає, що унія є “релігійною нісенітницею” і запроваджувалась для вирішення не конфесійних, а політичних завдань. За його переконанням, унія повинна була служити меті національно-релігійної асиміляції українського народу, перешкодою для здійснення якої стало православ’я. Якщо загарбникам вдалося б подолати православ’я, то це означало б, що “буде розбита й Україна, бо вона винародовиться, стане католицькою, а тоді вже легко буде перевести всіх на поляків”, - стверджував дослідник.[Ларіон, митрополит. Книга нашого буття на чужині.- Вінніпег, 1956.- С. 91]. Отже, владики робить висновок, що для польської держави, яка прагнула закріпити свої позиції на загарбаних українських землях, церковна унія – лише компроміс на шляху досягнення стратегічної мети: ополячення і окатоличення місцевого населення.

З іншого боку, І.Огієнко вбачає в унії засіб не лише політики національної, культурної й релігійної асиміляції українців, а й вияв того давнього принципу експансіоністів, який виражений гаслом “поділяй і володарюй”. В цьому він є однодумцем В.Антоновича, про працю котрого “Що принесла Україні унія. Стан Української Православної Церкви від половини XVII до кінця XVIII ст.” говорив, що “це найкраща й найцінніша праця з всього того, що про Унію досі написано. Вона переконливо показує, якою саме була Унія у своєму реальному повсякденному житті, коли за допомогою уніатів винищувалися православні українці тільки за те, що вони були

православні, і коли з одного українського народу робилося два, щоб перешкодити соборній ідеї в них”[Передмова митрополита Іларіона // Антонович В. Що принесла Україні унія. Стан Української Православної Церкви від половини XVII до кінця XVIII ст.- Вінніпег, 1991.- С. 7].

І.Огієнко не погоджується з твердженням деяких прихильників унії про те, що цей акт був зумовлений глибокою внутрішньою кризою православ'я та деморалізацією православного духовенства. Він вважає, що ця криза не є наслідком внутрішньої вади східного християнства, а спричинена зовнішніми обставинами, перш за все, тиском з боку польської шляхти, католицького духовенства, які свідомо і наполегливо намагалися деморалізувати захисників православ'я, позбавляючи їх соціальних прав, освіти.

Разом з тим, І.Огієнко свідомий того, що криза, про яку твердили захисники унії, дійсно захопила Православну Церкву. Говорячи про політичні передумови Берестейської унії, він не обминає своєю увагою і тих проблем внутрішньоцерковного характеру, які призвели до кризового стану православ'я і також спричинилися до укладання “союзу” знекровленого православ'я з католицизмом, що спирався на політичну і військову силу польської держави.

І.Огієнко визнавав, що стан Православної Церкви в другій половині XVI ст. був надзвичайно складним. Він справедливо підкреслював деморалізацію та розклад тогочасного церковного життя. Митрополит вказував, що головною причиною цього був світський патронат над Церквою, коли важливі церковні посади займали люди без духовного покликання, котрі в церкві шукали лише матеріальної вигоди.

Разом з тим, владики погоджувалися з поглядом, прийнятим в греко-католицьких дослідників, що велику роль у рішенні православних ієрархів прийняти унію мала діяльність православних братств, котрі завдяки праву ставропігії - підпорядкування безпосередньо Патріарху, а не єпископу - часто втручалися у церковне управління, перешкоджаючи праці єпископів. Іларіон вказував: “Найбільшою негативною рисою наших давніх церковних братств було їх надмірне стремління до повної волі, до теї волі, що межує з сваволею. Ось ця “воля” братств і налякала нашу ієрархію і змусила її в унії шукати захисту від постійного вмішування в єпископські обов'язки різних “шевців-кравців” [Огієнко І. Історія українського друкарства.- К., 1994.- С. 122]. Також, вказував митрополит Іларіон, в Україні було багато ставропігійальних монастирів, “що цим оминали

свою спархіяльну владу й фактично не мали ніякої влади”.

І.Огієнко багато уваги приділяє й аналізу того, яким шляхом запроваджувалася церковна унія. Слідуючи в руслі православної історіографії, дослідник зазначає, що народ силою змушували приймати унію, проте він “завжди вважав її польським насиллям”, підтримали ж її лише «перевертні і відступники від Православної Віри». Поступове поширення унії на українських землях, здійснюване насильницькими методами, було, на його думку, лише поверховим, а тому з входженням внаслідок трьох поділів Речі Посполитої Правобережної України до складу Російської імперії народ масово добровільно повертався до православ'я [Іларіон, митрополит. Фортеця Православ'я на Волині Свята Почаївська Лавра. Церковно-історична монографія.- С. 184].

З силовими методами запровадження унії митрополит пов'язує і національно-визвольну війну під проводом Б.Хмельницького, метою котрої було звільнення православ'я від утисків уніатів. Головною причиною війни 1648-1654рр. вчений вважав релігійну, а не соціальні та національні, як стверджував М.Грушевський [Грушевський М. Історія України-Руси.- К., 1995.- Т. VIII.- С. 117]. Саме релігійною причиною – переслідуванням православної віри були зумовлені “безперервні втікання нашого козацтва на схід”. Свідченням такого переслідування було і “втікання в Московію цілих великих православних монастирів”. Як доказ свого погляду владики наводив і слова Б.Хмельницького, котрий уже на самому початку повстання скрізь підкреслював, що він повстає для оборони Православної Віри проти всією Україною зненавидженої унії [Іларіон, митрополит. Українська церква за Богдана Хмельницького. 1647-1657.- Вінніпег, 1955.- С. 14].

Багато уваги у своїх творах І.Огієнко приділяє й оцінці результатів Берестейської унії. Зокрема, він негативно оцінює її політичні наслідки. За переконанням владики, саме унія призвела до кровопролитної національно-визвольної війни, вона штовхнула Україну до політичного об'єднання з Московією, Андрусівського договору 1667 р. - “найбільшої політичної трагедії України”, який територіально розділив український народ, приніс Україні “тяжкий занепад, Руїну і смерть самостійного життя її” [Іларіон, митрополит. Українська Церква за час Руїни (1657-1687).- Вінніпег, 1956. - С. 8].

Однак ще більш негативним наслідком Берестейської унії, на думку дослідника, стало те, що вона розхитувала самі підвалини української духовності. Він різко засуджує ті латинські нововведення

в обрядову практику, які здійснювала греко-католицька церква. Зокрема, його обурює відступлення від православної традиції у здійсненні таїнства причастя, запровадження з XVIII ст. запозичених з практики римо-католицизму урочистих богослужінь з відпущенням гріхів кожному, хто на нього прийде. Це, вказував він, “розкладало легковірний український народ”.

Католицькі нововведення, на думку І.Огієнка, шкідливі ще й тому, що вони “були противні самому духові українського народу, як народу православного. Ламання Православної Віри й східніх обрядів цього народу ламало йому душу, і він міняв свій давній лицарський гарт княжих та козачих часів на ідеологію “послушного хлопа” [Іларіон митр. Фортеця Православія на Волині Свята Почаївська Лавра. Церковно-історична монографія.- С. 161].

Такі висловлювання митрополита Іларіона пояснюються тим, що український православний обряд він вважав невід’ємною складовою ментальності, психології нашого народу. Тому зі зміною обряду українець втрачає властиві тільки йому психологічні риси. Крім того, втрата українського православного обряду, що зберігає в собі багато стародавніх народних традицій, на думку мислителя, призведе до втрати внутрішньої побожності, котра ґрунтується на цих традиціях. Проте, слід відзначити, що ця критика була не досить об’єктивною, оскільки Українська Греко-Католицька Церква зберегла практично незмінним традиційний східний візантійсько-український обряд, спільний для обох Українських Церков.

Однак найбільш негативним наслідком Берестейської унії, на думку митрополита Іларіона, було те, що унія розбила духовну єдність українського народу. Берестейську унію Іларіон розглядав як найбільшу трагедію української історії, бо насильницьке запровадження унії, говорить мислитель, забиравало в Україні всі її сили і направляло їх не на дійсного ворога, а брат на брата.

Міжконфесійні суперечки, що виникли в результаті Берестейської унії, розкололи націю за конфесійною ознакою, зробили її легкою здобиччю сусідніх держав та церков. Митрополит Іларіон вказував, що унія призвела до “повної втрати своєї інтелігенції, до повного збаламучення української національної ідеології... Це власне Берестейська унія вбила єдину провідну національну ідеологію України, вбила ідеологію соборну”, основою котрої, на думку митрополита, є віра [Іларіон, митрополит. Наслідки Берестейської унії в буденному житті народу // Віра й Культура.- Ч. 8(32).- Червень, 1956.- С. 4].

Слід зазначити, що не всі дослідники поділяють таку категоричну оцінку такого стану міжконфесійних стосунків, який став одним із наслідків запровадження унії. На нашу думку, мають рацію ті, хто звертає увагу й на інші його аспекти, зокрема, на те, що міжконфесійні суперечки відігравали й роль фактора, що сприяв збереженню українського етносу – саме конфесійна роздертість України на православ'я і греко-католицизм не дала можливості українцям повністю зросійщитися чи полонізуватися [Релігія в духовному житті українського народу.- К., 1994.- С. 48].

