

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



Українське релігієзнавство

№29

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

*Видається щоквартально з 1996 року.

*Свідectво 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;
Л. Филипович, доктор філософських 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 № 6 від 9 березня 2004 р.*

© Відділення релігієзнавства Інституту філософії
імені Г.С.Сковороди НАН України, 2004

© Українська Асоціація релігієзнавців, 2004

ЗМІСТ

<i>Колодний А.</i> Актуальні проблеми релігієзнавства в Україні	4
I. ФІЛОСОФІЯ РЕЛІГІЇ	
<i>Недзельська Н.</i> Сутність християнського розуміння природи сім'ї та шлюбу	11
<i>Пирог Г.</i> Особливості системи християнських цінностей	21
<i>Виговський Л.</i> Комунікативно-трансляційна функціональність релігії та основні форми її вияву	29
<i>Горкуша О.</i> Роль концепта Логос в загальнохристиянській парадигмі	39
II. ІСТОРІЯ РЕЛІГІЇ	
<i>Кияк С.</i> Церковно-богословські засади раннього Українського католицизму (XI-XII ст.ст.)	48
<i>Работкіна С.</i> Еволюція поняття «дворір'я» у вітчизняній релігійній культурі	59
<i>Стельмашенко Ю.</i> Основи віровчення РУНВіри: витоки та сутність	67
III. ІСТОРІЯ РЕЛІГІЄЗНАВЧОЇ І БОГОСЛОВСЬКОЇ ДУМКИ	
<i>Пхиденко С.</i> Ансельм Кентерберійський: особливості раціоналізації Бога і світу	77
<i>Харьковщенко Є.</i> Софійна тема у світовій та вітчизняній духовності	86
<i>Семчинський К.</i> Контроверса теорії справедливої війни у працях філософів і християнських теологів	95
<i>Кондратик Л.</i> Релігія у спадщині Микити Шаповала	103
<i>Жаловага А.</i> Проблеми релігійної свідомості і світогляду у вітчизняному релігієзнавстві	113
<i>Марченко О.</i> Шляхи релігійно-моральнісного самовизначення народу та особливості у «слові про Закон і Благодать» Іларіона	119
IV. НА ДОПОМОГУ ВИКЛАДАЧЕВІ РЕЛІГІЄЗНАВСТВА	
<i>Гладких В.</i> Питання синкретичного характеру еволюції китайського буддизму в працях російських релігієзнавців	128
V. ПАМ'ЯТКИ РЕЛІГІЄЗНАВЧОЇ ДУМКИ	
Уривки з книги Арсена Річинського “Проблеми української релігійної свідомості”, конфісковані польським цензором у 1933 році	139
ІНФОРМАЦІЇ	144
SUMMARY	152
ДО ВІДОМА АВТОРІВ. Правила оформлення статей	153

*А.Колодний** (м. Київ)

АКТУАЛЬНІ ПРОБЛЕМИ РЕЛІГІЄЗНАВСТВА В УКРАЇНІ**

В нашій літературі, слідуючи за професором Д.Угриновичем, ще прийнято поділяти релігієзнавство на теоретичне та історичне. Це навіть знайшло свій вияв у назві деяких релігієзнавчих кафедр, інститутів. Не станемо тут широко дискутувати питання правомірності такого поділу. Як на мене, філософія релігії є одним із дисциплінарних утворень релігієзнавства, так само як і історія релігії. Головна специфіка релігієзнавства (на відміну від вивчення релігійних явищ окремими науками) в тому, що воно вивчає релігію не в цілому, а як ціле, в органічній сукупності всіх її складових і функцій. Релігія постає для нього не як статичне, а як динамічне явище. Предметом релігієзнавства є функціонуюча релігія, а це функціонування відбувається через взаємодію і взаємовпливи всіх її складових, і не з абсолютним відмиранням чогось в ній при зміні історичних епох, бо ж релігія має передісторичний зміст.

Але те релігієзнавство, яке ми викладаємо у вузах, судячи з новітньої підручничкової літератури, є скоріше конфесійно-інформативним, ніж, власне, науковим. Одні й ті ж положення з приводу феномену релігії, її структури і функцій, історії і конфесійних визначеностей, якими оперували викладачі курсу з наукового атеїзму, повторюються нині в курсі з релігієзнавства, але вже без опійних оцінок, інформативно. Структура курсу майже не змінилася, хіба що замість тем “Релігія і наука”, “Релігія і мораль”, “Релігія і мистецтво” та деяких інших з’явилося більше тем з історії релігії, теми про конфесійні різновиди.

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

** © Колодний А.М., 2004

Здрібнилися ми тут так, що “зайшли” в релігію давньої Індії, Єгипту, Месопотамії, Греції, а сьогодні релігії і конфесій розглядаємо бігло і з якимсь страхом.

Більше того, є у нас ще релігієзнавці, які з певним апломбом неперевершеності свого рівня пізнань переживають те, що говорили науковці минулих століть або що говорять про релігію нинішні наші колеги на Заході, і вважають, що цим розвивають релігієзнавчу науку України. Але це далеко не так. Спілкуючись із зарубіжними дослідниками релігії під час своїх неодноразових поїздок за кордон на наукові конференції, я переконався в тому, що тут ми маємо справу скоріше із створеними ними якимись новими умоглядними конструктами, новими, витвореними ними, умоглядними поняттями з осягнення релігійних феноменів, а не з власне дійсним науковим аналізом багатоманіття сучасних релігійних явищ і процесів. А це має місце тому, що реальний об’єкт нашої дослідницької уваги – жива сьогоднішня релігія і релігійність – існує по суті поза ними. Читаєш праці деяких молодих наших релігієзнавців і бачиш, як вони хизуються знанням праць різних авторів – вітчизняних і зарубіжних. Цитата йде за цитатою. Втупившись в Інтернет-сайти, їх не так вже й тяжко назбирати. А де ж власна думка дослідника? То ж маємо ще часто “посилочне релігієзнавство”, реферування чужих думок під певну тему підібраних.

Чи часто наш сьогоднішній релігієзнавець буває в храмах і молитовних будинках різних конфесій, чи читає він нині багатий видрук різноконфесійної літератури і періодики, чи регулярно він слухає радіо- і дивиться телепередачі з релігійної тематики, веде бесіди з богословами, релігійними діячами, просто віруючими різних конфесій? Ні й ні. Мене страшить те, що релігієзнавство розвивається як якась наука в собі. Ми часто працюємо в рамках наших професійних видруків, дискутуємо один з одним, розвиваємо чи завиваємо один одного, не рахуючись навіть з тим, що, крім академічного (світського), є ще й богословське релігієзнавство, класичним представником якого в Росії, скажімо, був Олександр Мень. Та й інші були (і не лише в Росії). То ж я закликаю (і ми в себе в цьому плані працюємо) до творчої співпраці академічних і богословських релігієзнавців, до здолання релігієзнавства як науки-в-собі.

Сказане вище не всіх стосується, але, що шкода, небагатьох. Але саме українські релігієзнавці - спочатку в житті, а тепер і в дослідженні - започаткували нову сферу релігієзнавства – практичне. І це не тому, що ми не маємо таланту чи бажання входити в метафізичні хащі філософії, історіософії чи психології релігії, чи хочемо в такий спосіб знайти собі

легку сферу для подальшої діяльності. Ми цим також аж ніяк не піддаємо сумніву практичну значимість праць філософів чи психологів релігії. Більше того, ми їхніми працями активно користуємося. Але наші дослідження зорієнтовані не на нові уможлядні словоплетива щодо релігійних феноменів. Вони направлені насамперед на оприсутнення релігії в суспільстві, від якого вона аж ніяк не відокремлена, хоч і відокремлена від держави. Кожний віруючий, як і будь-яка релігійна інституція, водночас є і не від світу цього і в цьому світі. Ось тут якраз і пролягає та межа, яка різнить теоретичне і практичне релігієзнавство. Останнє, власне, саме й покликане відтворити реальні шляхи входження віруючого і релігійних інституцій в світ. Це передбачає дослідження шляхів цього входження насамперед через взаємодію сакральних (церковних) і світських інституцій (в т.ч. й з державою), через перебирання на себе рядом релігійних організацій світських форм діяльності, через міжконфесійну взаємодію, а не протистояння, через підключення до вирішення складних проблем нинішнього українського соціуму різних міжнародних релігійних спільнот тощо.

Бути практичним релігієзнавцем значно тяжче, ніж теоретиком релігії. Ти тут щодня маєш справу з живою і часто неочікуваною ситуацією, із сформованою століттями міжконфесійною упередженістю і водночас незаними релігійними новотворами, із прагненнями окремих спільнот лише себе розглядати як релігію (до того ж єдино істинну), а інші віросповідання – як єресь. Релігієзнавець-практик постійно зустрічається із фактами необґрунтованої заангажованості з боку державних чиновників різного рівня (від президента країни до голови сільради) на певні (а то й лише одну) Церкви чи релігійні течії і водночас всіляким протистоянням (часто антизаконним), адмініструванням, бюрократизуванням щодо інституцій інших конфесій.

То ж, як бачимо, практичне релігієзнавство визначає своє дослідницьке поле не за рахунок негативного, опортуністичного ставлення до релігієзнавства теоретичного. Воно, поруч з ним, має право на своє існування. Але не рахуватися з тим, що в наш час відбувається зміщення інтенцій осмислення релігійних явищ, зміна тематичних і концептуальних орієнтацій релігійних спільнот, ми не можемо. Відходить те бачення релігії, яке сформувалося в епоху модерну. Релігія сама відчуває вже якусь свою непотрібність, незапрошеність. Сьогоднішній віруючий відпихує її на окраїни свого життя і свідомості. Він розміщує її ще в своєму побуті – домашньому і почасти громадському, а в інші сфери – її не допускає, бо ж не знаходить їй там місця.

Але справа не тільки в тому, що сьогоднішній віруючий нині переважно невоцерковлений. Визнаємо, що він дотримується переважно етикету своєї релігії, а не її етики. Визнаємо і те, що значною мірою вже не працюють Заповіді Мойсея в своїх установках не красти, не вбивати, не чинити перелюб, не заздрити на майно ближнього та ін. Я не говорю тут про Заповіді Блаженства Ісуса Христа: вони в повному своєму обсязі взагалі ніколи не були життєві. В наш час порушено також довіру до науки, бо ж маємо процвітання позавіресповідної містики, окультизму, іншого духовного хламу. Але ж це – також релігійність. Вона не є традиційною, але вона стає масовою, базуючись на народних суевір'ях. Народ вже перестав вірити в якесь заступництво і допомогу історичних Церков. І якщо віруючі старшого віку із-за традиції, просто звички ще відвідують їхні храми, то молодь значною кількістю пішла до харизматів, де знаходить сучасні засоби і для спілкування, і для задоволення своїх пізнавальних інтересів, і для задоволення художніх потреб в нових формах. У всякому разі, вона не сліпа і бездіяльна маса глядачів (як у храмі традиційної конфесії), а активна спільнота релігійного життя. То ж епоха постмодерну вимагає вивільнення від якихось стандартних, віками усталених форм боговшанування. Вона актуалізує питання творчого богомисля і богодіяння. Церква, якщо вона хоче бути “запрошеною”, має у відповідних формах відповідати на ці виклики часу.

Отже, як бачимо, практичне, значно урізноманітнене нині ставлення віруючого до світу, те практичне релігійне мислення, що супроводжує його, стають відокремленими релігійними феноменами, а відтак – окремими об'єктами осмислення. Саме це й спонукає нас виокремити в релігієзнавстві його практичне дисциплінарне утворення.

Перш ніж розглядати детально його зміст, згадаймо принагідно виокремлення Кантом “практичної філософії”. У німецького філософа знаходимо два модуси застосування розуму - технічно-практичний і морально-практичний. Не стану тут вникати в деталі його розмірковувань, але відзначу те, що для Канта індикатором достеменної практичності (практичного розуму) поставала свобода. “Практичне є все те, що можливе завдяки свободі”, - зауважує він.

Так ось для практичного релігієзнавства однією із вихідних його категорій постає саме категорія свободи совісті.

Свобода совісті сама по собі є безумовною і абсолютною. Вона постає як практичне апіорі. Лише така свобода, а ми її всіляко прагнемо утвердити в українському соціумі і в цьому виявляється наше діяння як практичних релігієзнавців, виступає не як щось зовнішнє, нав'язане особистості, а як щось внутрішнє, трансцендентне, само собою зрозуміле.

Формуючи дійсне розуміння свободи совісті, ми цим прагнемо спонукати кожного віруючого, незважаючи на його конфесійну належність, піднятися над собою, своєю релігійною заангажованістю, по-іншому прочитати ті відомі всім слова з Біблії, коли Бог засвідчує, що єдиною його ознакою є лише те, що він Є, тобто просто своє буття. А якщо це так, то тоді будь-який конфесійний поділ, будь-яке обрядове оформлення релігії - не від Бога, а від людини. То чого ж із-за цього, наголошуємо ми конфесіям, вступати в якісь битви і конфесійні протистояння. Якщо Ісус Христос вчив любити не просто ближнього, а передусім ворога свого, то хіба є християнським явищем міжконфесійна ворожнеча або зневага до інаквовіруючої чи взагалі невірною людини. Визнаймо право кожного на свій шлях до Бога, свої форми його вшанування.

Відтак свобода совісті – це повага до гідності кожного, а саме на власній гідності й розвивається особа в епоху постмодерну. В громадянському суспільстві, яке ми будуємо, кожна особа постає сувереном. Відповідно цьому має змінитися (як католики кажуть – аджорнаментуватися) і релігія. Можливо й ми, релігієзнавці, в цьому в дечому можемо підказати їй. Я вже десь з десятків років наголошую, що якщо християнство не змінить свою парадигму гріховності і покарання за неї на парадигму моральної величч Ісуса Христа, Христа як морального ідеалу, то саме із-за цього воно втратить своїх вірних бо ж постійна абсолютизація гріховності принижує людину. Харизмати, як постмодерна християнська течія, вже дещо враховують це. Вони славлять Ісуса за все те добре, що він зробив і робить, а не постають перед ним в ролі настирливих прохачів.

Практичне релігієзнавство відтак актуалізує не лише питання функціональності релігії, а й її цінності. Проблема аксіології релігії, її етичних норм у їхньому взаємозв'язку із соціальним станом людини – важлива для нього. Актуальним для нього є й питання суб'єкта релігійної діяльності. І тут ми працюємо над тим, як підняти рівень освіченості духовенства, як донести до нього здобутки не тільки релігієзнавчої, а й всієї науки.