На думку митрополита Іларіона, Берестейська унія розбила єдність української культури. Було знищено, спалено багато цінних православних рукописних та друкованих книг, що знаходилися в православних церквах.

Митрополит визнавав відомий факт, що внаслідок релігійної боротьби утворилася велика полемічна література XVI-XVIII століть, однак він відкидав її трактування як позитивний вплив Берестейської унії на українську культуру. Він також відзначав негативні сторони полемічної літератури, вказуючи, наприклад, що кращі українські культурні сили були зосереджені на обороні православної віри, приділяючи мало уваги іншим ділянкам української культури. Негативне значення полемічної літератури на думку І.Огієнка полягає і в тому, що вона “викопала духовний Збруч між братами ще з XVI віку, який з бігом часу все збільшувався і міцнів” [Іларіон, митрополит. Книга нашого буття на чужині.- С. 94].

І.Огієнко звинувачує Греко-Католицьку Церкву в тому, що вона стала знаряддям політики винародовлення українців, їхньої планомірної полонізації. Він нагадує, що під тиском тих заходів асиміляторського примусу, до яких вдавалась феодальна Польща, не лише значна частина українських знатних родів прийняла чужу мову і чужу віру, а й греко-католицькі душпастирі нерідко переходили на польську мову і навіть виголошували цією мовою свої проповіді. Особливо великі претензії в цьому плані у нього до ченців ордену василіан. Він вважає, що їхня освітня діяльність, навіть якщо вона велася українською мовою, служила меті полонізації. Так, він згадує історію Почаївської лаври, що протягом 1721-1831 років належала уніатам. Все, що видавали почаївські ченці-василіани, “чи то проповіді, чи Богослужбові книжки, чи катихизиси, чи курси Богословія, - усе це старанно повиправлюване на латинський копил, усе це переповнене чужим українському народові латинським духом, усе це ламало й нищило багатовікову українську церковну й

культурно-освітню традицію. Віра, освіта й культура України від такої праці тільки падала” [Іларіон митр. Фортеця Православія на Волині Свята Почаївська Лавра. Церковно-історична монографія.- С. 172].

Дослідник вважав, що “ця їхня “проста мова” впливала не з національної душі їхньої, - вона була польська й латинська, - а тільки як агітаційний засіб поширення унії” [Там само.- С. 171].

Отже, уніати, на думку І.Огієнка, у своїй прислужницькій заповзятості, нищили все надбання православної культури – палили православні рукописні та друковані книги, що знаходились у православних церквах, – і запроваджували те, що служило “агітації латинства”. І тому “пустували захоплені уніатами церкви, монастирі, школи при монастирях”, народ “під уніатами зовсім отемнів і про Віру мало що знав. Року 1839-го до Православія вернулися уніати, і вони були в найтемнішому стані”. І навпаки, стверджував вчений, на тих українських землях, де унії не було, або де вона була скасована внаслідок національно-визвольної війни Б.Хмельницького, “там український народ розвивався більш нормально, творячи свою власну українську культуру. І коли серед уніятів панувала ще єгипетська тьма, тоді православні українці творили високі культурні пам’ятки” [Там само.- С. 175].

Критичне ставлення митрополита Іларіона до Берестейської унії та створеної внаслідок неї Української Греко-Католицької Церкви насамперед пояснюється витлумаченням її як головної перешкоди у створенні незалежної Української Держави. Вважаючи Церкву та релігійну ідеологію основою української державності, І.Огієнко звинувачував Греко-католицьку церкву у тому, що вона поділила український народ за конфесійною ознакою, тим самим послабивши його. Внаслідок міжконфесійних суперечок в Україні руйнувалася національна свідомість, релігійно поділені українці мали небагато шансів створити свою державу. Тому саме унія, вказував вчений, призвела до приєднання України до Москви, що зумовило підпорядкування у 1686 р. Київської митрополії Московському патріархату та спричинило багато інших негативних явищ духовного життя.

Подібна зорієнтованість оцінки Огієнком УГКЦ пов’язана з тим, що він аналізував діяльність УГКЦ через призму своєї концепції національної церкви, в основі якої лежала ідея православ’я. Будучи все своє життя православним, І.Огієнко виступав за збереження і посилення ролі Української Православної Церкви в суспільному житті. Праці Огієнка доводять величезне значення Української Православної

Церкви в житті українського народу. Він справедливо підкреслював, що саме Київська митрополія тривалий час, перед її включенням до складу Московської Церкви, крім суто духовних функцій, виконувала роль інституції, що обороняла національні інтереси українського народу.

На підставі вищенаведених міркувань І.Огієнка можна було б зробити висновок, що перед нами – типові зразки православної апологетики, що їх автор – людина упереджена, необ’єктивна і позбавлена широти поглядів. Проте ті думки, які містяться в цитованих працях, розкривають гірку історичну правду – були й переслідування, і гоніння, і ворожнеча. Але це ще не вся правда, оскільки і гоніння, і переслідування, і ворожнеча виявлялись з обох сторін – і зі сторони захисників православ’я, і зі сторони прихильників церковної унії. Однак було б несправедливо по відношенню до І.Огієнка звинувачувати його на підставі вищенаведеного в тому, що він чогось не зрозумів, не побачив, не оцінив. Несправедливо тому, що в його творах ми знаходимо й інші міркування щодо унії.

І.Огієнко не постає якимсь ретроградом, прихильником конфесійного ізоляціонізму, що не розумів необхідності широкого діалогу з культурою католицького Заходу. „Україна ніколи не лякалась західної культури і західний вплив широкою річкою вільно котився до нас. Кращі люди наші часто їздили до закордонних університетів кінчати там своє виховання... За кордоном навчались наші письменники: Мілетій Смотрицький, Касіян Сакович, Петро Могила, Сільвестр Косов, Тарасій Земка, Інокентій Гізель, Феофан Прокопович і багато, багато інших”, - писав він [Огієнко І. Українська культура: Коротка історія культурного життя українського народу.- К., 1991.- С. 35]. Таким чином, І.Огієнко демонструє, що він є прихильником діалогу культур, але виступає противником культурної асиміляції, в якій використовується релігійний чинник.

Те, що декому може видатись непослідовністю, на самій справі є свідченням того, що І.Огієнко бачить історію Греко-Католицької Церкви не в статичності, а в динаміці, адже не можна сказати, що вона залишалась незмінною упродовж усіх сповнених драматичними подіями століть свого існування, так само як можна сказати, що в середовищі греко-католицького духовенства не було внутрішніх суперечностей. Отже, цілком правомірно, що, звинувачуючи декотрих діячів Греко-католицької церкви в тому, що вони виступили провідниками політики національно-релігійної асиміляції в роки панування на українських землях феодальної Польщі, він говорить і про

тих уніатських діячів, які за умов Австро-Угорщини стали виразниками і захисниками національних інтересів українського населення. Владика високо оцінює, зокрема, діяльність, Руської Трійці – греко-католицьких священників Маркіяна Шашкевича, Івана Вагилевича і Якова Головацького, які стали речниками ідей національно-культурного відродження на західноукраїнських землях у XIX ст. [Ларіон, архієпископ. Українська Церква й наша культура.- Холм, 1942.- С. 13]. Він відзначав позитивну роль Української Греко-Католицької Церкви у справі національного самоусвідомлення західних українців: “Не можна не рахуватися з тим, що греко-католицьке духовенство й громадянство в надзвичайно тяжких обставинах віками вели боротьбу за національну самостійність українського народу і виховали свій народ у такій національній свідомості, що нею наші брати-галичани освітлювали і освітлюють і наше громадянство” [Ляхоцький В. І.Огієнко і С.Петлюра (з невидрукованого) // Духовна і науково-педагогічна діяльність І.Огієнка (1882-1972) в контексті українського національного відродження.- К., 1997.- С. 78].

Разом з тим, те, що видається суперечливістю оцінок І.Огієнком Берестейської унії та її наслідків, є ще й виявом розвитку особистості самого дослідника; зміни ціннісних пріоритетів і навіть життєвих обставин. Так, скажімо, професор І.Огієнко, громадський діяч, член уряду УНР висловлює ліберальні думки, визнаючи, що Україна є поліконфесійною і захищає право кожного на власний вибір. У цей час для нього головним є національні пріоритети. В ім'я національної єдності він закликає відмовитись від релігійних суперечок. Однак після поразки УНР, перебуваючи в еміграції, обійнявши високий сан в ієрархії УАПЦ, владика виступає речником православ'я, вбачаючи в ньому ту ідейну основу, яка стане підмурівком відродження української нації і української держави.

Від часу, коли жив І.Огієнко, нас відділяє вже декілька десятиліть. Сучасна наука з історичної дистанції досліджує його життя, наукову творчість, церковну і політичну діяльність. Для одних він – ретроград і прихильник культурно-релігійного ізоляціонізму, для інших – апологет православ'я, а хтось схильний бачити у ньому людину, яка піднеслась над часом і політичною кон'юктурою. Але те, що ця яскрава особистість привертає увагу сучасних дослідників, є фактом незаперечним, і це видається цілком правомірним: завдяки дослідженню його праць ми маємо можливість відтворити історію духовного життя України в усій її складності і неоднозначності, а отже й наблизитись до істини, яка ніколи не буває одновимірною.

ПОМІСНІСТЬ – РЕАЛІЗАЦІЯ ВСЕЛЕНСЬКОСТІ УКРАЇНСЬКОЇ КАТОЛИЦЬКОЇ ЦЕРКВИ ВІЗАНТІЙСЬКОГО ОБРЯДУ**

Українська Католицька церква візантійського обряду (далі – УКЦВО), як спадкоємниця Київської церкви та як помісна Східна Католицька церква, за якою історія закріпила назву Української Греко-католицької церкви, оберігаючи східну християнську традицію, завжди утверджувала нерозривну єдність із Вселенською (Католицькою) Церквою, зберігаючи при цьому та розвиваючи національні церковні традиції. Ця подвійна єдність УКЦВО була і залишається свідченням її універсальності, котра притаманна всій Католицькій церкві.

Дана проблема подвійної єдності УКЦВО набула особливої актуальності в останні десятиліття у зв'язку з її легалізацією та прагненням реалізувати статус Церкви патріаршого права. Досліджувана проблема має також суто українську актуальність в контексті сучасних міжцерковних стосунків в Україні. Тому сьогодні особливо важливим є дослідити богословсько-історичні корені та суть помісності УКЦВО в контексті її католицькості.

Вже на початку I-II століття християнство, визначаючи сутність Церкви, користувалося словом „католицька”, що у грецькій мові означає „цілість” або „згідно з цілістю“ (kath'holon), а отже все те, що є вселенське, універсальне, якому у старослов'янській мові відповідає слово „соборне”. Усі ці терміни є синонімами до поняття „католицький”. Первісне розуміння „соборності”, а отже вселенськості чи католицькості Церкви, базувалось на переконанні, що Церква є всюди і відноситься до всього світу, всього людства і до всіх епох, тому що її покликала до існування і підтримує сила, яка знаходиться за межами сфери людського. Завдяки цій силі Церква виконує функцію проповідування світові повноти Христової науки і оберігає цілісність християнської традиції [Див.: Гуардини Романо. О Церкви.- М., 1995. -

* Кияк С.Р. – священник Української Греко-Католицької Церкви, декан богословського факультету Івано-Франківської Теологічної Академії УГКЦ, доктор теології Університету Іннзбрук (Австрія), доктор філософії Українського Вільного Університету (Мюнхен, Німеччина), кандидат географічних наук, доцент кафедри релігієзнавства і теології Прикарпатського державного університету імені В.Стефаника.

** © Кияк С.Р., 2003

Пізніше цей вселенський вимір церкви стали розуміти ширше: до кількісного розуміння вселенськості, котре означає дійсне охоплення Церквою всього людства і цілого світу, додалося поняття вселенськості як якості, що підкреслює можливість поширення Церкви на весь часовий простір завдяки цілісності спасаючих дарів, котрими вона наділена, однак Церкви не як „сумної одноманітності”, а як „спільного ковчега спасіння“, „спільної трапезної“ для всієї „різноманітності роду людського” [Де Любак Анри. Католицизм. Соціальні аспекти догмати.- Париж. 1952. - С. 230]. Це багатство дарів в Церкві означає не лише сакраментальне багатство, але і різноманітність звичаїв, котрі вона освячує і тим зміцнює єдність віри. Цю різноманітність Христової церкви Анрі де Любак справедливо іменує видимою кафоличністю (католицькістю – С. К.) Церкви, що законно виражає її внутрішнє багатство, а її краса сяє в багатогранності, оскільки вона не є ні латинська, ні грецька, але вселенська. Католицькість автор іменує єдиною вічною безсумнівною реальністю, набутою від свого Засновника, формою, „в яку повинна зодягнутися людство, щоб стати, накінець, самим собою” (Там само.- С. 230). Вселенська Церква є спадкоємниця Божої „*catholica bonitas*” (католицької благодаті), котра в усі часи завжди повторює за святим Августином: „Я – на всіх мовах; моя – грецька, моя – сирійська, моя – єврейська, моя мова – мова всіх племен, тому що я є в єднанні всіх племен” [Augustin- In psalm 147, n. 19 // P. L. 37, 1929.- S.- 37].

Вже від апостольських часів Христова церква була соборна (католицька) за самою своєю суттю, структурою, природою, метою існування та завданням у світі (Мк. 16:15; Мт. 24:14; Рим. 10:18). Тому вже рання Церква мала форму соборності в розумінні інтегральності християнського життя й у структурі, зорієнтованій на вселенськість [Див.: Шептицький А. Твори. Т. LVI-LVII.- Рим, 1978.- С. 254]. Соборність виникла найперше з факту необмеженого поширення спасенної дії воскреслого Господа та у присутності його Духа, з вселенського піднесення Христа „понад усе” (Фп. 2:9) і вселенськості його панування „на славу Бога Отця” (Фп. 2:11) [Див.: Де Любак Анри. - С. 231]. Саме призначення Євангелія також було вселенським: „Ідіть, отже, і зробіть учнями всі народи” (Мт. 28:19) і голосить його для всіх „творинь” (Мк. 16:15).

Католицька церква вже з апостольських часів (див. Дії 4:32 і далі; 8:4 і далі) протягом усіх періодів своєї історії аж до сьогодні має почуття свого несповнення, тому що постійно, збагачуючись історично,

вона розвивається, а з другого боку, залишається незмінною. Саме такий її стан дозволяє їй вважати соборність не лише необхідністю, а також і завданням [Див.: Шептицький А. Твори. Т. LVI-LVIII.- Рим, 1983.- С. 99-103].

Завдяки універсальному характеру Христового об'явлення Католицька церква стала сферою всебічної присутності Христа в людині, у суспільстві та в цілому світі (Див.: Лк. 4:16-28; Мт. 11:2-6). Діяння апостолів чітко засвідчують соборність Церкви на прикладі історії з Корнелієм (Див.: Дії 10:1-48; 11:1-19) та на прикладі Єрусалимського собору апостолів (Див.: Дії 15:1-35). У цих випадках нова економія спасіння постає нероздільно пов'язаною з Церквою, призначеною для всіх людей, незважаючи на їхнє національне чи расове походження.

Універсальна орієнтація Церкви закладена вже у самій основі її екзистенції. Христос бажав, щоб ця Церква поширилась по всьому світу й охопила всіх людей. Тому Христос наділяє її таїнством, виявом котрого є, зокрема, різноманітні дари, покликані служити її розвитку. Саме вони породжують різноманітність та співпадання протилежностей в ній та слугують джерелом її життєвої енергії [Див.: Гуардини Р. - С. 89].

Ця католицька універсальність, згідно еkleзіології II Ватиканського Собору, впливає з христоцентричності та есхатологічності Христової церкви, з універсальності таїнства спасіння та її інституційних форм [Див.: Догматична конституція про церкву „Світло народів” – „*Lumen Gentium*“ // Документи Другого Ватиканського Собору. Конституції, декрети, декларації.- Львів, 1996.- С. 145].

Універсальність і інституційність Католицької церкви має своє джерело у вселенській єдності народу Божого та яскраво виражається в тісних відносинах між нею та помісними католицькими церквами, зокрема східними церквами, наприклад, з УКЦВО. Цю єдність і різноманітність Церкви II Ватиканський Собор кваліфікує як вияв католицькості [Див.: Там само.- С. 93-94; Декрет про єкуменізм „Возстановлення єдності” - „*Unitatis redintegratio*“ // Документи Другого Ватиканського Собору. Конституції, декрети, декларації.- Львів, 1996.- С. 191], котру католицька теологія іменує як вияв церковного наближення царства Божого на Землі [Kehl M. *Die Kirche. Eine katholische Ekklesiologie*.- Würzburg, 1993. - С. 414], а також як „комунію” (сопричастя) всіх членів Церкви.

Сопричастя є в Церкві та в католицькій теології

основоположним поняттям, формуючим структуру Церкви, котре означає найперше євхаристійне сопричастя, а також – характеризує Церкву як єдину спільноту вірних, котрі мають спільні спасенні дари: співучасть в Святому Дусі, Євангеліє та святі тайни, найперше – Євхаристію, а також взаємну любов [Kasper W.. Kirche. Systematisch-theologisch // Lexikon für Theologie und Kirche. Bd. 5.- Freiburg, 1996.- С. 1467]. При цьому дані характеристики не є свідченням „уніформності“ чи ідеологічної тоталітарності Католицької церкви, а навпаки засвідчують її христоцентричну єдність в багатогранності та не приводять до зовнішньої бідної однорідності, а навпаки „возвеличують славу церкви і значною мірою сприяють здійсненню її місії. Чисельні помісні чи окремі церкви зберігають свій власний досвід християнства, звернений до звичаїв, встановлених в апостольські часи, або до древніх традицій, або ж до практики, котра склалася в різні епохи як підсумок нагромадження досвіду, що ... сприяв і продовжує сприяти духовному збагаченню Вселенської церкви, не завдаючи збитків єдності” [Иоанн Павел II. Верую в церковь единую, святую, вселенскую и апостольскую.- М., 2000. - С. 726].

Інституційність Католицької церкви виражена не лише в органічно-пневматологічному аспекті через присутність дарів Святого Духа, але і в зовнішньому посередництві живих осіб у єдності віри [Див.: Москалик Я. Концепція церкви митрополита Андрея Шептицького. Органічно-пневматологічна суть церкви.- Львів, 1997. - С. 76]. При цьому наріжним каменем єдності віри в Церкві є Папа Римський – наступник верховного апостола Петра – „скалі”, на якій Христос збудував свою церкву (Мт. 16:18), та який є видимим головою Христової церкви.