Як бачимо, тематичне поле і проблематика сучасного практичного релігієзнавства лежить на межі багатьох дисциплін – психології, аксіології, глобалістики, праксеології, соціології та ін.

Не стану далі говорити тут про проблеми практичного релігієзнавства. Їх ми маємо намір включити до нової дослідницької теми нашого Відділення, але зауважу насамкінець, що лише вихід релігієзнавства в практичну сферу вивільнить його від тієї кризи, яку воно переживає. Цю кризу я вбачаю в наступному:

1. Наявне відмежування релігієзнавства як науки від релігієзнавства як навчальної дисципліни, а відтак тематична і змістовна закостенілість останнього.
2. Сформувалася певна непорушна окресленість (завершеність) тематичного поля релігієзнавства, що є навіть запозиченою в своїй структурній основі із колишнього курсу наукового атеїзму.
3. Наявна відстороненість від релігієзнавчого аналізу протистояння різних думок, різних позицій (в т. ч. й вільнодумчих) на феномен релігії.
4. Має місце певна заангажованість дослідників і педагогів на християнстві й перенесення його особливостей як релігії на весь релігійний феномен, на всі конфесійні вияви релігійності.
5. Релігієзнавство розвивається як наука-в-собі, бо ж, замість вивчення реальних процесів релігійного життя, дослідники копаються в думках і судженнях своїх колег минулого часу і сьогодення. Релігієзнавство відтак постає загнаним в глухий кут ізоляції від практичної релігійної дійсності.
6. Домінування в релігієзнавчих виданнях і дослідженнях висновків і описань авторів минулого (Тейлор, Фрезер, Леві-Брюль, Мюллер та ін.). Користування в дослідженнях і викладанні навіть ілюстративним матеріалом з творів цих давніх авторів.
7. В релігієзнавчу освітню сферу прийшли ті, хто не має належної підготовки з фаху, а відтак вони часто лише дискредитують і знецінюють релігієзнавство як науку і навчальну дисципліну.
8. Втеча в дослідницькій роботі від актуальних проблем сьогодення у вивчення переважно проблем і подій історії релігії, історії духовності, вивчення без знання відповідної мови релігій зарубіжних країни тощо. Маємо здрібнення і дублювання тематики наукових досліджень.
9. Широка копіяція і плагіат матеріалів Інтернет-сайтів і подання їх як свого здобутку без будь-яких посилань. Переклад зарубіжних релігієзнавчих видань українською мовою і видрук їх вже як своїх наукових праць чи навчальних посібників.
10. Українське релігієзнавство має визнані здобутки в дослідженнях з історії, політології та етнології релігії,

християнської конфесіології, проблем суспільного буття релігії. Водночас відсутні значимі наукові розробки з філософії і феноменології релігії, з історіософії, соціології і психології релігії.

Враховуючи те, що нині в Україні практично є одна академічна наукова установа з релігієзнавства, яка не може своїм штатом охопити всі актуальні проблеми нашої науки, можна вирішити це питання шляхом кооперації наукової роботи всіх науковців-релігієзнавців країни. Це передбачає створення при Українській Асоціації релігієзнавців тематичних дослідницьких груп із включенням до складу кожної з них науковців з різних установ України. Скажімо, будуть наукові тематичні групи з дослідження православ'я, католицизму, протестантизму, ісламу, нових релігійних течій, сучасної містики, історії християнства, історії релігії в Україні, історії релігієзнавчої і богословської думки, проблем свободи совісті тощо. Робота груп буде плануватися і виявлятиметься у виданні колективних монографій. Відділення релігієзнавства ІФ НАНУ працює нині над тематикою можливих дисертаційних досліджень. Варто провести також спеціалізацію обласних осередків УАР в проведенні наукових конференцій, щоб усунути наявне дублювання в їх тематиці. Ми прагнемо добитися через ВАК обов'язкової реєстрації дисертаційних тем в Координаційній Раді з релігієзнавства НАН України, яку очолює професор П. Яроцький. До послуг дослідників релігії Центр релігійної інформації і свободи УАР відкрив в Києві Бібліотеку релігієзнавця, яка постійно поповнюється новинками фахової і богословської літератури як України, так і зарубіжжя, періодичними виданнями різних конфесій України.

То ж будемо надіятися, що нам пощастить здолати ті труднощі, які переживає нині наша наукова сфера, хоч загалом наші здобутки все ж виглядають значно вагомішими, ніж в наших колег з ближнього зарубіжжя. Ніхто там не має трьох періодичних видань, а у нас є – “Релігійна свобода”, “Українське релігієзнавство” та “Релігійна панорама”. Там не проводяться, як у нас, щороку, з видруком матеріалів, десяток наукових конференцій. У них відсутнє у вузах як обов'язкова навчальна дисципліна “Релігієзнавство”. Вони не беруться до видруку багатотомної історії релігії своєї країни чи релігієзнавчої енциклопедії. Ми це маємо, але завжди хочеться більшого і кращого. То ж повіримо в себе!

І ФІЛОСОФІЯ РЕЛІГІЇ

*Н.Недзельська** (м. Херсон)

СУТНІСТЬ ХРИСТИЯНСЬКОГО РОЗУМІННЯ ПРИРОДИ СІМ'Ї ТА ШЛЮБУ**

У наш час, за умов розпаду усталених соціальних, ідеологічних, економічних та політичних відносин, сім'я, по суті, є єдиною структурною одиницею, що саморегулюється. Вона, певною мірою, моделює та відтворює практично всі сфери життєдіяльності, соціальні зв'язки та функції суспільства, є природною соціальною формою збереження, переробки та передачі самобутньої етнокультурної інформації, що втілюється в родинно-побутовій культурі, національному архетипі, обрядових та фольклорних стереотипах. Сім'я формує внутрішній світ особистості, визначає структуру його сприйняття.

Криза сім'ї за умов глобалізації спонукає християнство шукати шляхи її подолання. Церкви з тривогою вказують на загрозу руйнації сім'ї, внутрішню кризу й секуляризацію подружжя, шукають їх причини та шляхи виходу. Аналіз християнського вирішення проблеми може стати важливим підґрунтям для подолання негативних процесів в сучасному світі, сприятиме утвердженню високої моралі. Цим зумовлена актуальність дослідження сутності сім'ї в релігіях, традиційних для України.

Наукове осмислення сутності сім'ї в християнстві довгий час залишалось білою плямою через ідеологічні стереотипи радянського періоду. Важливими є теоретичні розробки з позиції сучасного релігієзнавства, здійснені у працях Колодного А.М., Филипович Л.О., Лобовика Б.О., Яроцького П.Л., в яких аналізуються релігійні процеси в Україні, відстоюються нові підходи до оцінки релігії як невід'ємного елементу суспільного буття. Окремі принципи та тенденції у вирішенні

* Недзельська Н.І. – старший викладач кафедри філософії та соціально-гуманітарних наук Херсонського державного університету.

** © Недзельська Н.І., 2004

даної проблеми знайшли своє відображення переважно в конфесійній літературі. Насамперед слід відмітити таких авторів, як Круасан, А.Строк, Обер, Л.Кристенсон та ін. З'явилося багато науково-популярних статей, книг, брошур для віруючих власної конфесії та для тих, хто не вірить, але є потенційним віруючим, із роз'ясненнями основних положень віровчення з питань міжстатевих відносин, морально-етичних, побутових проблем сім'ї. Серед них являють інтерес праці таких авторів, як Р.Коста, Дж.Коста, Р.Стромбек, Дж. Пейсті. Однак, окремі дослідження не дають цілісної картини щодо проблеми сутності сім'ї в християнській традиції, тенденцій в релігійному інтерпретуванні сім'ї та шлюбу як в історії так і в наш час.

Метою даної публікації є дослідження розуміння сутності сім'ї у християнській традиції, визначення змін та тенденцій в історії та на сучасному етапі.

Офіційна християнська доктрина формувалась протягом століть, починаючи від доіндустріальних часів, у лоні традиційного суспільства в часи Римської імперії, як опозиція язичницькій сім'ї. Однак, раннє християнство дещо однобічно підходило до проблеми сім'ї. В цілому позиція його апологетів двояка. Вони було нібито над світом і водночас у середині його, дивилися згори на все, що відбувається, відсторонено від нього, та все ж хотіли б бачити життя кращим, а стосунки між людьми щоб стали гуманнішими. Проблема сім'ї для них другорядна. Любов статева в християнстві замінюється любов'ю людини до людини, адже перед лицем вічності тимчасовість немає значення. Шлюб стає непотрібним інститутом, статева любов нічого не може дати любові, більше того, вона робить людей нерівними, обмежує їх певним колом людей, бо ж чоловік любить лише свою власну дружину. У Новому Завіті любов між чоловіком і жінкою й загалом між людьми позначається одним терміном – агапе.

Для раннього християнства властива проповідь самотництва, умертвіння плоті. З церковних амвонів звучали проповіді про бажану для Бога безшлюбність. Шлюб оголошувався християнством сатанинським насланням, повноцінними людьми вважались лише ченці та самотники. Аскетизм, проповіді безшлюбності, відходу від світу цього були оголошені служінням Богу, найкращим наслідуванням життя Ісуса Христа. Для підтвердження звертались до авторитету апостола Павла, котрий в Першому посланні до коринтян виявив негативне ставлення до шлюбу, вважаючи, що краще за шлюб є безшлюбність, адже в потойбічному світі, в раю і в день воскресіння все одно не поєднуються шлюбні пари, а своїм видом і святістю вони стануть подібними до ангелів

(Мт. 22:30). В Одрквенні Івана Богослова, вказано, що в рай ввійдуть лише ті, що не осквернялись з жінками.

Як справедливо відзначає В.Бичков, "строгі морально-етичні принципи, висунуті християнством, не були святенницьким винаходом євнухів та старих дів. Вони були природною захисною реакцією суспільства того часу на надмірне захоплення сексуальними задоволеннями, статеvu розпущеність і збоченість, що процвітали в Римській імперії [Бичков В. В. Эстетика поздней Античности.- М., 1981.- С. 65].

Апостол Павло був проти одруження і радив жити самотньо, а шлюб розглядав як необхідне зло для відтворення роду людського. Він радив вступати в шлюб лише тим, хто згорає від бажань, вони можуть одружуватись, але не зобов'язані це робити. Слід, на скільки це можливо, врівноважувати свою чуттєвість розумом і зверненням до духовних справ. Краще було б, якби люди добровільно вирішили жити один з одним як брат і сестра, бо тіло не для блуду, а для Бога (1 Кор. 6:13). З цього висловлювання богослови роблять висновки (1Кор.7:5–6): утримання від інтимного життя не є гріхом; інтимне життя не зводиться тільки до дітонародження, а відвертає спокусу, зокрема, допомагає утримуватись від блуду; апостол не втручається в інтимне життя подружжя, він лише дає пораду [Вінс Р.Многодетность. Обязанность, или... // Вера и жизнь.- № 4.- 1993.- С. 24]. "Павло бачив в любові ризик, якого можна уникнути. Шлюб, на його думку служить не для того, щоб народжувати потомство, а виключно для чуттєвої похоті" [ВардиманЕ. Женщина в древнем мире.- М., 1981.- С. 110]. Тут він сперечається з Ісусом, для котрого головне – любов. Для Павла статева любов – це блуд, розпутство, гріх, похоть, що не знає вузди, що скаче від ложа до ложа (Рим. 13:13). Він не виключає взаємної любові, але тільки для виконання закону.

Тертуліан теж закликає, щоб плотська похоть відступила перед любов'ю Божою, а відтак слід утриматись від шлюбу. Відмовляючись від шлюбу, дівчина стає божою нареченою, вибирає благу участь, віддає Богові свою красу, невинність. Відмовившись від заміжжя на Землі, вона вже причислена до ангелів [Тертуліан. Избранные сочинения.- М., 1994.- С. 336]. Тертуліан проголосив із викликом як крайність: "Шлюб заснований на тому ж акті, що і блуд" [Вардиман Е. Женщина в древнем мире.- М., 1981.- С. 110]. Ієронім, котрий в юності досита вкусив жіночої прихильності, а в більш зрілому віці жив самотником, вимагав: "Візьми в руку свою сокиру і зрубай біля самого коріння дерево шлюбу" [ВардиманЕ. Женщина в древнем мире.- М., 1981.- С. 110]. Григорій

Богослов закликав: "З жінок подивись на тих, що не живуть у шлюбі: вони поєднані більше з Богом, ніж із плоттю; подивись на непов'язаних шлюбом і вільних: вони все посвятили Богу" [Преосв. Иоанн. История Вселенских Соборов, 1995.- С. 59].

Загалом, християнство соромилось шлюбу, інтимного життя, любові, вважаючи їх не тільки християнськими явищами, а язичницькими. Новий Завіт підкреслює особисте безсмертя, а не через потомство, що доводить тимчасовість шлюбу і заохочує вдівство [Мейендорф И. Православие в современном мире.- Клин, 2002.- С. 5].

Середньовіччя з його критичним самоаналізом перед лицем абсолютного божественного ідеалу стало новим етапом в формуванні філософського розуміння статі, сім'ї та відносин між чоловіком й жінкою, тривало майже півтори тисячі років і завершилося в епоху Відродження, привівши до нового усвідомлення людиною своїх сил і значимості. Лише епоха Відродження змінила зневагу до тілесності новим усвідомленням значущості людини і всіх проявів її буття. Але новий ренесансний Вавилон викликав появу інквізиції, привів до пуританських ідей Реформації.

В сучасному християнстві спостерігається підвищена увага до проблем сім'ї. Розуміння сім'ї в богословських концепціях християнської традиції має багато спільного, але існують і відмінності. В наш час богослови всіх конфесій наголошують, що, згідно з Біблією, сім'я та шлюб з'являються зі створенням жінки. Шлюбні закони дані від Бога, який створив Адама і Єву, привів Єву до Адама і тим самим визначив шлях до щасливого шлюбного союзу, до створення сім'ї як домашньої Церкви. "Подружній стан – найстарша установа на світі, якій Господь надав не тільки благородні цілі, але також поставив на сильному і тривалому фундаменті, який творять єдність любові, нерозривність та святість." [Катрій Ю. Божі заповіді.- Львів, 1999.- С. 114]. Цей стан життя заснував сам Бог ще в раю на засадах любові чоловіка й жінки та вимозі людської природи. (Бут. 2:18). Через заснування першого подружжя в раю поклав Творець основу під існування і ріст людського роду (Бут. 1:27). Подружжя Адама й Єви – перший подружній зв'язок на Землі, що його сам Бог поблагословив. Отож, подружній стан – це не людська, а Божа установа, бо походить із рук самого Творця. Це визнають всі християнські конфесії [Пейсти Дж. Чтоб семья была крепкой.- Черкасы, 2001.- С.29-34]. Подружжя не лише Богом установлене. Це - вибір Бога, Ним освячений [Катрій Ю.- Божі заповіді.- Львів, 1999.- С.106].

Бог встановив і спосіб розмноження людей [Догматичне богослов'я.- Чернівці, 2000.- С. 99]. Таким чином, Богом установлений

спосіб розмноження людей складається зі шлюбного життя та народження ними з себе подібних на себе [Там само.- С. 100]. Призначення людини полягає в тому, щоб через поступове розкриття сукупності сил і здібностей, через діяльне намагання та наближення до свого первообразу досягати певної можливості для кінцевого єства, міри богоподібності, найтіснішого єднання з Богом, а разом з цим, можливо, й повної участі в божому блаженстві на всю вічність [Там само.- С. 106]. Кінцева мета людини в Богові: спілкування в живому союзі з ним.

Кодекс канонічного права Католицької Церкви говорить, що подружній союз, за допомогою якого чоловік і жінка затверджують між собою співтовариство всього життя, призначений за своїм природним характером для блага чоловіка і жінки, а також для народження і виховання дітей, зведений Христом у достоїнство таїнства. Через таїнство шлюбу освячується подружнє життя і дарується благодать, що сприяє справжній любові, а також їх плідному сімейному служінню. Шлюб таїнством визнають і православні християни.

Важливою особливістю, що відрізняє таїнство шлюбу від всіх інших таїнств, є те, що його роблять самі наречений і наречена, які перед свідками укладають подружню угоду, приносячи шлюбну обітницю. Священик (в особливих випадках може бути диякон і навіть мирянин) є присутнім при укладанні шлюбу як головний свідок і владою Церкви підтверджує й благословляє подружній союз.

Звичайно, з мети шлюбу (продовження роду) витікає відповідальність за дітей перед Богом. Пара, що не бажає мати дітей, не може стати домашньою церквою і не може бути названою християнською сім'єю в повному розумінні цього слова. Це - егоїсти. Утримання – хороша чеснота, але в міру й індивідуально [Балашов Н. И сотворил Бог мужчину и женщину.- М., 2001.- С. 37-38]. Сучасне християнство вважає метою шлюбу не тільки народження дітей, але і подружні відносини. Таїнство шлюбу вважається дійсним, якщо воно здійснилося сакраментально (тобто подружня угода зроблена за встановленою Церквою правилами і підтверджена нею) і фізично (тобто чоловік і жінка вступили в інтимну близькість).

У наш час майже всі християнські конфесії оголошують шлюб "божественною настановою", підпорядкованою божественним законам, які не підвладні людині. Офіційна точка зору католицизму висловлена в документах Другого Ватиканського Собору, який вніс деякі зміни в католицьку концепцію сім'ї та шлюбу. Зокрема, пастирська конституція "Про церкву в сучасному світі" визнає подружню любов важливою та самостійною метою шлюбу. Від волі людини залежить вступати в шлюб

чи ні, але збереження шлюбу не залежить від волі людини, а смисл подружжя зводиться до двох взаємопов'язаних понять: у вузькому значенні – до відтворення нових поколінь; у більш широкому значенні – до удосконалення християнина, як людини взагалі і суспільства взагалі.

Шлюб строго моногамний і не розторжимий - підкреслює К.Войтила [Войтила К. Любовь и ответственность.- М., 1993.- С. 274]. Чоловік та жінка створюють особистісну і міжособистісну цілісність. "Шлюб є інститут любові, а не лише "плодовитості" [Там само.- С. 297]. "Об'єктивно шлюб перш за все має служити існуванню, потім "співжиттю" чоловіка та дружини, і, нарешті, правильному спрямуванню "бажання" [Там само.- С. 132]. Змінилось ставлення до змішаних шлюбів між католиками та некатоліками. Відтепер католику, який взяв шлюб у некатоліцького священика, не загрожує відлучення від церкви. Зміни не торкнулись питань контролю за народжуваністю та розлучення.

Сучасне православ'я, як і католицизм, також вважає нормою два шляхи для людини: християнське дівство та святе таїнство шлюбу, на користь якого на перший план виходять такі аргументи, як, наприклад, те, що перше чудо своє Господь сотворив в Кані Галілейській підчас весілля, тим самим благословивши шлюб. Одружуватись у православних не можуть лише ченці, а у католиків ще й священики. Папа Лев XII пояснював заборону одружуватись священикам бажанням бути повністю зайнятим Богом і присвятити себе добрим справам, тобто безшлюбність виросла з глибокої поваги до шлюбу, адже секс вимагає від подружжя найповнішої віддачі. Тому священики і ченці неодружені [Самрал Л. 60 вещей, которые Бог говорит о сексе.- К., 1998.- С. 180-181]. Греко-католицькі богослови, спираючись на Св. Василя Великого, який підкреслював: "Чоловіколюбєць Бог, дбаючи про наше спасіння, поділив людське життя на два стани: подружжя і дівочтво," також вважають, що на сучасному етапі християни мають два незмінні стани життя, якими є подружжя і чернецтво. Кожний стан вимагає жертви. Вона – ключ до щастя.

Безшлюбність багатьма конфесіями, в тому числі і протестантськими, визнається в наш час як норма з причин економічних, моральних тощо. Одруження не є єдиним шляхом, і шлюб і неодруженість є дарами від Бога – заявляють вони. "Можна жити неодруженим і бути порядною людиною"[Чи шлюб – єдиний ключ до щастя // Вартова Башта.- 15 травня 1992.- С. 13]. Свідки Єгови вважають, наприклад, що неодружені мають навіть переваги: більше часу для вивчення Слова Божого, збільшується час на служіння, у них більша мобільність – бо ж вони можуть здійснювати поїздки в інші країни

[Справжнє щастя – у служінні Єгови // Вартова Башта.- 15 травня.1992.- С. 18-19].

Шлюб порівнюється в Біблії з відношенням Христа до його Церкви(Еф 5:32). Тому про невіруючих та тих, хто відійшов від віри, говориться як про “Рід лукавий і прелюбодійний” (Мт. 12:39; Мк 8:38; Об. 2:2). Біблія містить образ Христа як жениха (Мт 9:115, 25:1-13; Лк. 12:35-36), Церкви – дружини чи нареченої (Еф. 2:24, Об. 21:9), наголошується на близькості сім’ї та Церкви. Слова Ісуса Христа: “Де двоє чи троє зібралися в ім’я Моє, там Я посеред них” (Мт. 18:20) – відносить також до сім’ї, якщо людей єднає не лише любов, але й спрямованість до Бога.

Сім’я, як це вважають християнські богослови, не просто приватна справа людини. Вона належність Бога. Він створив її, зумовив її внутрішню структуру, визначив призначення і мету. З божественної ласки чоловік і жінка мають змогу співробітничати з Богом в досягненні його мети й стати її часткою. Дім, який вони заснували, залишається його власністю. “Коли дому Господь не будує, даремно працюють його будівничі при ньому!” (Пс. 126:1). ”Відтак це не наш шлюб, а Його; не наш дім, але Його; й діти наші – насправді Його діти, як і сім’я наша – Його сім’я. ...Якщо Ісус, насправді, є Господарем у вашій сім’ї, то вплив Його виявиться у всьому, від того, як прикрашаєте свою оселю, до того, як проводите літню відпустку.”[Кристенсон Л. Християнська сім’я.- 1991.- С. 11-12].

У православ’ї шлюб довгий час розглядали як поступку плоті, одруження - як гріх, хоч і необхідний для розмноження роду людського, домінував ідеал чернечого життя. Православ’я й досі похвально ставиться до відмови від шлюбних відносин відразу після весілля, або після народження 2-3 дітей [Пестов Н.Христанский брак.- 1996.- С. 52]. Однак, в останні роки ситуація дещо змінилась і зараз існує багато точок зору щодо сім’ї [Балашов Н. И сотворил Бог мужчину и женщину.- М., 2001.- С. 5]. Православ’я засуджує як крайнощі: заклики одружуватись, підбір подружніх пар, відмову причащати невінчаних тощо, відкидає гидливе ставлення до питань статі і протилежне ставлення, згідно якого стосунки між статями не пов’язані з моральними обов’язками і є чимось на зразок прийому їжі, чи задоволення інших потреб. Православна Церква проти несправжнього аскетизму. Мотив нехтування плоттю – стара хвороба хибної духовності. Бог створив чоловіка та жінку і тому “нехтування” плоті є проти Творця, це “наклеп” на Творця. Це РПЦ підтвердила на своєму Синоді 28 грудня 1988 р. [Там само.- С. 9-10].

Причин неправильного ставлення навіть в середовищі православного духовенства до шлюбу на теренах колишнього Радянського Союзу, як відзначають дослідники, декілька: 1) наявність священників-неофітів, що ревниво ставляться до служіння, 2) наявність пастви, яка ригоризм приймає за істинну набожність, 3) невігластво і недостатня любов до людей [Балашов Н. И сотворил Бог мужчину и женщину.- М., 2001.- С. 10].

У грудні 1994 року Архієрейський Собор РПЦ прийняв рішення про вироблення концепції з питань, що стосуються актуальних проблем сім'ї та шлюбу. "Основи соціальної концепції", одностайно схвалені в 2000 р. на ювілейному Архієрейському Соборі РПЦ, проголошують основні підходи до тлумачення православною Церквою питань сім'ї та шлюбу. Архієрейський Собор Православної Церкви визнає, зокрема, дійсним "невінчаний" шлюб, укладений в радянський час, і називає порушенням у сфері духовної практики, коли невінчані пари не допускаються до причастя або оголошується не дійсним такий шлюб. Одночасно Церква наполягає на важливості і необхідності церковного шлюбу для всіх своїх членів.

Подружжя у католицизмі та православ'ї визнається святим таїнством, як і хрещення, миропомазання та інші. Від інших таїнств воно хіба що відрізняється тим, що "цю св. Тайну довершують і приймають самі молодята, а священник – лише свідок Церкви й благословить їх в імені Церкви" [Катрій Ю. Божі заповіді.- С. 106-107]. Православна церква відрізняє тайну шлюбного союзу від шлюбу як таїнства. Під таїнством шлюбу розуміють не шлюбний союз, а встановлену Богом священну дію, здійснювану служителям тайн Божих, яка освячує шлюбний союз [Вепрук В. Догматичне богослов'я.- Чернівці, 2000.- С. 323-324]. Саме таїнство – це надання благодаті Божої тим, хто вступає в шлюб. Таїнство шлюбу встановлено для тих чад Церкви, котрі вступають в шлюбний союз [Там само.- С.323]. Безпосередньо освячується в таїнстві шлюбу союз любові лише двох осіб. Але цей союз впливає не тільки на одне подружжя, а й на всю сім'ю, а через сім'ю - і на суспільство [Там само.- С. 327]. В Біблії немає чіткого визначення про встановлення таїнства, але є розповідь про весілля в Канні Галілейській. Таїнство шлюбу визнають вірмени, мароніти, копти яковіти, несторіани [Там само.- С. 326], інші церкви - як обряд.

Для створення сім'ї Бог вклав у тіло чоловіка й жінки розплідну здатність, статеве бажання і взаємну привабливість. "Св. Тома Аквінат навчає: "Кожна людина має два найсильніші інстинкти: інстинкт самозбереження та інстинкт розмноження"... Господь, будучи

всемогутнім, міг знайти інший спосіб розмноження людей на землі, але Він вибрав найкращий і найрозумніший, опертий на любові” [Катрій Ю. Божі заповіді.- С. 110-111]. Православні і католики вважають сім’ю земним образом Святої Трійці, тобто батько – мати – дитина як єдине ціле, об’єднане любов’ю, творять нерозривний природний трикутник, який є символом Святої Трійці.

Подружній стан вимагає великої пожертви від тих, які в ньому перебувають. Аби полегшити їхні відповідальні обов’язки, Бог окрім головної мети, що має на оці добро загалу, дає подружньому життю ще іншу, другорядну мету – взаємну допомогу, особисте добро та щастя подругів. Чоловік і жінка так створені Богом, що вони себе обопільно доповнюють. Чоловік і жінка в подружжі несуть спільний тягар та спільну жертву, тому Бог хоче, аби вони мали також, наче нагороду за свою жертву, спільну приємність, задоволення й радість. Тому Господь дозволяє одруженим те, що поза подружжям ніяк, ніколи й нікому не дозволене, бо це виключно привілей подружнього життя [Катрій Ю. Божі заповіді.- С. 111-113]. Християнство категорично проти дошлюбних і позашлюбних стосунків.

Протестантський погляд на шлюб близький до католицизму і православ’я. Так, баптисти, адвентисти наголошують, що сім’я – це божественне установа, яке дійшло до нас з Едему й утверджене Христом як пожиттєвий союз між чоловіком і жінкою для спільного життя і любові та створення домашньої церкви [Винс Р. Многодетность. Обязанность, или... // Вера и жизнь.- № 4.- 1993.- С. 24]. Дж. Пейсті зазначає, що сім’я створена Богом, щоб людина краще зрозуміла, що є Божою любов. З інтимних, довірливих відносин чоловіка і дружини, ми дізнаємось про відношення Бога до своєї нареченої – Церкви. В сім’ї ми дізнаємось, що таке любов до дітей, авторитет. “Сім’я – жива притча” [Пейсти Дж. Чтоб семья была крепкой.- Черкасы, 2001.- С. 9].

Любов не може існувати сама по собі. Вона є любов’ю до когось. Бог подбав, щоб нам було кого любити і показав свою любов як зразок. Згідно з Божим замислом, люди мали стати членом Божої сім’ї. Але згрішивши, зруйнували близьке спілкування з Богом. Сімейні відносини з Небесним Батьком були порушені гріхом. В своїх взаємовідносинах з Сином Бог показав нам зразок сімейних взаємовідносин. В Ісусі Христі через пролиту за людей кров, християни стали синами Божими. “Бог – Отець всіх віруючих в спасіння, здійснене Ісусом Христом на хресті. Отже, “Біблія – це зображення Бога Отця, Його улюбленого Сина Ісуса Христа і нас, грішників, прийнятих в небесну сім’ю” [Пейсти Дж. Чтоб семья была крепкой.- С. 11].