Католицьке розуміння примату папи як основи інституційної єдності в Церкві відмінне від православного „субстанційного” розуміння єдності, при цьому православний підхід, на думку першоієрарха Східної Католицької церкви митрополита А.Шептицького, є надто вузький і однобокий. Бо св. Павло в своїх листах до галатів і до коринтян виразно говорить про місце св. Петра в Церкві і подає дані про роль, яку він виконував у житті первісного християнства. Відповідно Церква, яка продовжує існувати завдяки тому, що прийняла слова науки Христа, не могла бути віддана владі людини, яка б намагалась займатись диктатурою і проповідувати хибне вчення [Див.: Шептицький А. Твори. Т. LVI-LVIII.- Рим, 1983.- С. 255-257].

Єдність з главою Вселенської Церкви аж ніяк не означає підпорядкування папі – патріархові Західної Церкви, але прийняття його

вищого авторитету як батька і пастиря Вселенської Церкви. Це є вище всякого поняття західного патріархату. Різниця тут у самій засаді: Папа не є ні латинський, ні „католицький” [Див.: Husar L. *Ecumenical Mission of the Eastern Catholic Churches in the Vision of Metropolitan Sheptycky* // *Nadb. Euntes docete*, 28, 1975.- S. 155]. Кожна церква, котра перебуває у досконалій єдності - сопричасті з Вселенською Церквою, через Символ віри і прийняття єпископа Риму як найвищого пастиря усієї Церкви може і повинна зберегти свою власну традицію. Гарантією цієї самоідентичності є церковна автономія – помісність, яку А. Шептицький іменує автокефалією. По суті кожна місцева церква, яка перебуває в єдності з Апостольською Столицею, залишається помісною церквою у повному її теологічному та юридичному значенні [Див.: Küng H. *Futhority in the Church*.- Washinhton, 1974.- S. 49].

Кодекс канонів Римо-Католицької церкви (канон 368) та Кодекс Канонів Східних Церков (ККСЦ) (канон 177) [Див.: Кодекс Канонів Східних Церков.- Рим, 1993.- С. 125-126] закріпили соборову ідею інституційного сопричастя між вселенською та помісними церквами в особі Вселенського Архієрея, як основу єдності єпископів – спадкоємців апостолів, та громади вірних. „... А єпископи поодинокі є видимим началом і основою єдності своїх помісних церков, що оформлені на взір Церкви вселенської, в яких і з яких існує одна католицька Церква ... в зв'язі мира, любови й єдності” [Догматична конституція про церкву „Світло народів” – „*Lumen Gentium*“ // Документи Другого Ватиканського Собору. Конституції, декрети, декларації.- Львів, 1996.- С. 107]. В центрі соборової інституційної універсальності Вселенської Церкви перебуває помісна церква єпископа Риму, яка головує в любові, хоча при цьому не є простою сумою, чи федерацією окремих єпархій та помісних церков, а є вселенською у своєму покликанні і місії, поєднана з усіма помісними церквами живим сопричастям, наріжним каменем котрого є сам Ісус Христос [Див.: Катехизм Католицької Церкви.- Синод Української Греко-Католицької Церкви.- Львів, 2002.- С. 211, 332]. Дана інституційна єдність в Католицькій Церкві реалізується через колегію єпископів, нерозривно зв'язану з Вселенським Архієреєм, котрі спільно дбають по всьому світу про збереження та зріст усіх помісних церков, зокрема шляхом участі їх представників в найвищих законодавчих органах Вселенської Церкви – соборах та синодах, на котрих виробляються колегіальні рішення для всієї Церкви. Цю інституційну єдність Католицької Церкви митрополит А. Шептицький іменує „внутрішньою соборністю“ церкви, котра здійснюється через конкретне існування та дії помісних церков [Див.: Шептицький А.

Твори. Т. LVI-LVIII.- Рим, 1983.- С. 340-341].

Саме таке розуміння соборності вимагає правдивого співжиття з помісними церквами, кожна з яких володіє власними дарами – звичаями, а тому може робити свій внесок у взаємні відносини. Тому А. Шептицький справедливо вважає, що помісність церкви сприяє збагаченню Вселенської Церкви при цьому не шкодячи ідентичності помісної церкви [Див.: Шептицький А. Пастирські листи. Т. XV.- Торонто, 1965.- С. 55].

Колегіальна єдність єпископів, котрі є легітимними репрезентантами помісних церков, реалізується не лише на вселенському, але і на помісному рівні через синоди єпископів помісних церков, зокрема УКЦВО, яка на своїх синодах за участю всіх своїх єпископів як з України, так і з діаспори розвиває помісний правопорядок, як це і приписує Кодекс Канонів Східних Церков, з'єднаних з Вселенською Церквою [Див.: Кодекс Канонів Східних Церков.- С. 65, 111], а також плекає „єдність між усіма східними Церквами насамперед молитвами, прикладом життя, побожною вірністю стародавнім традиціям східних Церков, взаємним і кращим пізнанням, співпрацею і братерською оцінкою речей і сердець” [Там само.- С. 469].

Якраз ієрархічна складова помісності Української Католицької церкви візантійського обряду є однією з визначальних рис її вселенськості (католицькості). Саме через свою ієрархію УКЦВО здійснює інституційно-сакраментальне сопричастя із Вселенською Церквою: український єпископат за допомогою пресвітеріату та „через Євангелію і Євхаристію об'єднаний з ним у Святому Дусі – становить окрему Церкву, в якій справді є і діє Одна, Свята, Католицька й Апостольська Церква Христова” [Декрет про пастирський уряд єпископів у церкві „Христос Господь“ – „Christus Dominus“ // Документи Другого Ватиканського Собору. Конституції, декрети, декларації.- Львів, 1996.- С. 218].

Сопричастя Української Католицької церкви візантійського обряду з Вселенською Церквою має глибокі історичні корені. Вже від самих початків свого існування вона відстоювала свою адміністративну незалежність від Візантійської патріархії і до, і після розколу не бажала бути васалом останньої, а прагнула до помісності. На противагу Візантійській церкві, Римська церква не прагнула домінувати над Київською церквою, а Римський Апостольський Престіл не робив жодних спроб підпорядкувати собі її, а навпаки визнавав її належність до Східних Церков та визнавав її церковно-адміністративну

„самоуправність”, тобто помісність [Див.: Чубатий Микола. Київська Церква // Київська Церква.- 2001.- № 2-3(13-14).- С. 65]. Після церковного розколу 1054 року помісна Київська церква зберегла прихильність до Римського Престолу та визнавала примат Папи у справах віри і стала, як справедливо зауважує Микола Чубатий, наче окремим церковним світом, котрий стремів до власного місця в тогочасній церковно-адміністративній структурі Христової церкви. Підтвердження цьому ми знаходимо в усіх трьох літописах українського „Іпатієвського списку”, автори якого висловлюються про Рим з пошаною, додаючи до нього прикметник „Великий”, а також в пізніших історичних документах, де верховний апостол Петро іменується „Церквою Бога живого” [Там само.- С. 65]. Відтак Київській церкві було притаманне прагнення до збереження свого універсалізму як вияву помісності, а також почуття належності до Вселенської Христової Церкви під проводом наступника святого Петра – єпископа Риму. Підтвердженням цьому є історичні свідчення про прихильне ставлення до латинників, котрі були переконані, що вони та християни-русини належать до єдиної Христової Церкви. Це підтверджують численні подружжя західних королівських сімей із династіями русько-українських князів. Наведені факти підтверджуються також думкою живого символу вірності помісної УКК-ВО своїй католицькості - кардинала Йосифа Сліпого [Див.: Осадчий Володимир. Католицька Церква в Україні. Історичний нарис.- К., 2001.- С. 91] про Київську церкву, як про церкву, що прагнула „бути собою і представляти себе” як помісну у Вселенській Церкві. Прикладом цього є докори мученика Берестейської Унії архієпископа Полоцького святого Йосафата православним у відході від традиції Київської церкви, коли при переписуванні літургійних книг вони змінювали дух великої поваги до Римської церкви на ворожий антилатинський дух [Див.: Отець Бендик Мирон-Петро. Помісність Української Греко-Католицької церкви та її бачення Патріархом Йосифом Сліпим.- Львів, 1996.- С. 20-21].

Наведені історичні факти свідчать, що для помісної Київської церкви був характерним пріоритет вселенськості, універсальності в поєднанні із збереженням національної церковно-літургійної ідентичності – духовного обличчя церкви, як вияву власної помісності, а також самоусвідомлення себе як невід’ємної частини народу Божого та місії Церкви, котра покликана до прославлення таїнства Христа засобами вираження, типовими для всіх християнських культур: у переданні „спадщини віри“, у літургійній символіці, в організації братерської спільноти, у богословському розумінні містерій і в різних

видах святості [Катехизм Католицької Церкви.- С. 297].