Ідеалом є любов у подружньому житті як любов духовна, оперта на віру; любов, яка йде у вічність, любов, повна взаємної пошани. Про таку духовну любов говорить св. апостол Павло: “Чоловіки, - закликає він, - любіть своїх жінок, як і Христос полюбив Церкву... Так і чоловіки повинні любити своїх жінок, як свої тіла; бо хто любить свою жінку, себе самого любить... а жінка нехай поважає чоловіка” (Еф. 5. 25-33). Правдива любов засновується не тільки на вірі, але й на пожертві, бо жертва – мова любові. Любов без жертви – пустий звук.”[Катрій Ю.Божі заповіді.- С. 115].

Крім єдності любові, в основу подружнього життя Бог поклав ще й нерозривність подружньої присяги. Союз чоловіка і жінки нагадує також материнство: виховання один в одному кращих рис, взаємне вдосконалення, натхнення на творчість, релігійну діяльність, працю.

Подружжя святе не лише тому, що це свята установа, а й ще тому, що має святу мету - давати життя новим розумним істотам. З одного боку, сім'я досить замкнуте об'єднання людей, яке ретельно захищає свій внутрішній світ, протистоїть зовнішньому впливові, а з іншого - вбирає все, що відбувається у світі. Сім'я - відносно самостійний елемент суспільних відносин, що має специфічну основу цілісності в якості підсистеми ведення домашнього господарства, народження і виховання дітей, спілкування поза сферою суспільної праці, діяльності. Сім'я розвивається через суперечності: батьки – діти, різна стать (чоловіча – жіноча), виховні настанови, звичаї, традиції.

Розглянувши підходи до шлюбу в християнстві можна зробити висновок, що всі християнські конфесії в наш час надають шлюбу виключно важливого значення, вважаючи, що шлюб установлений Богом і ним освячений. Сім'я, як домашня церква, символ Трійці, образом союзу Христа та Церкви, існує для слави Бога, а не тільки для власного благополуччя та розмноження. Це є об'єднання, що ґрунтується на шлюбі або кровній спорідненості людей, пов'язаних духовно, а також спільністю побуту та взаємною моральною відповідальністю [Ковальова І. Існування сім'ї як форми культурної реальності.- К., 1997.- С. 10]. Основу сім'ї становить шлюбний союз між чоловіком та дружиною, санкціонований, у тих чи інших формах, суспільством. Сім'я - це форма культурної реальності, за допомогою якої людина визначає себе як особу і особистість, своє значення і місце у світі, відкриває для себе зміст довкілля.

Отже, подружній стан є найважливішим для людини, бо без нього не було б людської суспільності. Існуючи в полі наявного суспільного буття, сім'я як усталена форма існування постійно зазнає впливу з боку

суспільства. Якщо в ранньому середньовіччі наголошувалось на безшлюбності, сім'я не була обов'язком християнина, то пізніше ставлення до шлюбу пом'якшилось. І хоч в наш час християни визнають обидва шляхи в житті людини, однак акцент зміщується на сім'ю, що є дуже важливим в умовах кризи сім'ї.

*Г.Пирог** (м. Севастополь)

ОСОБЛИВОСТІ СИСТЕМИ ХРИСТИАНСЬКИХ ЦІННОСТЕЙ**

У вітчизняній науковій і суспільній думці інтерес до релігії як нової світоглядної парадигми дуже високий. Сьогоднішня увага до християнської релігії в нашому суспільстві пов'язана, на нашу думку, зі специфікою її ціннісної системи, що відрізняє її від інших форм свідомості: ідея Бога, абсолюту, вічності моральних норм. Саме тому її історичні форми не одержують точних характеристик і не мають значення в масовій свідомості. Сучасні релігійні уявлення далеко не завжди виникають як результат безпосереднього впливу церковної проповіді. Релігійні ціннісні орієнтації, що формуються, вбирають у себе широкий спектр філософських, художніх, етичних ідей, виступаючи як компенсація того, що в цілому визначається як бездуховність. При цьому дуже популярним стало звертання до християнських цінностей.

У сучасному українському релігієзнавстві категорія цінності використовується часто, в основному, при розгляді стану духовності суспільства. У публікаціях піднімаються питання, пов'язані з ціннісною проблематикою: вплив релігійних цінностей на розвиток духовності людини [Чупрій Л. Релігійні цінності як основа розвитку духовності особистості // Українське релігієзнавство.- 2000.- Вип. 13.- С. 34-42]; моральні основи становлення сучасного українського суспільства [Формування основ християнської моралі в процесі духовного відродження України: Матеріали міжнародної науково-практичної конференції.- Острог, 1995]; питання християнської моралі, її ідеалів [Подпорин И.Г. Мораль и духовные абсолюты // Людина: дух, душа, тіло: Матеріали IV Міжнародної науково-

* Пирог Г.В. – старший викладач кафедри психології Севастопольського міського гуманітарного університету імені князя Володимира.

** © Пирог Г.В., 2004

теоретичної конференції. Суми, 2000.- С.106-108; Гранцев В.И. Утверждение христианских ценностей как основа прогрессивных трансформаций личности и общества // Человек и христианское мировоззрение: Альманах. Вып. 4.- Симферополь, 1999.- С. 30-36]. Основу для розуміння особливостей християнських ціннісних орієнтацій українців дають дослідження проблеми духовності українського народу у працях А.Колодного, Б.Лобовика, Л.Филипович [Колодний А.М., Лобовик Б.О. Филипович Л.О. та ін. Релігія в духовному житті українського народу.- К., 1994; Колодний А.М., Филипович Л.О. Релігійна духовність українців: вияві, постаті, стан.- Львів, 1996]. При цьому проблема християнських цінностей не досліджується як самостійна.

У статті розглядається християнське розуміння цінностей, виходячи з біблійних текстів і праць християнських теологів, з'ясовується, який зміст вкладає християнське вчення в поняття «цінність», яку систему цінностей пропонує, які цінності в ній мають пріоритет.

Необхідно розрізнати релігієзнавче, що впливає з філософського, і релігійне визначення цінностей. У вітчизняному релігієзнавстві релігійні цінності розглядаються як сукупність ідей, норм поведінки, дій, за допомогою яких відбувається задоволення духовних потреб віруючого [Релігієзнавчий словник.- К., 1996.- С. 376]. У християнській теології категорія цінності широко використовується, при цьому характерним є ігнорування дефініції даного поняття. Увага до визначення цінності приділяється католицькою традицією, яка бере свій початок від учення Фоми Аквінського. Християнське розуміння цінності ґрунтується на ідеї блага, висунутої Аквінатором, як того, до чого всі речі прагнуть, щоб досягти досконалості. Категорія цінності відображає відмінності у кількості укладеного в явищах блага. Вона служить тією властивістю речей, яка може дати уявлення про сутність речей.

У християнської аксіології не існує однозначного підходу до визначення структури цінностей. Однозначним є лише визнання пріоритету релігійних, власне християнських, цінностей над іншими цінностями. Так, М.Шелер виділяє чотири групи «ціннісних модальностей»: «цінності приємного і неприємного», «цінності вітального почуття» (іншими словами, цінності життя), духовні цінності і, найважливіша група, цінності святого [Шелер М. Ресентимент в структуре моралей.- СПб., 1999.- С. 214]. Більш докладна ієрархія цінностей, що лежать в основі культури, дана

католицьким священиком Беднарскі: матеріальні цінності, цінності фізичної і тілесної краси, цінності мистецтва, цінності розумно-духовної діяльності (у тому числі, наука), моральні цінності, «надприродні» цінності [Беднарскі Адальберт, Домін. Виховання до суспільної й міжнародної любові – вимога третього тисячоліття християнства // Богословія. Том 54.- Рим, 1990.- С. 3-43]. Теолог відзначає, що в християнстві надприродна і моральна культура ототожнюються, тому що тільки надприродна віра вказує людині дійсну останню мету життя, тобто зустріч із Богом, дорогу до цієї мети, головним чином, виконання заповіді любові, і необхідні засоби, щоб досягти її, тобто святі таємниці й аскетичне життя.

При наявності в християнській теології поділу цінностей на власне релігійні, духовні, що відносяться до трансцендентного світу, і «людські», минуші, необхідні лише в земному житті, паралельно проводиться лінія визнання цінними всіх проявів буття, у тому числі, матеріальних, як слідств Творіння Божого. Християнський персоналізм розташовує цінності відповідно до кількості укладеного в явищах блага і вибудовує таку ієрархію соціальних цінностей: індивід - спільне благо - особистість - релігійні цінності - Бог, кожна вища цінність є цільовою причиною нижчої. У цій ієрархії повторюється ціннісна ієрархія створеного світу: на найнижчому рівні цінності - індивід як матеріальна природа людини, на найвищому - Бог, абсолютний критерій і мета існування людини. У центрі ієрархії - особистість, яка зв'язує матеріальні й духовні цінності й переслідує кінцеву мету існування людини - досягнення рівня буття Бога.

Продуктивною для аналізу релігійних цінностей постає класифікація, прийнята в сучасному релігієзнавстві. Розподіл цінностей на «цінності-цілі» і «цінності-засоби», запропонований Н.Рокічем при вивченні соціально-психологічних явищ, добре узгодиться з християнськими положеннями про кінцеву мету життя і «шлях» до неї. Більш проблематичним у контексті класифікації є опис групи неспецифічних цінностей, поданих у християнській аксіології, тому що не всі ціннісні феномени даної групи рівнозначні і, крім того, вони зазнають серйозних змін в сучасному християнстві.

Розглянемо основні групи християнських цінностей. Перший клас охоплює ті специфічні релігійні цінності, на яких базується християнство. Вищою цінністю, центром розгорнутої християнської системи визнається Бог, який виступає в якості абсолютного початку й абсолютного об'єкту аксіологічного ставлення. У християнстві стверджується первинність Божественного початку. Він лежить в

основі всього буття і сам є безумовним буттям - і в плані метафізичному, і в плані моральному. Бог визнається як об'єктивно існуюча ідеальна ціль усіх позитивних людських прагнень. Для християнина ніякий аналіз і зовнішнє спостереження не можуть замінити особисту зустріч із Богом. Тільки вона дає фундаментальні підстави для створення сенсів і особистісної ціннісної орієнтації.

Істотною проблемою, що не піднімається і не розглядається в сучасній літературі, є проблема місця в ціннісній ієрархії образу Ісуса Христа. Монотеїзм християнства в аксіологічному плані поданий фактично не одною вищою цінністю, а двома. Бог і Ісус Христос одночасно виступають у деякій значеннєвій єдності для християнина, але при цьому мають розходження в ціннісному відношенні. Бог розглядається як первинна надприродна сутність, принципово відмінна від почуттєво сприйманих речей і явищ. А в образі Христа відбулася ідентифікація людини з Богом. Християнське вчення підкреслює людську природу Христа поряд із надприродною, що надає особливу цінність його особистості й привабливість віровченню. У цьому розумінні християнство не тільки теоцентричне, але й антропоцентричне, оскільки в особистості Христа людина усвідомлює сама себе. Цінність образу Ісуса Христа обумовлена прагненням людей виправдати, пояснити, надолужити всі прикрощі, нещастя, трагедії, усю несправедливість свого існування. Історія вивчення Ісуса Христа і його вчення призводить до розуміння, що кожна епоха по-своєму розуміє Ісуса, й цінність його образу зазнає деякі зміни в змістовному плані при зберіганні його визначального значення в ціннісній ієрархії християнства.

Наступну групу, що входить у клас специфічних релігійних цінностей, утворюють християнські *цінності-цїлі*, те, до чого прагне віруюча людина. До них можна віднести Царство Небесне, безсмертя душі та ін. Фактично, ці християнські поняття визначають генеральну лінію життя, орієнтацію віруючого на певну систему цінностей, що регулює її життєдіяльність, тобто вирішують питання про сенс життя. Проблема сенсу життя виражає співвідношення кінцевого буття людини і безкінечного буття світу в цілому, співвідношення смерті й безсмертя. У християнстві сенс життя полягає в досягненні Царства небесного, а тимчасові блага поставлені на другий план, тому що мають підпорядковане значення. Сенс існування людини, її роль і місце у світі виводяться теологами з кінцевої цілі її існування, що полягає в необхідності протягом усього життя готуватися до духовного злиття з Богом після смерті. З цього посилення будується

етичне вчення про діяльність людини як наслідування божественного плану, що дозволяє душі досягнути блаженства потойбічного злиття з буттям Бога як останньої цілі існування.

Третя група з класу релігійних цінностей - це *цінності-засоби*, за допомогою яких християнин прагне до досягнення певної мети. До цього класу понять відносяться релігійна віра, церковні обряди й ритуали, чесноти, які приписуються церквою та ін. Ця група цінностей достатньо численна, різнорідна. Саме в ній спостерігається найбільша розбіжність між різними релігійними течіями й конфесіями.

Вчення Ісуса Христа говорить про віру як головну умову християнського життя, тому що з вірою приходять надія й любов, будь-яка добра справа і благодать Святого Духа. У вірі є дві сторони, або, можна сказати, два значення. Перше - це віра в кого-небудь або в що-небудь через визнання їхньої істинності і цінності (наприклад, віра у Святу Трійцю, у церкву). Друге значення віри - це довіра. Наприклад, можна вірити в існування Бога, його добра й правди, але і вірити йому самому - довіряти його слову, сподіватися на його обіцянки. У християнстві обидві сторони віри ставляться як необхідні християнину.

Відповідно до християнської віри, «найбільшою чеснотою є любов, тому що Бог є любов. Божественна любов вміщує всі інші чесноти, вона прикрашає кожний вчинок і надає йому справжню духовну цінність, бо справжній критерій моральних вчинків визначається їх, мотивами, а не результатом» [Чекалов І.В. Нравственное богословие: Христианская этика.- Бишоффен, 1993.- С. 8]. Для позначення поняття любові в Новому Завіті слугують слова «філа» - серцева природна любов, яку людина почуває до друзів і близьких людей, і «агапе» - божественна любов, що розуміється як добра воля, як непохитна рішучість шукати вищого блага для свого ближнього й дальнього, незалежно від того, люблять вони нас або ненавидять. Християнська етика вимагає насамперед поглибленого прояву божественної любові - «агапе». Мірилом і джерелом цієї божественної любові є Ісус: «Нову заповідь Я вам даю: Любіть один одного! Як Я вас полюбив, так любіть один одного й ви!» (Ів. 13:34). Христос чекає від людей не людської, а божественної любові, не «філа», а «агапе», яка не має прямого відношення до емоцій і природних прихильностей людини.

Християнська теологія вчить тому, як любити по-християнському й у чому полягає ця любов. Вона викликана страхом («той, що боїться не досконалий у любові»), а вільна любов до Бога і

ближнього повинна формувати життя християнина [Брайт Б. Как любить по-христиански.- 1991]. Сучасна теологічна література нагадує віруючим про важливість головної заповіді про любов і необхідність поширювати її і на ворогів. Крім любові, існує безліч «плодів Святого Духа» - чеснот, які повинні мати люди, щоб стати «образом і подобою Божою». Усі людські чесноти є відображенням властивостей самого Бога, і, звичайно, усі вони притаманні Ісусу Христу.

Одне з центральних місць у групі *цінностей-засобів* займає Біблія як головна християнська книга, задумана самим Богом і написана під його безпосереднім впливом: «Усе Писання Богом натхнене, і корисне до навчання, до докору, до направи, до виховання в праведності, щоб Божя людина була досконала, до всякого доброго діла готова» (2 Тим. 3:16-17). У Біблії закладені основні положення християнського вчення, але при цьому вона не перестає бути предметом суперечок і джерелом різноманітних, а іноді і суперечливих трактувань християнства. Цінність Священного Писання змінювалася в історії християнства і має конфесійні розходження, у сучасну епоху в зв'язку із широким поширенням Біблії зросло її індивідуальне значення для віруючих, особливо це стосується протестантських і неопротестантських церков.

У групу християнських *цінностей-засобів* входять обряди й ритуали, які приписує церква. Ритуальна дія є формою соціально санкціонованої символічної поведінки і позбавлена утилітарно-практичних цілей. Ритуальні дії орієнтуються на релігійні символи, міфи, які визначають їх цінність і надають їм сенс. Тому ритуальні дії розглядаються як цілком відмінні від зовнішньо схожих дій людини в звичайному житті: у християнському таїнстві причастя людина «вкушає тіло й кров Христові» не для того, щоб утамувати голод і спрагу. Тільки в контексті євангельської розповіді про останню трапезу Ісуса і його учнів - Таємну вечерю - має сенс сам ритуал християнської євхаристії, причастя хлібом і вином. За допомогою ритуалу віруючі торкаються священного часу, стають сучасниками подій священної історії, знаходять «життя вічне». Більше того, у ритуалі священний час наче створюється, оскільки час має сенс, коли в ньому щось відбувається. У ритуалі індивід установлює зв'язок з групою, суспільством на основі загальних цінностей і їх спільного емоційного переживання, суспільством, але головне для віруючого - він установлює зв'язок з космічним порядком. Цінність християнського храму полягає в його значенні «дому Божого». Він не просто призначений для зборів віруючих, він є одночасно «космічним

ковчегом» для Бога, котрий перебуває в ньому. Храм є символом одухотвореного світу, прообразом прийдешнього «обожнення Всесвіту», він об'єднує в єдине ціле купол, що означає «твердь небесну», образ Бога, образи ангелів і святих, євангельські сюжети. Християнський храм - зрине втілення християнської догми, яка об'єднує Бога, царства «неба» і «землі», священну історію.

До числа *цінностей-засобів* можна також віднести естетичні засоби впливу на віруючих. Роль естетичних компонентів у богослужінні надзвичайно велика. У глибоко віруючих естетичні почуття наче вливаються в загальний потік релігійних переживань, інтенсифікуючи й підкріплюючи останні. За багато століть свого існування християнська церква виробила цілу систему естетичних засобів емоційно-психологічного впливу. Уже сама будівля церкви, її високі стелі, півморок, що панує в ній, певним чином впливають на людину, створюють необхідний молитовний настрій. Дуже своєрідна естетика культу багатьох нових християнських течій і сект. У них широко використовується рок-музика, практикуються танці в сучасних ритмах, показ слайдів на теми з Нового Завіту, танці в сучасних ритмах, спільний спів усіх присутніх, їх «стихійна активність».

Останній клас ціннісних понять охоплює реальні ціннісні відношення, цінності життя, які по-своєму відображає християнство, дає їм свою інтерпретацію, наприклад, цінності праці, шлюбу, природи і т.ін. Цінність праці стала особливо актуальною в християнстві в останні десятиліття, зазнавши, правда, значних змін - від визнання праці покаранням за первородний гріх до божественного покликання і боргу перед Богом. Загалом, християнство прагне охопити всі значимі відносини людини і дати їм свою ціннісну інтерпретацію.

Особливе положення в ціннісній ієрархії християнства займає людина. Для її «божественної» душі відчиняється шлях до досягнення повноти буття і блага в потойбічному світі. У християнстві сутність людини, її місце у світі, сенс її життя як центральні світоглядні питання тлумачаться на основі ідеї божественного творення людини і відзначені певними рисами: визначальний вплив надприродного на людину, «божественне одкровення», уявлення про посмертне існування душі, проклятті й порятунку і т.ін. Основним принципом є теоцентризм, що пояснює сутність людини актом божественного творіння, але водночас характерний і антропоцентризм, оскільки людина витлумачується як вінець божественного творіння. Для нових християнських течій характерний поділ цінності людської особистості на абсолютну й відносну. У тому, що особистість має єдиноприродні з

Богом спроможності творчості й любові, укладена її абсолютна цінність. Відносна ж її цінність залежить від стадії її висхідного шляху, від суми зусиль - її власних і провиденційних, витрачених на досягнення нею цієї стадії, і від того, наскільки вона ці спроможності богодосконалості і любові виявляє в житті [Андреев Д.Л. Роза Мира.- М., 1992]. Християнство на перших етапах свого існування вбачало мірило відносної цінності особистості в тому, наскільки вона виконувала розпорядження даного релігійно-морального кодексу. Течії аскетичного забарвлення найвищим рівнем вважали святість, розуміючи це як найчистіший зразок чернечого служіння або мучеництво за віру. При цьому любов відступала на другий план - чернечий або мученицький подвиг здійснювався із-за любові до людей і до всього живого, а з бажання возз'єднання з Богом і уникнення посмертних мук. Протестантизм видозмінив цей ідеал, розширив його і, водночас, знизив, зробивши його більш доступним, більш народним, аж до виконання декількох заповідей стосовно Бога, до держави, до найближчого оточення, до сім'ї, до самого себе. Таким чином, у християнстві цінність людини змінилася, але незмінним залишається християнське одкровення про людину як про істоту, створену Богом.

Християнська ціннісна система зазнає зміни у зв'язку з процесом секуляризації, характерної для сучасного суспільства. Традиційні релігійні цінності не можуть виконувати, як колись, функцію сили, яка об'єднує суспільство. В сучасному суспільстві релігійні цінності не найдужчі з числа факторів, що сприяють подоланню кризових ситуацій і рішенню світових проблем. Традиційно вони були джерелами духовності й моралі, підтримували позитивні і засуджували негативні соціальні підвалини. У той же час для релігійних співтовариств характерні роз'єднаність, конкуренція, війни, багато хто з них претендує на винятковість у визначенні істинних шляхів, по яких повинне йти людство.

Як показують сучасні дослідження ціннісних орієнтацій, багато віруючих сьогодні вірять у такого Бога, який існує у їхньому власному розумінні. Це розуміння часте розходиться зі вченням Церкви. Бог постає як деяке втілення добра, розумний початок, тобто як деякий абстрактний початок, не обов'язкове надприродне, часто безособове. Сучасний християнин у сьогоднішньому світі орієнтується на особисту систему цінностей, бере на себе відповідальність за вирішення всіх проблем, за успіхи й невдачі. Але людина продовжує шукати сенс свого існування, тому її нове світовідчуття зазнає впливу релігійних цінностей. Звідси можна дійти висновку, що процес

секуляризації спричиняє не ліквідацію ціннісної системи релігії, а зміну її структури й ролі. Зміна акцентів у ціннісній системі християнства пов'язана з пріоритетною увагою до людської особистості, її божественної природи й призначення. У християнській ціннісній системі на перший план виходять загальнолюдські цінності, що вписуються в християнське поняття «природний моральний закон». Сучасне християнське богослов'я постулює, що природний моральний закон даний Богом і є загальним надбанням усіх людей. Позитивний потенціал релігії полягає в тому, що в основі більшості релігій лежать такі універсальні духовні цінності, як любов, надія, справедливість. Християнство як духовно-моральна сила сьогодні має можливість вступити в діалог з навколишнім світом на основі загальнолюдських цінностей.

*Л.Виговської** (м. Хмельницький)

КОМУНІКАТИВНО-ТРАНСЛЯЦІЙНА ФУНКЦІОНАЛЬНІСТЬ РЕЛІГІЇ ТА ОСНОВНІ ФОРМИ ЇЇ ВИЯВУ**

Релігія у життя суспільства, як відомо, виступає важливим фактором соціальної взаємодії людей, оскільки забезпечує певний тип спілкування. В процесі такого спілкування передається необхідна інформація, соціальний досвід попередніх поколінь. Через те релігія в певній мірі є історичною пам'яттю спільноти. Опредмечуючись в тих чи інших знакових системах (усних переказах в давнину, пізніше – у “священних книгах”, мовах конфесій і т. ін.), соціальний досвід минулих поколінь розпредмечується і стає надбанням нових поколінь людей. Відтепер відпала необхідність кожному окремому індивідуві особисто все випробувати на власному досвіді. Індивідуальний досвід людини певною мірою може бути замінений результатами досвіду попередників, а тому відпадає потреба кожного разу “винаходити велосипед”.

Сутність комунікативно-трансляційної функціональності релігії, форми і специфіка її вияву в суспільстві є досить актуальною як у теоретичному, так і в практичному плані. Очевидною постає

* Виговський Л.А. – кандидат філософських наук, доцент кафедри філософії та політології Хмельницького інституту регіонального управління та права.

** © Виговський Л.А., 2004

необхідність її наукового аналізу, осмислення в контексті кардинальних змін, що відбулись в релігійній сфері.

Проблема комунікативної функції релігії, особливості її реалізації завжди цікавила релігієзнавців. Ця тематика в тому чи іншому аспекті була об'єктом досліджень В.Гараджі, М.Пісманика, О.Сухова, Д.Угриновича, М.Яблокова. Суттєвий вклад в розвиток означеної проблеми внесли українські релігієзнавці М.Бабій, М.Закович, В.Зоц, А.Колодний, Б.Лобовик, Л.Филипович та інші. Разом з тим аналіз наявних робіт з вказаної проблеми показує відсутність системності й комплексності в осмисленості комунікативно-трансляційної функціональності релігії в умовах світоглядного плюралізму. Важливою постає також і необхідність уточнення змісту окремих понять, що стосуються означеної теми.

Процес соціалізації людини, формування її духовного світу в першу чергу залежить від обміну знаннями в процесі спілкування з іншими людьми, взаємодією з ними. Спілкування, як і діяльність взагалі, виступає не тільки способом буття особистості, але одним із важливих засобів засвоєння людського життя. Тому в загальній системі функціональності релігійного комплексу соціально значимою є комунікативно-трансляційна.

“Однією з важливих сутнісних характеристик релігії, - зазначає релігієзнавець М.Бабій, - яка розкриває її внутрішній зміст як соціального феномену, якраз і постає функціональність релігії” [Бабій М. Функціональність як сутнісна характеристика релігії //Академічне релігієзнавство. За наук. ред. проф. А.Колодного.-К.,2000.-С.554-555].Всю сукупність функціональності релігії, виходячи з її соціальної ролі, форм та засобів вияву, в принципі, можна звести до структурованої системи, головними елементами якої є світоглядно-сенсовірна, соціально-організаційна, ціннісно-регулятивна та комунікативно-трансляційна функціональність. Як елементи одного цілого вони взаємопов'язані, в тій чи іншій мірі відображають зміст один одного. Але при цьому зберігають специфіку власного вияву, форми реалізації в суспільстві. Через те комунікативно-трансляційна функціональність безпосередньо пов'язана з функціями релігійного комплексу, що мають пряме відношення до формування особистості, її духовного розвитку – особистісно-формуючої, ціннісно-регулятивної, інтегративної, регулятивної, виховної, пізнавальної, етичної, естетичної, просвітницько-освітньої, благодійницької і т.д.

Комунікативно-трансляційна функціональність релігії відображає об'єктивну потребу індивіда в життєво необхідному

спілкуванні з іншими людьми. В результаті обміну знаннями і цінностями вона власне і стає особистістю, оскільки, образно говорячи, здійснюється обмін своїми сутнісними силами. Така потреба є однією з актуальних, оскільки людина істота суспільна і повноцінно існувати поза суспільством не може. Як відомо, на ранніх етапах існування людства індивід віч-на-віч з грізними силами природи був безпорадний і тому поза колективом існувати не міг. і. Через те забезпечити своє більш-менш стабільне існування міг тільки в певній спільноті. З розвитком продуктивних сил (а вони могли розвиватись тільки завдяки удосконаленню відносин між людьми) така залежність від природи зменшувалася. Натомість виникла закріпленою практичною діяльністю потреба в постійних зв'язках з іншими людьми, суспільством взагалі.

Зміст комунікативно-трансляційної функціональності релігії значною мірою зумовлюється змістом світогляду. Це пояснюється тим, що саме певне світорозуміння (зокрема, релігійне) задає людині сенс її життя, що в підсумку зумовлює як сам зміст спілкування, так і форми його реалізації. Тому релігійне подвоєння світу кардинальним чином впливає на зміст і форми спілкування людини, оскільки створює нове предметне поле комунікації – трансцендентний світ, а також нові дійові особи – Бог та інші надприродні істоти.

Особливістю релігії є її спрямованість на вказаний світ як абсолютне начало, що може реально виповнювати буттєві стани особистості.

Родове і суспільне буття індивіда, як відомо, знаходиться в зоні загрози постійної руйнації в силу тих чи інших причин, тому у кожної людини об'єктивно існує нагальна потреба постійного відтворення цілісності вказаних форм буття за допомогою тих чи інших чинників. “Сферою такого відтворення для віруючого індивіда, - зазначає М.Бабій, - і є релігія, а засобом – релігійна комунікація” [Бабій М. Поліфункціональність релігії: вияви функціональності релігійного комплексу //Академічне релігієзнавство. За наук. ред. проф. А.Колодного. – К., 2000. – С.560]. Релігія включає в себе не тільки релігійне спілкування, але й всю багатоманітність і багатство спілкування між віруючими і невіруючими, між самими віруючими, між віруючими і релігійними організаціями. В процесі спілкування відбувається соціалізація індивіда, обмін і засвоєння життєво необхідної інформації, передача досвіду, в т.ч. і релігійного, зміцнення суспільних зв'язків.