Українська Католицька Церква візантійського обряду згідно ККСЦ є церквою патріаршого права, тобто Церквою „*sui iuris*” – „свого права” [Див.: Кодекс Канонів Східних Церков.- С. 65-109]. Саме це риса, поряд із наведеними вище історично-обрядовими характеристиками нашої Церкви, складають юридичну основу помісності, тобто визначають її самоуправність, тобто партикулярність. УКЦВО реалізує свою партикулярність через численні важливі церковні структури: патріарші собори, в яких беруть участь поряд з ієрархією та священниками і миряни, помісні синоди єпископів, єпархіальні собори, патріаршу курію, різноманітні патріарші комісії тощо. Разом із тим, вона перебуває в постійному універсальному сопричасті з Католицькою церквою, тобто вона є „в повному значенні слова католицька, бо має повноту християнської віровизначеної спадщини і зберігає свою поєднаність із Петром. ...зберігає і охороняє передану спадщину Господньої благовісті Отців церкви і Вселенських Соборів з часу перед трагічним роздором поміж Сходом і Заходом...” [Твори Кардинала Йосифа Сліпого – Верховного Архієпископа.- Рим, 1968.- Т. 14.- С. 272].

В цілому помісність УКК-ВО є невіддільна від її вселенськості. Нерозривний взаємозв'язок цих двох її притаманних рис підтверджується цілим рядом її фізіономічних характеристик.

По-перше, *ім'я Церкви* є носієм її ідентичності, змісту, літургично-обрядових засобів спасіння вірних, тісного нерозривного зв'язку з східними католицькими церквами-сестрами.

По-друге, *власна еклезіологічна індивідуальність, неповторність*, котра є результатом історично-культурного генезису української нації, невіддільного від становлення Церкви. Підтвердженням цього є тісна переплетеність, нерозривність історії Київської церкви та українського народу, духовно-мовні зв'язки та взаємовпливи, нероздільна культурна спадщина, власна церковна мартирологія.

По-третє, *ідентифікуюча автономія Церкви*. Як людська свобода Ісуса Христа не зазнала зміни через іпостатичну унію з Богом, так і помісність УКЦВО не обмежила її свободи завдяки зв'язку з Вселенською Церквою. Помісна церква наділена в канонічно регламентованих межах свободою та автономністю, тобто вона має власну суть, незалежність і самостійність, які вона сама встановлює, творить та розвиває власну самосвідомість і любов, приймає рішення, реалізує свої завдання завдяки єдності життя та економії спасіння

безпосередньо через свою єдність з Католицькою церквою та визнання догми про примат папи, але разом із тим несе відповідальність перед Богом та всім християнством за своїх вірних.

По-четверте, *спасительна реальність УКЦВО* впливає з буття правдивої Церкви Христової. Реальність Церкви заснована на реальній присутності в ній Отця, Сина і Святого Духа та наявності сакраментальних засобів спасіння, найперше – правдивої Євхаристії.

По-п'яте, *наявність власних легітимних душпастирів*, зокрема верховного архієпископа (патріарха), котрий є батьком та главою Церкви і котрий успадкував єдність з наступниками апостолів, також є відкритим джерелом і видимим фундаментом єдності УКЦВО із Вселенською Церквою. Ця риса помісності має в порівнянні з першими чотирма рисами, котрі є загального характеру та подібні у Вселенській та помісних церквах, конкретні, легітимні, реальні ознаки партикулярності. Через останню характеристику Церкви реалізуються в українському контексті її триєдине завдання: навчати, освячувати та провадити. Дане завдання для ієрархії УКЦВО має сьогодні особливий зміст у зв'язку з необхідністю нормалізації та дальшого поглибленого розвитку життя всієї нашої Церкви після її виходу з підпілля. Особливу актуальність набуло це завдання сьогодні з огляду на необхідність оновлення церковної ієрархії як в Україні, так і в діаспорі, а також через ту провідну роль, яку відіграє ієрархія в Церкві.

Загалом Українська Католицька церква візантійського обряду завжди сповідувала і органічно розвивала основоположні еkleзіальні принципи Київської християнської традиції, насамперед принцип вселенської (католицької) відкритості як на Схід, так і на Захід, а також є особливою еkleзіологічною структурою, що слугує прикладом-моделлю поєднання універсальності та індивідуальності Христової церкви, її різноманітності в єдності, континуальності її католицькості, органічно зв'язаної з помісністю. При цьому саме збереження своєї помісної ідентичності в усій історичній повноті є не лише підтвердженням її католицькості, але є також метою подальшого її самовдосконалення та аналізу з огляду на ті завдання, які життя ставить перед нею.



НА ДОПОМОГУ ВИКЛАДАЧЕВІ РЕЛІГІЄЗНАВСТВА

Л. Филипович * (м. Київ)

ЗМІСТ ЗАХІДНОЇ СОЦІОЛОГІЇ РЕЛІГІЇ ЯК НАУКИ І НАВЧАЛЬНОЇ ДИСЦИПЛІНИ**

Соціологія релігії на Заході – галузь знань з не менш ніж 100-літньою історією. Як наука і як навчальна дисципліна, соціологія релігії розвивається в більшості західних університетів з кінця XIX століття, маючи сталі традиції, сформувавши відомі школи, напрями, пов'язані з іменами відомих вчених. Загальна кількість дослідників релігії за кордоном ніколи не підраховувалася, але різних центрів, університетів, коледжів, в яких викладається і вивчається релігія, існує понад тисячу. Якщо передбачити, що в кожному з них в середньому працює 10 релігієзнавців, теологів, то армія науковців з релігії вражаюча. Більшість з них об'єднана в представницькі асоціації дослідників релігії, які мають явно соціологічне забарвлення. Серед них – найбільш відомі Міжнародне Товариство соціології релігії (International Society for the Sociology of Religion, ISSR) і Товариство наукового вивчення релігії (Society for Scientific Study of Religion, SSSR). Ці асоціації щороку організовують свої з'їзди, видають наукові кварталники, проводять наукові конкурси, ініціюють різні проекти, сприяють науковому спілкуванню своїх членів. Теми наукових зібрань оперативно змінюються один раз на рік з метою подальшого поглиблення дослідження релігії із соціологічних перспектив, віднайдення нових аспектів, нових об'єктів для вивчення.

Обов'язковою частиною таких з'їздів є презентація підручників з соціології релігії, щоб заохотити не тільки наукове вивчення цієї релігієзнавчої дисципліни, а й належне викладання. Так,

* Филипович Л.О. – доктор філософських наук, професор, провідний науковий співробітник Відділення релігієзнавства Інституту філософії імені Г.С.Сковороди НАН України.

** © Филипович Л.О., 2003

на конференції “Релігія і покоління” (21-25 липня 2003, Турін, Італія), ISSR передбачений круглий стіл, на якому очікують появу підручників нового покоління.

На Заході соціологія релігії – чітко структурована наука. Про це, зокрема, свідчить опублікована у відомому всеєвропейському журналі “Social Compass” (“Соціальний компас”, вересень 2002, том 49, номер 3) міжнародна бібліографія журнальних статей за 2001. Тут описано 13 німецькомовних, 27 англomовних, 31 іспаномовних, 30 франкомовних, 21 італомовних, 12 португаломовних і 7 нідерландо-бельгійських соціологічних журналів. Важко сказати, скільки там перераховано статей, але їх опис зайняв журнальну площу з 420 по 477 сторінку. Запропонована каталогізація говорить про розвинуту наукову спеціалізацію, про сформовані і детально представлені блоки соціології релігії. Як і будь-яка розвинута наука, соціологія релігії починається з *організації і розвитку досліджень в галузі соціології релігії* (бібліографії, щорічники, карти, реферативні роботи, інститути, дослідницькі центри, конгреси). За такою схемою можна описати будь-яку науку. Проте, відзначимо, що не будь-яка релігієзнавча наука так розроблена. Великою увагою дослідників користується відомі соціологи релігії, зокрема, Вебер, Дюркгейм, Лукман та інші. Після такої вступної частини починається, власне, соціологія релігії:

I розділ – епістемологія і методологія. *Епістемологія* розкладається на: 1) загальні проблеми (наприклад, розуміння релігії, постмодерністські соціологічні перспективи, термінологічні і класифікаційні проблеми тощо), 2) визначення релігії (наприклад, релігія як орієнтаційний світогляд, релігія і духовність), 3) міждисциплінарність. *Методологія і дослідницькі техніки* теж підрозділяються на: 1) загальні проблеми (наприклад, нові підходи у вивченні релігійного змісту і значення символів, дослідницькі принципи аналізу релігійних рухів, 2) конкретні методи – історичний, антропологічний, лінгвістичний, статистичний, експериментальний, дослідницькі техніки (наприклад, інтерв'ю, спостереження тощо).

II розділ – фундаментальні теоретичні підходи. Він присвячений знайомству з різними теоретичними системами (скажімо, соціологія релігії в Англії чи Німеччині), аналізу фундаментальних концептів в соціології релігії. Кількість представлених в цих двох розділах статей говорить про невелику зацікавленість західних дослідників загальнотеоретичними побудовами. Основна їхня увага концентрується не в теорії, а практиці, реальному бутті релігії в

суспільстві. Особливо популярною є тема, яка визначила назву **III розділу, “Релігія і глобальне суспільство”**.