Зумовлена релігійним світоглядом, конфесійна комунікація, на відміну від світської має свою специфіку, оскільки змушена здійснюється у двох вимірах – “вертикальному” та “горизонтальному”. “Вертикальний” виступає як спілкування людини з трансцендентним світом, з Богом та іншими Вищими силами. “В очах релігійної людини віра в Бога зачіпає суцільно індивідуальні переживання і не зводиться до формулювань церкви, а тим більше її опонентів. Для нього релігія – не просто сукупність окремих елементів, котрі не піддаються раціональному узагальненню; це перш за все особисте, внутрішнє переживання Бога, в якому ці елементи тільки і отримують свій специфічно “релігійний” (тобто зі світським не співпадаючий) зміст” [Митрохин Л.Н. Философия религии: новые перспективы // Вопросы философии.-2003.-№8.- С.19]. Спілкування з Богом для віруючої людини є головною метою та засобом її діяльності в процесі богослужіння. Таке спілкування в основному здійснюється в молитовному будинку, котрий виступає “як місце зустрічі між Творцем і людьми” [Зелинский В. Предание, память и сокрытое “Я” // Материалы Международной богословской конференции “Живое предание”. Сб. докладов. – М., 1999.- С.13]. Саме тут віруючі можуть мати справу з таким психологічним явищем як катарсис. У перекладі з грецької мови катарсис перекладається як очищення. Сутність цього психічного процесу полягає в тому, що у людині під впливом конкретних чинників (в тому числі і релігійних) накопичуються негативні емоції, що викликає стан її психоемоційного пригнічення, після чого їх за допомогою певних чинників трансформують в позитивні. В результаті цього людина може відчувати стан блаженства, екстазу. Віруюча людина досягти такого стану може в процесі богослужіння, через індивідуальну молитву. Як свідчить практика, катарсис часто виникає у віруючих під час сповідей. Це пояснюється тим, що відверте зізнання священнослужителю в скоєних гріхах психологічно служить накопиченню у людини негативних емоцій. Зняття їх, вірніше, трансформація у позитивні відбувається під час відпущення гріхів священником, що психологічно викликає у віруючого почуття полегшення, певного блаженства, яке фіксується у свідомості і часто породжує бажання ще потрапити у такий стан. “Горизонтальний” вимір характерний для спілкування віруючих між собою в процесі релігійної діяльності. Саме тут відбувається трансляція релігійної інформації, її оцінка і відповідне засвоєння. На цьому рівні поглиблюється інтеграція або дезінтеграція конкретної релігійної спільноти, формуються відносини між членами громади.

Зрозуміло, що саме спілкування в молитовному будинку носить не тільки релігійний характер, оскільки там можуть вирішуватись (і вирішуються) і актуальні проблеми повсякденного і суспільного життя, в т.ч. і матеріальні, мирські.

Нині частина конфесій практикує релігійну комунікацію і поза самою релігійною громадою чи церквою, що виявляється у формі місіонерської діяльності. Так, віруючі певних конфесій (зокрема, протестантського напрямку) відвідують громадян за місцем проживання чи масових зібрань з метою поширення релігійної за змістом інформації і, відповідно, залучення їх до своєї релігійної громади. Такі бесіди часто починаються з загальної інформації про життя у світі, про існуючі в ньому проблеми та їх причини виникнення, пізніше піднімається світоглядна проблематика, яка має безпосереднє відношення до конфесії, котру представляє дана віруюча людина. У таких віруючих потреба в спілкуванні і обміні інформацією, поширенню свого релігійного досвіду в певній мірі реалізується в процесі такої місіонерської роботи.

В контексті комунікативно-трансляційної функціональності релігійного комплексу реалізуються такі його соціальні функції як культуроформуюча і культурозберігаюча. Як відомо, релігія є невід'ємною частиною загальнолюдської культури. В історичному контексті вона була важливим фактором, який сприяв розвитку духовної культури людства. Її елементи тією чи іншою мірою притаманні культурним шедеврам цивілізації. В певні часи, наприклад, в епоху середньовіччя, західноєвропейська культура була детермінована християнством. .

У свій час релігійний фактор був суттєвим механізмом підтримання й трансляції культурних надбань на рівні сім'ї, первинних груп, великих людських спільнот. Інституалізовані форми релігії сприяли збереженню культури, традицій, гуманістичних моральних норм того чи іншого народу. В релігійній літературі, символічних релігійних обрядах, архітектурних пам'ятках тощо зберігається культурна спадщина минулих поколінь.

Варто наголосити, що релігія виконує “етноформуючу, етноідентифікаційну, етноконсолідууючу, етнозберігаючу та інші функції” [Филипович Л.О. Етнологія релігії: теоретичні проблеми, вітчизняна традиція осмислення. – К., 2001. – С.82]. Завдячуючи цим функціям збережена національна самоідентифікація, національна культура багатьох народів. У цьому плані, зокрема, показовий приклад Української греко-католицької церкви, котра приклала багато зусиль

для збереження української мови і культури в середовищі своїх послідовників.

Взагалі, релігія, як суспільно функціонуючий феномен, тією чи іншою мірою причетна до всіх форм матеріальної і духовної культури. Цей вплив, взаємодія веде до утворення синтетичних феноменів релігійного мистецтва, релігійного права, релігійної освіти і т.д. Релігійний комплекс цей вплив може здійснювати безпосередньо або опосередковано. Більше того, в історії людства церква намагалася підкорити собі культуру, використовувати її з метою посилення власного впливу на віруючих. "Релігійна культура, - зазначає П.Яроцький, - завжди була конфесійно диференційованою і виражала історично досягнутий рівень розвитку релігійних течій (скажімо сектаномінація – церква; або ж релігійна спільнота – інституалізована церковна установа) [Яроцький П. Інкультурація: рух національних церков чи клерикалізація національних культур //Українське релігієзнавство. – 1999.- №12. – С.73].

Таким чином, уявлення про зміст культури, її розвиток релігія пов'язувала лише з собою, тобто релігійною культурою, яка виступала як соціально репродуктивна чи творча діяльність людей у сфері буття, яке мало безпосереднє відношення до трансцендентного начала.

Характерною рисою релігії, її функціональним виявом була просвітницько-освітня діяльність. Звичайно, це було зумовлено, в першу чергу, потребами самої релігії. Адже, релігія як соціальна інституція завжди потребувала, з однієї сторони, досвідчених духовних кадрів. А з іншої – певного рівня освіченості мас, який би міг дозволити їм сприйняти абстрактно-спекулятивну конструкцію тієї чи іншої розвинутої церкви. Так, історія християнства з самого свого початку пов'язана з навчанням віруючих, організацією і поширенням елементарної освіти, навчальних закладів, перш за все для дітей, залученням до духовних цінностей різних верств населення.

Важливим виявом комунікативно-трансляційної функціональності релігії є також функція благодійництва, оскільки вона в специфічній формі підтримує одновірців не тільки в духовному, а й в матеріальному плані. "Саме в релігійній громаді віруючий одержує не лише духовну втіху, моральну підтримку, - справедливо зазначає релігієзнавець А. Колодний, - а й потрібну за нині існуючих труднощів життя матеріальну допомогу" [Колодний А.М. Феномен релігії.- К., 1999.- С.23]. В сьогоденнішньому досить не простому житті така матеріальна підтримка має надто велике значення і часто відіграє

роль навіть не стільки розмір самої допомоги, а сам її факт, що сприймається як вища форма співпереживання, співчуття.

Благодійництво відігравало важливу роль в житті суспільства в усі часи. Це пояснюється тим, що в історії людства завжди певна частина населення в силу зовнішніх обставин або і з особистої вини не могли підтримувати свою життєздатність власними силами. Це породжувало соціальну потребу допомоги таким особам зі сторони спільноти, її окремих громадян. Цікаво зазначити, що елементи взаємодопомоги існують навіть у тваринному світі. Як свідчить практика, непоодинокими є випадки, коли в скрутних умовах тварини приходили одне одному на допомогу і рятували від вірної смерті своїх співплеменників.

Історично первісною формою благодійності виступила милостиня, яка виникла ще в часи домінування міфологічного світогляду. Правда, в античному світі функція опікування вільних злидених верств населення розглядається, в першу чергу як обов'язок держави. Так, у давніх полісах Греції та Риму діяли притулки для хворих (носокомії), для сиріт (орфанотрофії), для дітей (брефотрофії), для вдів (хіротрофії), для людей похилого віку (герантокомії). Держава в Давньому Римі офіційно опікувалась сиротами та дітьми бідняків, а також створювала будинки для їх виховання (аліментації). Звичайно, не були в стороні від цієї діяльності і служителі релігійного культу. Для прикладу, жриця храму богині Гекати (м. Стратонікс) здійснювала грошові роздачі незалежним громадянам міста в перший день місяця, який називався "імператорським днем".

В античних полісах практикувалась роздача грошей і проведення загальних обідів для незаможних громадян за рахунок міської казни або окремих багатих жителів під час того чи іншого святкування. Але, що суттєво, ці подання не носили характеру морального обов'язку допомагати бідним і немічним, оскільки вони були розраховані не на окремих людей, а на натовп. Тому в період між такими обідами людина, котра не мала близьких родичів, могла вмерти з голоду, так і не отримавши необхідної допомоги.

Подальший розвиток благодійництва отримало в процесі виникнення та становлення світових релігій - буддизму, християнства та ісламу, де допомога соціально незахищеним людям вже виступає як релігійний обов'язок віруючого. В християнстві та ісламі, зокрема, благодійництво виступає як обов'язковий шлях до порятунку душі в потойбічному світі. Такий підхід був вже характерним для есейської секти (попередників християн). Згідно Дамаського документа,

знайденого в Кумрані, в ній був загальний фонд, створений з відрахувань дводенного заробітку віруючих. З нього роздавались гроші біднякам, сиротам, особам похилого віку, а також "людям, котрі були в полоні в чужого народу". Вже в перших общинах християн практикувались добровільні пожертвування на загальні потреби общини. В першу чергу вони використовувались для допомоги тим членам общини, котрі були хворі, знаходились в тюрмах, а також для поховання бідняків.

Основою такої доброчинності виступила заповідь "любові до ближнього свого". Вона розглядалась як обов'язок поділитись власними матеріальними благами, особливо по відношенню до нужденних і немічних. Тому вже в перших християнських общинах для благодійних цілей відбирались спеціальні люди (диякони), котрі регулярно займались такою діяльністю. Як відомо, апостол Павло організував збір грошей для бідних євреїв-християн. В період розповсюдження християнства в Римській імперії піклування про нужденних було одним із завдань общин і церков. Зокрема, єпископ Марті Турський і Микола Мирський у своїх проповідях закликали віруючих подавати милостиню злидненим людям. В часи середньовічної Європи милосердя розглядалось вже не як прояв справедливості, а як здатність "любити ближнього свого", що є святим обов'язком кожного християнина.

В цьому плані потрібно виходити з того, що в сучасних умовах, як пише А. Раушер, "чітке уявлення про біблійні погляди на матеріальні земні блага можна отримати лише в тому випадку, коли виходимо із свідчень про бідність і багатство" [Раушер А. Частная собственность в интересах человека труда.- М., 1994.- С. 14]. Як відомо, Старий і Новий Завіти виходять з права володіння людьми приватною власністю. Про це свідчить, зокрема, сьома заповідь, котра стверджує: "не кради". Ця заповідь, як відомо, не підлягає обговоренню чи якомусь витлумаченню, оскільки носить форму категоричного імператива. Вона розповсюджується не тільки на предмети Споживання, але й на всі блага, які підпадають під категорію власності. Але при цьому слід пам'ятати, що для християнства все створене належить Богу. Як писав в "Сумі теології" Фома Аквінський, "тільки Бог господар всіх речей". Тому людина не може бути вихідним власником, а лише виступає управлінцем, опікуном довірених йому "зверху" речових благ. Людина, виходячи з цього, не має права розпоряджатися матеріальними благами, керуючись тільки власними потребами. Навпаки, вона повинна відноситись до них з особливою

відповідальністю. Через те "набагато важливіше питання про багатство було те, як багач розпоряджається своєю власністю, чи поступає він праведно і милосердно, ділячись своїм багатством з бідними" [Раушер А. Частная собственность в интересах человека труда.- М., 1994.- С.16]. Тому для сучасного християнина принципово є виправданим поділ на багатих і бідних, який суттєво відрізняється від принципів раннього християнства, що засуджувало багатство. Згадаймо лише біблійне твердження, що "верблюду легше пролізти через вушко голки, ніж багатому потрапити в рай". Питання тільки в тому, яким чином багата людина розпоряджається своєю власністю, чи вчиняє милосердно, чи ділиться з нужденними і бідними. В цьому плані потрібно пам'ятати і те, що в християнському розумінні суспільство є колективом, який не керує долями людей, а символізує взаємну підтримку, взаємодопомогу громадян. Саме тому християнин повинен нести відповідальність за створення таких умов життя людей, які відзначались би духом справедливості і солідарності.

Виходячи з таких методологічних засад, християнська церква, зокрема, завжди проводила добродійну діяльність. "Церква, - наголошує митрополит УПЦ МП Іринеш, - завжди піклувалась про нужду своїх чад. Вона завжди намагалась наблизити своїх пасторів до найбільш нужденних" [Спасите наши души. -2003.- №10 (54). -С.7]. Тому ще у часи Візантії православна церква організовувала богодільні, лікарні, надавала матеріальну допомогу сиротам, жебракам, вдовам. При цьому це робилося не тільки за рахунок церковних коштів, а й державних, оскільки там церква виступала складовою держави.

Прийняття Київською Руссю християнства також сприяло поширенню благодійності на землях східних слов'ян. Цьому слугувало і те, що сам князь Володимир Великий офіційно зобов'язав духовенство займатись опікою старих, убогих та хворих. Матеріальною основою для цього слугував обов'язковий збір десятини на утримання церков, монастирів, богодільень і лікарень. Як свідчить історія, протягом багатьох століть церкви і монастирі в державі були центрами соціальної допомоги для такої категорії людей. Значну увагу благодійництву приділяли і інші релігії. Для прикладу, в мусульманських країнах шаріат навіть передбачає певні форми податку, котрі мають благодійницький характер. Так, закят виступає формою податку, котрий стягується з майна багатих мусульман на користь бідних. Разом з ним також існує закят аль-фітр - милостиня з приводу розговіння після закінчення мусульманського посту. Є ще й садака, котра виступає як форма прямого пожертвування бідним.

Можна навести приклади з благодійницької діяльності інших конфесій. Так, у буддизмі послідовники махаяни повинні більше піклуватись про життя інших, ніж про власне благо й особистий порятунок.