Цей III розділ солідно рубрикований на 7 підрозділів. *Перший - релігія і соціальні структури, другий – релігія і економіка, третій - релігія і політика, наступний – релігія і культура, п'ятий – релігія і соціальні зміни, шостий – релігія і екологічне середовище, останній – релігія і людське життя.*

Розуміючи, що детальний розбір кожного з підрозділів забере багато часу, відважуся його запропонувати частково. Перший підрозділ, який присвячений *соціальним структурам*, розкриває його зміст через такі пари, як “релігія і соціальна стратифікація”, “релігія і соціальна інтеграція”, “релігія і соціальна ідентичність” (в т.ч. культурна, расова, національна, релігійна, а скоріше конфесійна, цивілізаційна, регіональна, географічна, світоглядна тощо), “релігія і етнічність”. У підрозділі, присвяченому економіці, розглядаються економічні умови функціонуванні різних церков.

Одним із найбільш репрезентативних, а отже розроблених блоків сучасної соціології релігії, є “*релігія і політика*”, який, крім традиційних загальних проблем, присвячений релігії і політичним відношенням, релігії і державі (найчисельніший), релігії і проблемам війни і миру, релігії і глобалізації.

Особливою популярністю користуються дослідження в галузі *релігія і культура*. Серед загальнотеоретичних проблем звучать і традиційні, і зовсім несподівані („Рефлексована духовність як культурне джерело”, або „Мультикультуральна етика”, або „Європейські перспективи глобальної громадянської релігії”, або „Культуральна важливість нових релігійних рухів”). Сюди ж каталогізатори віднесли теми “релігія та ідеології”, “релігія і наука”, “релігія, іррелігія, атеїзм”, “релігія і освіта”.

Актуальними для обговорення є проблеми *соціальних змін*, що пов'язані із розвитком суспільства, новою соціальною поведінкою, міграційними процесами.

Враховуючи загострення екологічної кризи, соціологи уважні до дослідження *релігії і екологічного середовища*, куди включаються не тільки теоретичні аспекти, а й реальні, конкретні проблеми урбаністичного світу, сільського способу життя, присутності і діяльності в цих середовищах церков.

Багато тем присвячено *релігії і людському буттю*, зокрема сімейним і молодіжним, сексуальним і жіночим, тілесним і поховальним проблемам.

IV розділ – один з найменших і присвячений географічній присутності релігій в світі (за частинами світу – Африка, Америка, Азія, Європа, Океанія).

Незвичайним для вітчизняного релігієзнавства і, певно, найкраще представленим є наступний **розділ V** – „**Морфологія релігійної сфери**”. Виходячи з деномінаційного та історичного принципів, соціологія релігії послідовно розглядає *релігію архайчних суспільства, великі релігії в їх бутті в сучасному світі*. Серед останніх виділені і напрочуд наповненими є окремі параграфи: *християнство, іслам, конфуціанство-індуїзм-буддизм, юдаїзм, інші релігії*. В цьому ж розділі пропонується *внутрішній аналіз релігійних проблем*, а в ньому спеціально розроблені: загальні проблеми; соціальні відносини серед членів одного віросповідання (влада, соціальний контроль, участь, конфлікти); віросповідання, відношення і релігійна культура (обряди, культи, присвяти, літургія); теології; мораль; соціальні доктрини; релігійне мистецтво; магія; практика (належність і соціальні категорії серед віруючих, вік, релігійна освіта-катехізація, релігійна соціалізація, конфесійні організації та інституції, мирянські рухи, прозелітизм і місіонерство, мас-медіа); діячі (миряни, пастори, церковні персони, релігійні люди, сестри, монахи); релігійна організація (над(загально)національні і центральні органи, національні і локальні органи, консультаційні і представницькі органи і ради).

Під оригінальною назвою “*Некероване (спонтанне) релігійне виробництво*”) каталогізуються праці про секти, народну (популярну) релігійність, а в наступному підрозділі – взаємини між різними релігійними системами, які часто призводять до синкретизму.

Заключною, але не менш актуальною для західної соціології релігії є проблема **релігійних змін (змін релігії)**, якій присвячено окремий **VI розділ**. Зміни стосуються *релігійних рухів, секуляризації, практики*. Крім традиційних загальних проблем, зміни в *релігійних рухах* стосуються, життєвості, регресії, експансії (зокрема релігійного відродження серед окремих рухів в певних країнах, релігійні кризи, десидентство). Окремим підрозділом виділено месіанізм, міленаризм, проповідництво в змінному світі. Виходячи з кількості представлених робіт, західна наука зацікавлена процесом і наслідками *секуляризації*, які розкриваються через функціонування народних і громадянських релігій, конфлікти церков із секуляризованим суспільством в сфері моралі, освіти, соціальних відносин тощо, через появу нових релігій, які прямо називаються новою Реформацією для секуляризованого суспільства і які модифікують й присвоюють духовність. В

практичній сфері, виходячи з змісту наступного розділу, також відслідковуються зміни, які деструктують традицію, трансформують звичні форми об'єднань, що призводить до появи релігійних неформалів, неінституційної релігійної поведінки. Останнє можна порізненому оцінювати, але позитивних наслідків змін поки що спостерігається значно менше, ніж негативних.

Зрозуміло, що представлена каталогізація, а отже і структура соціології релігії не є завершеною чи застиглою схемою. Вона з часом може змінюватися, наповнюючись і новими рубриками, і новим змістом. Вже зараз майже половина, а інколи і більше – неангломовні статті. Тому очікуємо збільшення неангломовних дослідників соціології релігії. В даному каталозі імена наших співвітчизників жодного разу не згадуються. Лише один росіянин - Алік Агаджанян.

Проведений аналіз представленої бібліографії журнальних статей за 2001 рік, на основі якої можна скласти і навчальну програму, і план монографії, і концепцію наукової теми дослідження відділу соціології релігії, окреслює чудові перспективи для українського релігієзнавства, яке лише починається як соціологія релігії.

Н. Фатюшина (м. Київ)

ОСНОВНІ РИСИ РАННЬОХРИСТИЯНСЬКОГО МИСТЕЦТВА (ЖИВОПИС, МОЗАЙКА, АРХІТЕКТУРА, МУЗИКА)**

Найдавніші пам'ятники давньохристиянського мистецтва були знайдені в катакомбах, які розміщувались за межами міст. Християнські катакомби являли собою складне сплетіння підземних вузьких галерей з численними нішами, куди ставили труни мучеників і єпископів. Ці ніші утворювали своєрідні прямокутні камери, стіни і поверхні яких оздоблювали зображеннями. Таким чином, ранньохристиянське мистецтво започатковується з катакомбних розписів.

Ці катакомбні розписи були виконані водяними фарбами у техніці фрески; сюжети брались зі старозавітних і новозавітних текстів. Саме фресковий живопис багато в чому визначав розвиток

** © Фатюшина Н.Ю., 2003

християнського мистецтва I-IV століть. Фрескові зображення вперше з'являються в катакомбах Риму, Неаполю, Гарруці, Сіракуз, Кірен. Найдавнішою пам'яткою християнського живопису визнається дослідниками зображення на зводах катакомби св. Януарія в Неаполі.

На зорі свого існування живопис, створений першими християнами, вже мав свої певні характерні риси.

У першу чергу слід вказати на надзвичайну символічність фрескових зображень. Так доволі частими в катакомбах були зображення Ісуса Христа у вигляді різноманітних символів, а саме – агнця, риби, навіть пелікана, і у формі монограм. Зокрема у вигляді монограми зображення Ісуса Христа фігурує на фресковому розписі в катакомбі св. Каліста в Римі (II ст.). Символом Христа були і зображення риби (іхтіс – в надгробному написі св. Аврелія, єпископа Ієрапольського є свідчення про рибу, як про Ісуса Христа) і зображення пелікана, оскільки згідно з уявленнями тих часів пелікан годував своїх дітей своєю плоттю, розриваючи собі груди. Пізніше, з початку III століття з'являються в катакомбах зображення Христа у вигляді доброго Пастиря (наприклад, у римській катакомбі Доміцілли). Добрий пастир – це ніби втілений Бог, що несе на своїх плечах вівцю, яка заблукала. При цьому ранні християни під образом вівці розуміли, зазвичай, занепалу людську природу, яку Бог у вигляді Доброго Пастиря нібито сполучає зі своєю божественною славою. Згодом, щоправда не так часто, Спаситель зображався у вигляді Орфея, який грав на лірі і співом своїм немов би приборкував диких звірів. Відтак Орфей поставав символом всеперемагаючої сили Церкви. Пізніше, починаючи з V століття з'являються і зображення Ісуса Христа у вигляді юнака. У римських катакомбах зустрічалося навіть зображення Христа у вигляді молодого римлянина, покритого паліумом (плащем) з жезлом чи сувоєм пергаменту в руці. При цьому лик Ісуса зображався в різноманітних варіаціях, однак переважала все-таки тенденція зображати Ісуса Христа людиною з обличчям східного типу. Наприклад, таким постає Спаситель в композиції “Преображення” з монастиря св. Катерини на Сінаї (6 ст.) [Фон Фрикен А. Римские катакомбы и памятники первоначального христианского искусства. М., 1872-1885.- части I-IV].