Таким чином, благодійництво виступає історичною формою утвердження суспільного буття особистості, оскільки утверджує піклування певної спільноти, колективу про життя своїх членів. Створена релігією система відносин "людина-Вселенський Бог" дозволяє подолати людині її об'єктивно зумовлену внутрішню розірваність, дуальність буття, в якому співіснують неспівмірні складові: тваринне (біологічне) і духовне начало. Виходячи з того, що людина насамперед має безсмертну душу, а лише потім обмежене часом і простором фізичне тіло, особистість переносить центр свого життя за межі власної емпіричної особистості. Це дозволяє їй подолати природний егоїзм і проявити турботу про свого ближнього. "Ми тим самим, - наголошує В. Соловйов, - проявляємо і здійснюємо свою власну істину, своє безмовне значення, яке, власне, і полягає в здатності переходити за межі свого фактичного феноменального буття, в здатності жити не лише в собі, а й в іншому" [Соловьев В.С. Смысл любви // Соч.: в 2 т.- М., 1990 - Т.2.- С. 507]. Тому в обов'язок "релігійних громад входить обов'язкова добродійна діяльність, оскільки одними з головних положень доктрини стоять ідеї милосердя, співчуття, любові до ближнього" [Павленко П. Релігійна громада - первинний осередок життя віруючих // Академічне релігієзнавство. За наук. ред. проф. А. Колодного.- К., 2000.- С. 552].

Зрозуміло, що вказані функції не вичерпують всієї сутності комунікативно-трансляційної функціональності релігії, оскільки до них також можна віднести пізнавальну. Інформативну, нормативну, виховну тощо. При цьому потрібно пам'ятати і те, що ці функції еволюціонують в конкретно-історичному контексті в залежності від релігійних установок і приписів віри. Оскільки сама релігія носить амбівалентний характер, то відповідно це у певній мірі відображається у її функціях. Так, релігійна освітня функція у свій час майже цілком протистояла світській освіті, знищувала або подавляла її нерелігійні елементи. До цього слід додати і те, що означені функції мають риси релігійного ексклюзивізму (англ. exclusive – винятковий), тобто притаманного багатьом (хоч і не всім) релігіям підходу виходити істинності лише власного шляху до істини, а тому носять конфесійний характер.

Комунікативно-трансляційна функціональність релігії у своїх виявах відіграє важливу роль в процесі соціалізації індивіда, включення його в соціальну діяльність, оскільки специфічними методами адаптує його до конкретно-історичного соціокультурного середовища, виступає засобом збереження і трансляції життєво необхідної інформації від покоління до покоління, сприяє утворенню специфічного культурного середовища, забезпечує збереження і розвиток цінностей релігійної культури.

*О.Горкуша** (м. Київ)

РОЛЬ КОНЦЕПТА ЛОГОС В ЗАГАЛЬНОХРИСТИЯНСЬКІЙ ПАРАДИГМІ**

Одним з вихідних концептів теоретичного рівня християнської культурної традиції є концепт *Ὁ λόγος*, що потрапив в християнство з античної філософії, де він здебільшого розумівся як дискурсивний процес розгортання буття та мислення в їх співмірності, об'єктивно-логічний закон здійснення цього процесу (в онтології та гносеології), конвенційні, “людські” слова або поняття (у філології). Після специфічної релігійної трансформації в християнстві *Λογος* почав визначати собою не лише гносеологічну та онтологічну сфери теоретичного осягнення дійсності, а й екзистенційну. Він був покладений в основу загальнохристиянської парадигми, як концепт, що формує та взаємовизначає онтологічну, гносеологічну та екзистенційну її сфери. В результаті цього на концепті *Λογος* вибудовано і загальнохристиянську світоглядну модель.

В сучасному українському релігієзнавстві та філософії не здійснювалось спеціальних звернень до Логосу як концепту, що лежить в основі загальнохристиянської парадигми. В російській філософії спроба осягнути “Логос” як базовий концепт релігійно–духовної (християнсько–європейської) культурної традиції належить С.Аверинцеву¹, який спирався на попередні дослідження в історії російської філософії². В

* Горкуша О.В. – аспірантка Відділення релігієзнавства Інституту філософії імені Г.С. Сковороди НАН України.

** © Горкуша О.В., 2004

¹ Напр.: Аверинцев С.С. *София-Логос. Словарь.* – К., 2001.

² Напр.: Трубецкой С.Н. *Учение о логосе в его истории: Философско–историческое исследование.* – Харьков, 2000; Эрн В.Ф. *Борьба за Логос в Русской религиозной мысли* // *Сочинения.* – М., 1991; Лосев А. *Логос* // *Философская*

основному на цей концепт звертали увагу здебільшого як на вихідний для західної аналітико-дискурсивної раціоналістичної традиції [Напр.: Богомолов А.С. Диалектический Логос: Становление античной диалектики.— М., 1982, та ін.], однак на суттєвій відмінності “логоса” та “раціо” наголосив ще Ерн В.Ф.³. Осягнення концепту “Логос” як основи релігійно-духовної культурної традиції провадилися і західними філософами⁴. Методологічно подібні дослідження теоретичної сфери релігійного феномену проводив Ієн Барбур⁵. Зазначений релігієзнавчий досвід дає підстави автору даного дослідження його об’єктом зробити теоретичну модель загальнохристиянської парадигми. Завданням статті є дослідити роль концепту Логос в загальнохристиянській парадигмі.

На тлі сьогоденної світоглядної кризи аналіз концептуальних засад загальнохристиянської парадигми, зокрема концепту Логос (під дією якого формується загальнохристиянська світоглядна модель), є надзвичайно важливим, оскільки дає можливість визначити особливості та межі останньої, спрогнозувати її можливі майбутні трансформації та проаналізувати нагальні проблеми духовності християн.

Загальнохристиянська парадигма — це теоретична система взаємоузгоджених концептуальних схем та змодельованих ними методологій осягнення та витлумачення реальності, спільна для всіх прихильників специфічно-християнського світобачення смислова праоснова, що створює умову для їх взаємопорозуміння, через те, що дає єдині для обговорення (християнами) смисли і задає універсальні (всередині неї) норми для їх витлумачення. Загальнохристиянська парадигма здійснює свою життєдіяльність силами постійного обговорення (оновлення) цих смислів альтернативними теоріями та їх прихильниками. Таких альтернативних християнських теорій можемо виділити на найзагальнішому рівні принаймні три: православ’я, католицизм, протестантизм. *Альтернативні християнські теорії* як специфічні способи усвідомлення засновкових (загальнопарадигмальних) концептів, створюються з потреби обговорення загальнохристиянських основ у

энциклопедия в 5и т.- М., 1964.- Т.3.- С. 64-66; Лосев А.Ф. Философия имени // Лосев А.Ф. Из ранних произведений.- М., 1990; Лосев А.Ф. Бытие-имя-космос.- М., 1993, та ін.

³ Эрн В.Ф. Борьба за Логос в Русской религиозной мысли // Сочинения.- М., 1991.

⁴ Напр.: Хайдеггер М. Основные понятия метафизики // Вопросы философии.- М., 1989.- № 9.- С. 116-164; Гадамер Г.Г. Міф і логос // Герменевтика і поетика.- К., 2001.- С. 106-109; Гадамер Ганс-Георг. Истина і метод.- К., 2000.- в 2х т. та ін.

⁵ Барбур Иен. Религия и наука: история и современность.- М., 2001.- С.154-155.

визначених контекстуальних умовах і вибудовуються з метою опису реальності, адекватного пріоритетному “особливому баченню” дійсності. Їх концептуальні структури та методології не виходять за межі загальнопарадигмальних, але є індивідуальним чином проінтерпретовані. Альтернативні християнські теорії історично конкурують між собою, в результаті чого здійснюється життєдіяльність загальнохристиянської парадигми, як постійне її оновлення посередництвом періодичного переосмислення зафіксованих значень смислів основних концептів. *Окрема християнська теорія*, як специфічний теоретичний спосіб і форма визначення та інтерпретації значення смислу засновкового (загальнопарадигмального) концепту, формує конкретну систему витлумачення дійсності (особливого вигляду реальності як спільної картини світу для її прихильників).

Концепт *Логос* має дещо відмінні значення в альтернативних християнських теоріях. Однак непорушним лишається його *смысловое ядро* (зафіксовані смислові моменти, що мають зберігатися при будь-яких його значеннєвих інваріантах, адже забезпечують самоідентичність концепта в усіх можливих контекстуальних визначеннях). Стабільність смислового ядра загальнохристиянського концепту Логос сприяє тому, що людей, які обговорюють чи осмислюють його конкретні значення ми називаємо християнами незалежно від їх конфесійної належності. Це відбувається на підставі того, що всі ці люди (прихильники загальнохристиянської парадигми) беззаперечно визнають остаточною смисловим засновком буття (світу та особистості), та шляхом подолання кінечності (тобто смерті в першому і другому випадку) – Ісуса Христа, з яким в християнстві було ототожнено концепт *Логос*.

Спершу в християнстві відбувається первинна (матрична) текстуальна фіксація смислового ядра концепту *Логос* (в Новому Завіті). Надалі концепт переінтерпретовується в різних християнських теоріях (конфесійних напрямках християнства), однак, його смислове ядро залишається незмінним.

Вже у зафіксованому в Євангелії від Івана значенні концепту *Логос* ми можемо прослідкувати його безпосередню причетність до онтологічної, гносеологічної та екзистенційної світоглядних сфер прихильників загальнохристиянської парадигми. Важливим є те, що тут *Логос*, посередництвом ототожнення його з Ісусом Христом, Сином Божим, трансформується в дещо значно більше, ніж абстрактне теоретичне поняття. Він стає особистісним, індивідуальним, і, одночасно, універсальним принципом сполучення онтологічного та екзистенційного, трансцендентного та іманентного, вічного та тимчасового, реального та

ідеального, уособленим в єдиній особистості. Сформовані цим концептом в античній філософії засоби і методи онтологічної та гносеологічної побудов, заміщуються на своєрідні комунікативні акти (між Ним та Богом, між Ним та людиною). Тут Логос виходить за межі свого теоретичного буття і, заглиблюючись в духовні, раціонально неосяжні глибини, перестає бути просто межею кінченості, стаючи точкою її прилучення до вічності: “це ж є життя вічне, нехай знають Тебе, єдиного істинного Бога, і посланого Тобою Ісуса Христа” (Ів. 17:3). На думку сучасних дослідників Євангелія, “тут мова не про те, що знання Бога необхідне для життя вічного... *Смисл в тому, що знання Бога саме є життям вічним.* (виділено мною - Г.О.) Ті, хто знають Бога тепер, мають непорушний зв'язок з Ним, який смерть не розірве. Ця концепція вічного життя споріднена синоптичному уявленню про “Царство Боже”. І “Царство Боже” і “життя вічне” виходять від Бога і передаються через Ісуса Христа.”[Евангелие от Иоанна // Иисус и Евангелия. Словарь. – М., 2003, – С. 176.]. Текстуальна первинна фіксація концепту *Логос* сприяла не лише його вживленню в нову релігійно-духовну культурну традицію чи покладенню його як засновкового концепту в основу загальнохристиянської парадигми, але й фіксації його як деякого первинного істинного смислу, до якого постійно будуть повертатися прихильники даної парадигми як до безумовної підстави істинності.

Загальнохристиянська парадигма не мала практики безпосереднього авторитетного введення сакральної мови[Див. з цього приводу: Аверинцев С.С. Слово Божие и слово человеческое // Аверинцев С.С. София–Логос. Словарь. – С.394-395.]. Тут сакралізованою є смислова (концептуальна) структура, яка в основі своїй містить концепт *Логос*. Він, крім іншого, визначає і логіко-дискурсивні правила її оформлення саме як концептуально-сміслової структури, що може бути проголошена і проінтерпретована на “різних мовах” — у формі різних конфесійних теорій. Самоідентичність загальнохристиянської парадигми залежить не від “сакральності мови”, а від “сакральності смислів”, що лежать в її основі. А тому вона буде незмінною і життєдіальною допоки не зруйнується її концептуально-сміслова структура. Більше того, самоідентичність і життєздатність загальнохристиянської парадигми залежить від збереження самоідентичності смислового ядра концепту *Логос*, бо саме на ньому тримається цілісність і логічність цієї парадигми, оскільки він з'єднує онтологічну, гносеологічну та екзистенційну її сфери. Певне значеннєве оформлення цього концепту саме й визначає специфіку відповідної альтернативної чи допоміжної теорії (доксально-конфесійного оформлення).

Таким чином, “втрата смислу” (власного існування, дійсності та пізнавального процесу) прихильниками загальнохристиянської парадигми справді стає трагічною межевою проблемою, адже це втрата Єдиного Істинного Смыслу, покладеного в основу цієї парадигми. Парадигма продовжує свою життєдіяльність, забезпечуючи своїх прихильників достовірною моделлю дійсності, опертою і вибудованою на “істинній реальності”, допоки її концептуальне смислове ядро залишається самоідентичним. Поки інтерпретації концептуального засновку відбуваються в його смисловому полі, не виходячи за зафіксовані на самому початку формування загальнохристиянської парадигми смислові межі, для її прихильників є тема для розмов та дискусій, точніше, (як привід для зібрання в єдине Тіло) смысл для переосмислення в процесі спілкування чи самоідентифікації через комунікацію.

Конкретний, контекстуально видобутий зміст цього смислу, береться в основу певної християнської (конфесійної) теорії, яка знаходиться в руслі даної парадигми (наприклад, теоретичне забезпечення православ'я, католицизму, протестантизму в різних його варіаціях). При кризі окремої теорії виникають допоміжні інтерпретаційні моделі (гіпотези, що можуть стати доповнювальними теоріями), які продовжують осмислення внутрішньопарадигмального концептуального смислу в своїй локальності. Наявність альтернативних теорій чи варіативність можливих інтерпретацій є необхідною умовою для довготривалої життєдіяльності єдиної парадигми у всій її внутрішній цілісності та зовнішньо вираженій багатоманітності. Однак, коли засновковий визначальний концепт втрачає своє сутнісне смислове навантаження, це можна вважати спробою парадигмальної зміни, що означає відмову від даної парадигми як авторитетної моделі дійсності (остаточної реальності). Деякі сучасні релігійні інтерпретації суперечать сутнісній вимозі християнського *Логоса* бути Єдиним Сином Божим і Сином Людським, Єдиним Словом Божим, що може багаторазово і багатоманітно переосмислюватися людьми, але має залишитися все тим же Єдиним, унікальним в своїй неможливості реінкарнації, повтору (історичного в тому числі), другого проголошення з точки Абсолютного Трансцендентного Суб'єкта, адже це лише Єдина точка доторку вічності до часу, єдиний центр, досконалий (дійсний, виповнений, всепродуманий) Смысл, А і Ω світу, людства, людини, істинний (справжній) достовірний смысл, який варто шукати, щоб досягти істинної реальності і, в такий спосіб перемогти смерть чи власну кінецьність, непевність. Він би не був остаточною та Істинним Смыслом, єдиним Словом Божим, єдиним Сином Божим, якби треба було його ще раз вимовляти. Він би не гарантував людині спасіння від кінецьності, якби

були можливі альтернативи йому. Будучи багатоманітно та варіативно переінтерпретованим, переосмисленим всередині парадигми, він залишається все тим же Єдиним і незмінним концептуальним смислом, який збирає її прихильників до співучасті, співжиття в “істинній реальності”, яка такою лише і є, бо в ній цей смисл розкривається повністю і остаточно. Без наявності цього Смыслу дана парадигмальна модель дійсності стає непотрібною, невідповідною реальності, хибною.