Частими у катакомбах були і зображення Богоматері, як правило у вигляді Оранти, тобто з піднесеними в молитві руками. Таке зображення виразно підкреслювало її роль представельниці (заступниці) перед Богом за церкву і світ. Інколи на фресках, поряд із Богородицею, зображались апостоли Петро і Павло, інколи її матір

Анна. Особливо часто Богоматір зображувалась в сцені поклоніння волхвів.

У катакомбних розписах дуже рано, вже в II столітті з'являється і зображення Богоматері з немовлям. Чи не вперше подібне зображення фігурує у знаменитій фресці катакомби Пріскілли (II ст.). Цікавими є деталі цього зображення. Над головою Богоматері зірка (своєрідний знак саме Богородиці), на голові покривало (знак заміжньої жінки). Є на цій фресці і зображення пророка, який тримає в лівій руці сувій з пророцтвами, а правою вказує на зірку над Богоматір'ю.

Окрім Спасителя і Богоматері, зображались на фресках також апостоли. Найчастіше апостоли Петро і Павло, які наділялись типологічними рисами. Апостол Іван завжди зображався у вигляді юнака. Перший приклад сукупного зображення осіб св. Трійці припадає лише на кінець IV століття – початок V століття. Причому особи Трійці зображались у вигляді старців.

Показовим для фрескового живопису є той факт, що недогматичні сцени зображались дуже рідко. Із сюжетів старо- і новозавітної історії зображались в основному сцени поклоніння волхвів, хрещення Спасителя, його розмова з самаритянкою, вхід в Єрусалим, сцени Вознесіння і Воскресіння. Однак в будь-якому випадку подібні історичні сюжети тісно переплітались з символічними. Інколи споглядаючи фрески римських катакомб важко знайти грані між історичним та символічним.

Виразною рисою фрескового живопису є і відчутне поступання в технічному відношенні перед попереднім античним зображувальним мистецтвом. При цьому можна схопити дивну закономірність. Більш-менш краща техніка виконання і багатство декоративних мотивів припадає на катакомбні розписи кінця I і по III століття включно. З'являються навіть орнаментальні мотиви. Починаючи з кінця III століття і особливо з початку IV століття фресковий живопис буквально вражає посереднім виконанням і бідністю декоративних мотивів, вірогідно що пов'язана ця обставина з поступовою втратою навиків античної техніки живопису. До цього, з кінця IV століття, можна стверджувати вже про занепад фрескового живопису. Як приклад невисокої техніки давньохристиянського живопису слід вказати на ікону “Богоматір з немовлям” (VI ст.), яка знаходиться в Київському музеї західного і східного мистецтва.

Слід відзначити оптимістичність зображень фрескового живопису. Катакомбні розписи в цьому відношенні нагадують

помпейський живопис: ті ж самі світлі фарби, той же розподіл прикрас, зображення квітів, пташок, інколи крилатих геніїв, що нібито випромінюють світло, радість. Зображення переслідувань і перенесених християнами мук на фресках відсутні (хоча мучеництва в ті часи було більш ніж досить). Принаймні, до цих пір дослідниками не знайдено жодної сцени, яка зображала б мучеництво. Сцени мучеництва з'являються лише в іконографії кінця IV ст. (у період занепаду фрескового живопису), а розп'яття Ісуса Христа почало зображатись лише з VI століття. Показовим для фрескового живопису є зображення св. Даниїла з піднятими догори руками, який стоїть між двома левами (зображення яких надто нечіткі і створюється враження, що вони не несуть в собі ніякої загрози). Звісно, що подібне зображення вказувало на зв'язок з мученицькою смертю віруючих на арені, однак зображення жаклих сцен поїдання християн звірами відсутні. Натомість зображення Даниїла і багатьох потерпілих за віру ніби виражають собою радість, їх образи ніби випромінюють неземне світло.

Важливим є момент техніки передавання образів на фресках. В образах фресок деталі та подробиці зводились до мінімуму при максимумі виразності, принаймні в період розквіту катакомбного живопису. Головне для християнського митця було передати ідею Переказу, а не подробиці. Цим можливо і пояснюється прагнення митця уникати всього індивідуального, незначного, предметного. До речі, автори зображень були анонімами. Слід також вказати ще на одну особливість у передаванні образів на фресках, а саме: на підставі уважного спостереження можна помітити відсутність тіні в зображенні образів.

Давньохристиянський живопис не обмежується фресковими розписами. В IV столітті в християнському світі з'являється інший вид живопису – мозаїка. Вона являла собою живопис з використанням кольорових і позолочених скляних кубиків; інколи поверх позолоти чи фарби наносився ще пласт скляних кубиків. З технічного боку мистецтво мозаїки полягало в тому, що на стіни накладалось особливе вапно в яке вставлялись скляні кубики чи смальта (шматки чи дрібки непрозорого кольорового скла). Покривали мозаїкою, зазвичай, тріумфальну арку базилики. Тут зображались головним чином сюжети Благовіщення. Мозаїкою викладали і стіни центрального нефа храму. За формою найдавнішими мозаїками були орнаментальні (близькі до античних). Однак згодом, уже упродовж V ст., починають домінувати фігуральні зображення й навіть встановлюється певний порядок у їх

зображеннях. Зокрема, посередині апсиди зображалась фігура Ісуса Христа серед апостолів і святих, на честь яких споруджували храм. При цьому фігури розміщувалися в такій послідовності: посередині – агнець Христос, по бокам від нього трохи нижче – по 6 апостолів з кожного боку. Христос зображався на величному троні, оздобленому дорогоцінним камінням, у багатому вбранні. З тих часів до нас дійшли символічна композиція з Баптистерію Альбен'ї в Лігурії (V ст.) Тут мозаїкою викладена, оточена орнаментальними візерунками і поясом з пташок, монограма Христа. Показовими також є мозаїки в апсиді церкви Св. Луденціани в Римі (IV ст.), особливо мозаїка “Христос серед апостолів” (тут тип Ісуса Христа з бородою) мозаїки в баптистерії св. Джованні ін Фонте і надгробної церкви Галли Плаци дії (V ст.) в Равенні. Серед Равенських мозаїк особливо вражає мозаїка “Добрий Пастир” і мозаїки “Св. Трійця” (Гостинність Авраама) в церкві Сан-Вітале (VI ст.)

В будь-якому випадку, саме мозаїки Равенни є показником розквіту мистецтва мозаїки, яке починає занепадати вже починаючи з кінця VI ст. При цьому мистецтво мозаїки було тісно пов'язане з храмовбудівництвом, до розгляду якого ми переходимо.

Інформації про храмовбудівництво раннього християнства можна багато взяти з творів Тертуліана, Климента Олександрійського, Іпполіта Римського, Орігена. Щоправда, в цих творах подаються як правило описові характеристики церковних споруд. При цьому нез'ясованою залишається проблема, суть якої можна звести до питання: під впливом яких причин з'являється християнська архітектура і базиліки приходять на зміну катакомбам? Вірогідні пояснення типу офіційного визнання державою нової християнської релігії тут явно не спрацьовують.

Відомо, що особливі богослужбові споруди, які отримали назву *domus dei*, *ecclesia dominicum* (*kiriason*) з'являються ще в кінці II ст. На початку III ст. До цього здійснюється навіть смислова трансформація терміну *ecclesia*. Воно упродовж III-VI століть набуває значення споруди, де збирались віруючі для молитви і проведення богослужбових дій. Нагадаю, що початковий смисл *ecclesia* – зібрання громади віруючих (зафіксований був у посланнях апостола Павла). Перші церкви являли собою переважно видозмінені колишні римські базиліки. Базилікою називалась в ті часи довга споруда, за формою – паралелограм, поділена на три, пізніше – п'ять частин (частини ці у християн отримали назву нефів, тобто кораблів. У римлян базиліки служили свого роду місцем укладання торгівельних угод. Християни

зуміли пристосувати базиліки для своїх потреб. В середній частині базиліки знаходились місця для духовенства і півчих, так влаштовували і дві кафедри – одну для читання Євангелій, другу – для читання проповідей і послань. В середині півкругу апсиди було встановлене крісло єпископа, по боках від якого були місця для священників. Зверху, на стінах середньої частини, пробивались вікна. Плоска покрівля була дерев'яною.

Що ж до спорудження нових церковних споруд, то всі вони будувались за формою базиліки і будувались звернутими на Схід. При цьому церковні храми споруджувались, як правило, над катакомбами й особливо над гробницями відомих мучеників. Своєрідними елементами християнської базиліки стають по-особливому оздоблена апсида (де знаходився вівтар) і зали з колонами всередині. Три чи п'ять частин християнської базиліки називались, з огляду на символіку, кораблями (нефами). Корабель уособлював собою святу Христову Церкву, якій належало крізь бурі житейські і негаразди в цьому недосконалому житті переправити віруючих в довгоочікуване Царство Небесне.

Найперша християнська базиліка споруджена була над могилою апостола Петра (розіп'ятого на хресті в 64 році). Пізніше на місці цієї першої базиліки виріс знаменитий нині Собор Святого Петра. Значного розвитку храмобудівництво досягає за часів правління імператора Константина (з'являються церква святого Петра і церква святого Павла в Римі).

При цьому саме упродовж IV століття поступово складається своєрідний стиль церковної архітектури, який став відомий під назвою візантійський. Він являв собою вже своєрідне сполучення базилічного і ротондного типів. Чи не першою спробою подібного поєднання була ротонда святого Стефана в Римі. І надалі, особливо в Равенні, де спостерігався в культурному житті відчутний грецький вплив, поступово візантійський стиль набуває надзвичайного поширення. Слід сказати до цього, що вперше тип ротонди (центрально-купольний) з'являється на Сході (зокрема церква Святого Георгія у Сирії).

У технічному відношенні центрально-купольний тип церков являв собою споруду, в якій купол накладався на циліндричний чи багатогранний фундамент. Однак і на Заході подібний тип церковної архітектури отримує поширення, про що свідчать, зокрема, такі пам'ятки як кругла церква святого Констанці в Римі, церква Сан-Вітале в Равенні, церква Сан-Лоренцо в Мілані. Проте, за винятком

Риму і Равенні, Захід тривалий час залишався вірним у храмовому будівництві базилічному типу. Із тих церков, що зберегли риси давньохристиянської базиліки, особливо останні помітні в церквах Риму – святої Сабіни і святої Марії Маджіоре (V ст.), Святої Агнеси (VII ст.).

Центром церковної архітектури поступово, упродовж 5 ст. Стає м. Равенна (саме сюди правителі Римської імперії перенесли свою резиденцію). Саме в Равенні знаходилась вже згадувана нами вище знаменита в ті часи згадувана нами церква Сан-Вітале. Серед інших не менш відомих церков Равенни відзначимо Сан-Аполлінере Ново (VI століття) і Сан-Аполлінере ін Кляссе (VI століття).

На завершення згадаємо і про знаменитий собор святої Софії Премудрості Божої, який був споруджений у Константинополі впродовж 532-537 років на місці базиліки IV століття. До речі, Софійський собор, який поступово стає окрасою Константинополя, споруджений був в часи правління імператора Юстиніана. В цьому соборі вперше була втілена архітекторами ідея, чотирикутного в своїй основі (79,29 x 71,7) храму з грандіозним сферичним куполом (30 метрів в діаметрі), вознесеним на висоту 55 метрів. Нині Софійський собор в Константинополі (до речі, являє собою трьохнефну базиліку) визнається однією з головних святинь християнського світу.

Давньохристиянське мистецтво неможливо також уявити без високої музикальної культури, що набула особливого розквіту впродовж IV ст. При цьому, на відміну від дещо неоднозначного ставлення апостолів, а потім і святих отців до зображувальних мистецтв, співи і музика завжди схвалювались в християнському світі. Зокрема, про співи говорив багато апостол Павло в своїх посланнях до Ефесян 4:19 і до Колосян 3:16. Ігнатій в своїх творіннях повчав “Складіть любов’ю хор і проспівайте хвалебні пісні Отцю в Христі Ісусі”. Слід сказати, що жанр “духовних пісень” з’являється ще в кінці I століття. Своєрідними зразками духовних пісень служать пісні Богоматері і Захарії. Згодом пісне співи у славу Господа стають поширеним явищем у християнському світі і, головне, що без них не проводилось жодного богослужіння.

Мистецтво пісенспіву набуває розквіту впродовж IV ст. Саме в ті часи славнозвісний Амвросій Медіоланський офіційно вводить в церковну практику особливий антифонний спів молитов і гімнів. Антифонний спів являє собою поперемінні переспіви двох хорів, які стояли на протилежних кліросах, або ж переспіви священика і хору. До цього, на думку багатьох дослідників вперше антифон з’являється

у східній церкві, а вже звідти на початку IV століття був перенесений до західної.

Той же Амвросій Медіоланський встановив, як обов'язкові чотири основні церковні лади, запозичені з античності. Йдеться про такі лади, як дорійський, фригійський, лідійський, міксолідійський. З того часу вживання слів „давньогрецькі лади” і „церковні лади” стає рівнозначним.

З-поміж музичних інструментів, які починають відігравати значну роль у християнській богослужбовій практиці відзначимо орган, який був поширений ще у римлян. До речі, зображення римського органу є навіть на одній з монет часів Нерона. У християнському світі великі органи з'являються в IV ст., однак більш-менш вдосконалені – лише в VII-VIII ст.ст. Офіційно вводить орган в практику західної церкви папа Віталіан (VII ст.). Хоча й на Сході органний супровід піснеспівів практикували у Візантії, особливо впродовж VIII ст.

Особливого розквіту музична культура досягає у VI столітті. Саме в ті часи папа Григорій Великий зібрав і упорядкував всі церковні піснеспіви та легалізував ще чотири додаткові церковні лади (т.зв. “плагальні”). Відомо, що збірка піснеспівів – антифон арій – була прикріплена ланцюгом до вівтаря церкви св. Петра. Більше того, цей папа багато зробив для покращення співочих шкіл, які з'явилися впродовж IV-V ст.ст. З іменем папи Григорія Великого пов'язують також введення т.зв. “григоріанського співу”, який дозволив співцям варіювати з метром мови (скорочувати чи навпаки збільшувати склади). Фактично, це нововведення остаточно відмежувало християнську музику від античної. В подальшому григоріанський спів втрачає ритмічне різноманіття і позначається нотами однакового ритмічного значення (т.зв. *Cantus planus*). До речі, в основі фіксації григоріанського співу лежала т.зв. григоріанська нотна система (сім перших літер латинської абетки).

Паралельно здійснюється процес покращення запису мелодій. Чернець з Фландрії Гукбольд (X ст.) став використовувати для запису звуків лінії і цей прийом згодом вдосконалює Гвідо Аретинський (XI ст.), якого справедливо вважають отцем сучасного нотонаписання.

Таким чином, музична культура ранньохристиянського періоду зазнає відчутної реорганізації і розмаху, плавно виливаючись в середньовічну культуру, ставши її осередком.

IV

SUMMARY

In the 25th issue of the Bulletin “Ukrainian Religious Studies” in the rubric “Philosophy, Cultural science and History of Religion” there are in particular the following papers: “Ukrainian Renaissance Humanists About Human Predestination in the World (from *memento mori* to *memento vivere*)” by V.Lytvynov, “Christian vector of the moral concept of P.Teilhard de Chardin” by V.Duikin, “Modern ideological bases of activity of Association of Moslems brothers” by A.Kanakh, “The Apologetics of Pramonotheism in the Orthodox Thought in the 19-th and the early 20-th Centuries” by G.Pankov, “Evolution of ideology of Orthodox sects in XIX-XX centuries” by T.Nahorna, “The Peace and Paradise: searches of identity” by K.Semchyns’kyi, “Ratio of Religion and Culture: the basic methodological approaches by V.Bodak.

In the rubric “History and Historiosophia of Religion in Ukraine” there are published papers: “Metropolitan Andrey Sheptytskyi: to a problem of formation of national-political and religious sights” by Ya.Bilas, “Struggle of the Orthodox Church and tsar’s government with Old Belief in fifties-sixties of the 19-th century (on the example of Kharkiv *huberniya*)” by S.Goldina, “Protestantism in Ukraine – excursion to the past to understand nowadays” by M.Maksys’, “Beresteyan union as evaluated by Ivan Ohiyenko (Metropolitan Illarion)” by O.Pan’ko, “Partikulation – realisation of the Ecumenical Ukrainian Catholic Church of Byzantian Rite” by S.Kyyak.

In the rubric “For Assistance to the Lecturer on Religious Studies” there are published papers: “The contents of the western sociology of religion as sciences and educational discipline” by L.Fylypovych, “The basic features an Early Christianity arts (painting, mosaic, architecture, music)” by N.Fatyushyna.



ДО ВІДОМА АВТОРІВ

ПРАВИЛА ОФОРМЛЕННЯ СТАТЕЙ

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

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

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

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

¹ Точну кількість символів із пропусками у статті визначає опція Microsoft Word „Статистика” (див. закладку меню „Сервіс”).

УВАГА!!!

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

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

* * *

Оформлення посилань

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

Приклад оформлення посилання:

Цитата в тексті: „Станом на 01.01.99 р. в Україні діє 21,8 тис. релігійних організацій, в т.ч. майже 21,1 тис. громад 80 конфесій, течій і напрямків” [Бондаренко В. Релігійна ситуація в Україні і перспективи її розвитку // Релігійна

свобода: природа, правові і державні гарантії: Науковий щорічник.- К., 1999.- С. 73].

Або, наприклад, якщо джерело знаходиться в Інтернеті:
[Хантингтон С. Столкновение цивилизаций и переустройство мирового порядка (отрывки из книги) // Pro et Contra.- Т. 2.- <http://pubs.carnegie.ru/P&C>].

- ✓ Посилання на архівні документи наводити також у відповідності з існуючим стандартом.

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

- ✓ Посилання на тексти Біблії подавати прямо в тексті в овальних дужках згідно з прийнятим міжнародним стандартом² (скорочена назва книги Біблії, розділ, двокрапка, вірш / вірші).

Наприклад: (Мк. 1:9) (де „Мк.” – Євангелія від Марка, „1” – розділ 1, „9” – вірш 9. Скорочені назви всіх книг Біблії наводяться в 21 числі бюлетеня (див.: Бібліографічний стандарт назв книг Біблії // Українське релігієзнавство.- № 21.- 2002.- С. 138-140).

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

* * *

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

² Це стосується і посилань на тексти інших священних книг, наприклад, Корану, Книги Мормона та ін.