Можна змінити незадовільну (застарілу, нераціональну з нової точки зору) методологію для досягнення істинної реальності чи конкретний контекстуально викладений зміст смислу, але залишиться привід для співжиття прихильників єдиної духовної парадигми. Однак зміна смислового ядра засновкового концепту парадигми, вимагає пошуку нової парадигми з притаманними їй засновковими смислами. “Інша реальність”, це реальність, парадигмальна модель якої має іншу смислову основу, а, відповідно, і структуру, а не просто відмінні методи і засоби її осягнення і вираження (здійснення). А методи і засоби (методологічні доповнювальні теорії) можуть бути відмінними, (хоча, знову ж, сформованими під впливом концептуального смислового ядра даної парадигми) і в одній парадигмальній теоретичній моделі дійсності.

Тому спроби заглибитись в концептуальну смислову основу загальнохристиянської парадигми породжують відчуття її єдності і цілісності⁶, а спроби постулювання беззаперечної істинності її конкретних формальних виявів породжують консерватизм і фанатичну переконаність у остаточність богообраності лише своєї (при перевірці — кінечної)

⁶ Наприклад: “Таким чином, всі і всякий покликані заглибити вогненну присутність Христа, Його народження-пришестя через віяння Святого Духа. І саме на рівні чуда цього духовного народження – суть Царства Божого – розділення може перетворитися в зв’язок і єдність. Православні, католики і протестанти, крокуючи по шляху святості до кінця, яким являється Христос, можуть здобути один одного, подібно до живих ікон, що з’єднані на іконостасі храму Божого, Царські ворота якого відкриті безодні Отця” [Евдокимов Павел. Православие.- М., 2002.- С. 488]; “Син Божий, Ісус Христос, є Царем того Царства. Він царюватиме над цілою землею. Як гарно, коли люди не будуть поділені на різні протилежні нації, але з’єднані в мирі під Божим Царським урядом!” [Ви можете жити вічно в раю на землі.- Нью-Йорк, 1990.- С. 115]; “... Люди всіх рас і національного походження навчатись жити разом, як одна родина братів і сестер. Вони справді будуть любити одні одних. ... Всі живі на землі в той час будуть правдивими друзями і ближніми зі всіма. Справді, це буде духовний рай. Чи ви любите б жити в цьому раю під “новими небесами”?” [Там само.- С. 163].

інтерпретації⁷. Причому взірці першого і другого можна з легкістю знайти в різних богословів однієї конфесії, залежно від того де вбачається ними істинний засновок реальності: у смислі чи в конкретному інтерпретаційному значенні концепту *Логос*.

Однак чому відбуваються ці зміни парадигми? Що спонукає людей шукати нові остаточні засновки буття та істинні смисли, що відкривають дорогу до істинного життя, “життя вічного”? Це трапляється, коли руйнуються або забуваються ті остаточні смисли, які є концептуальними засновками картини дійсності, відповідно якій виховувалися ці люди, коли загальнопарадигмальна модель дійсності втрачає своїх прихильників. Тому на основі проведеного аналізу ролі концепту *Логос* в загальнохристиянській парадигмі, приходимо до висновку, що:

1) загальнохристиянська парадигма продовжує свою життєдіяльність і зберігає власну цілісність і самоідентичність від моменту її народження до сьогодення;

2) всередині загальнохристиянської парадигми наявні альтернативні теорії, які зі специфічних контекстуально визначених позицій та із власними випрацьованими методологіями підходять до вирішення загальнопарадигмальної проблеми (в найширшому рівні — пошуку смислу життя людини, в більш конкретному — пізнання істинної реальності);

3) для всіх наявних внутріпарадигмальних альтернативних і допоміжних теорій безумовною підставою наявності такої істинної реальності або смислу людського життя є різні варіанти визначення концепту *Логос*, відповідно до сформованої всередині парадигми традиції його тлумачення;

4) всі ці інваріативні визначення сформовані на основі первинної (матричної) текстуальної (Новозавітної) фіксації його смислового ядра;

5) ця первинна матрична текстуальна фіксація смислового ядра концепту *Логос* вимагає, щоб він був ототожнений з: а) Словом Божим; б) Сином Божим; в) Сином людським; г) особою Ісуса Христа, історично явленою; д) Спасителем, через якого людина викупається від кінечності власного існування; є) суддею людини, який знає природу людини і тому

⁷ Наприклад, конкретно проінтерпретований текст Біблії (спеціальний переклад Нового Світу): “Бо кожен, хто кликатиме ім’я Єгови буде спасений” (Рим. 10:13, *НС*, подається за: Ви будете жити вічно в раю на землі.- С. 185), тоді як у новому українському перекладі читаємо: “Бо кожен, хто покличе Господне Ім’я, буде спасений” [Рим. 10:13 за: Біблія. - Українське біблійне товариство, 1992]. Таке специфічне витлумачення тексту Біблії дає право зробити висновки про унікальність певного шляху спасіння і його єдиноістинність.

може бути заступником перед трансцендентним джерелом буття; ж) трансцендентно-іманентним посередником між істинною реальністю та світом умовної кінечної даності, A і Ω ; з) центральним, повністю актуалізованим і виповненим Одкровенням Божим, остаточним і єдиним, як істинна заповідь Нового Завіту. Відтак, концепт Логос, незважаючи на свою словесно-означально дану множинність, за смыслом має бути єдиним і цілісним, що не допускає дублювання чи повторного історичної з'яви, додаткового Завіту, ще одного одкровення, інакше загальнохристиянська парадигмальна смислова основа виявиться хибною.

6) *Логос* — це остаточний смисловий засновок загальнохристиянської парадигми на її метарівні. А тому загальнопарадигмальна цілісність і самозбереженість ґрунтується на самоідентичності смислового ядра концепту *Логос*;

7) якщо ж відбувається руйнація смислового ядра концепту *Логос* або порушується вимога до збереження його цілісності та єдності і неповторності в усій тотальності (наприклад при історичній з'яві нового Логоса, Ісуса Христа, повторного проголошення Слова Божого, створення Нового Євангелія і т.д.), то відбувається пошук нового парадигмального засновку, а відповідно і зміна парадигми на іншу, яка вже не може ідентифікуватися як християнська. Тут формуються відмінні від християнських онтологічні, гносеологічні та екзистенційні уявлення, вихідні світоглядні патерни прихильників нової парадигми мають іншу структуру.

Світ в його християнському розумінні є реалізацією ситуації діалогу між Трансцендентним Богом та людиною, між християнами з приводу переосмислення Єдиного Слова Божого. Це різні рівні одного діалогу або усвідомлення Істинного Смыслу в безумовній вічній точці його проживання: "...З конфесійної позиції я в змозі висловити судження лише про своє власне життя і життя християнської спільноти, а моє головне завдання полягає в тому, щоб відгукуватися на найглибше осяяння моєї власної спадщини"[Барбур Іен. Религия и наука: история и современность.— М., 2001. — С.195.]. Це підтримує і папа Іван Павло II: "Вічність входить у час, Всеосяжне ховається в малій частці, Бог стається людиною. Отже, істина, що міститься в Об'явленні Христа не замкнена в тісних територіальних і культурних межах, відкрита для кожної людини, яка прагне її прийняти як остаточне й непомильне слово, щоб надати сенс людському існуванню"[Віра і розум — двоє крил людського духу. Енцикліка папи римського Івана Павла II. — К., 2001, — С. 16.].

Таким чином, для загальнохристиянської парадигми існує один єдиний засновковий Смысл як остаточна заповідь істинної реальності.

Концепт Логос, в його багатогранно-контекстуальному схопленні і глибинно єдиному смислового наповненні утворює умову для діалогу прихильників загальнохристиянської парадигми:

1) Як Слово Боже, остаточно виповнений Смысл, (всеохопний і скрізьприсутній) Єдинородний Син Божий, створює ситуацію вертикального діалогу, діалогу на внутрішньособистісному рівні. Ця комунікація із самою остаточною реальністю, як глибинне екзистенційне переживання її істинного смислу, є визнанням одночасно власної причетності особи до загальнохристиянської парадигми.

2) Як Син Людський, Ісус Христос, створює ситуацію горизонтального діалогу, діалогу між співвіруючими, які поділяють одну християнську теорію і переосмислюють цей безкінечний смисл на людській мові.

Смисли, на яких ґрунтується істинність остаточної реальності, не народжуються в моменти комунікативних інтеракцій, а переживаються співвіруючими, що через прилучення до них виявляються також в одній реальності.:

а) на загальнохристиянському парадигмальному рівні як причетні до Єдиного Слова Божого, єдиного Одкровення Божого, Єдиного Сина Божого, Ісуса Христа, оскільки визнають його;

б) на конкретно теоретичному (конфесійному) рівні як співучасники єдиного обговорення цього Смыслу, визначення його змісту відповідно до встановлених загальнотеоретичними (конфесійно-традиційними) умовами значеннєвого його інваріанту.

Отже, концепт Логос, в його первісній християнській смисловій фіксації, і є внутрішнім концептуальним ядром загальнохристиянської парадигми, що визначає її як таку. Зміна його сутнісного християнського смислового навантаження означає зміну духовної парадигми (або відмову від вихідної). Ті релігійні течії, які допускають таку зміну, вже не являються належними до християнської парадигми. Їх слід ідентифікувати як “біляхристиянські”. Прихильники ж загальнохристиянської парадигми продовжують вбачати в Логосі Єдиного Сина Божого як унікальне в своїй історичній (надісторичній) виповненості і смисловій всеохопній неповторності Єдине Слово Боже (іпостась Сина Божого, постать Ісуса Христа, Біблія). Їх причетність до Нього визначає і єдину істинну реальність для них, в якій віруючі себе знаходять викупленими від кінечності власного існування в своїй унікальній особистісній індивідуальності.



ІСТОРІЯ РЕЛІГІЇ В УКРАЇНІ

*С.Кияк** (м. Івано-Франківськ)

ЦЕРКОВНО-БОГОСЛОВСЬКІ ЗАСАДИ РАНЬОГО УКРАЇНСЬКОГО КАТОЛИЦИЗМУ (XI-XII ст.ст.)**

Раннє українське християнство (XI-XII ст.) було базоване, як відомо, на одній єдиній Христовій вірі, котра навчала правильно (тобто – “право”) вірити в Христа та “право” славити Його з огляду на наявність різних фальшивих єретичних вчень того часу, а також воно мало вселенський – католицький характер, бо визнавало разом із Візантійською церквою главою Церкви наслідника святого апостола Петра – Папу Римського. Ця вірність Київської церкви апостольському проводу Христової церкви навіть і після розколу Вселенської Церкви 1054 року залишалась характерною рисою Українського християнства.

Сучасним представником Українського католицизму є Українська Католицька Церква візантійського обряду (УКЦ-ВО), як спадкоємниця Київської Церкви та як помісна східна католицька церква, за якою історично закріпилася назва Української Греко-Католицької Церкви. Для Українського католицизму в ранні періоди його історії було та залишається характерним і сьогодні збереження східної християнської традиції і нерозривної єдності із Вселенською - Католицькою Церквою в поєднанні із збереженням та розвитком національних церковних традицій, що було і залишається свідченням її універсальності, котра притаманна всій Католицькій Церкві.

* 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.Стефаніка.

** © Кияк С.Р., 2004

Проблема подвійної єдності УКЦ-ВО має глибокі історичні корені і підтверджена тисячолітньою історією Київської Церкви та всього українського християнства. В цьому контексті особливо яскравим свідченням цієї єдності є ставлення Київської Церкви до розколу Христової Церкви в 1054 році на Католицьку та Православну Церкви, а також – вся рання історія Українського католицизму, починаючи від хрещення України-Русі в 988 році.

Дана проблема є сьогодні особливо актуальною виходячи із сучасної міжконфесійної ситуації в Україні, а також з огляду на недостатню та тенденційну дослідженість даної проблеми в українській богословській та історичній науках, а тому вона потребує поглибленого розгляду. Тому є необхідним дослідити богословсько-історичні корені раннього Українського католицизму, що дозволить глибше пізнати суть помісності УКЦ-ВО в контексті її католицькості.

З приходом на Україну християнства в житті українського народу відбулись надзвичайно важливі державно-церковні та духовно-культурні зміни.

З огляду на складність української церковної історії після згаданого розколу в Христовій церкві та часто однобоке, тенденційне її висвітлення в церковно-історичній науці, ця проблема вимагає спеціального ґрунтового дослідження з метою об'єктивного, неупередженого висвітлення історії становлення ідентичності Української Церкви та Української Католицької Церкви Візантійського Обряду зокрема. При цьому якраз дослідження її ідентичності в усій історичній повноті послужить не лише науковому обґрунтуванню її католицькості, але й стане також ціллю подальшого її самовдосконалення та аналізу з огляду на ті завдання, які ставить перед нею сьогодення.

Україна-Русь стала першою державою слов'янського Сходу Європи, де християнство стало невід'ємною складовою культурно-державного розвитку її нації і в цьому процесі особливе місце посідає Візантія, адже Україна-Русь прийняла святе хрещення візантійського обряду. Це хрещення України-Русі наприкінці десятого століття і цей обряд у той час були в єдності з латинським обрядом, а отже мали вселенський характер і всесвітнє значення. Україна та її церква – Київська церква, пильно берегли і продовжують берегти цю традицію саме через вселенськість останньої.

Якраз проблема становлення Українського християнства, зокрема Українського католицизму, набула сьогодні в богословській, релігієзнавчій та історичній науці особливої актуальності, оскільки об'єктивне висвітлення її сприяє витворенню не лише правдивої картини

церковно-богословської та обрядової ідентичності УКЦ-ВО, але й українського церковнотворчого та державотворчого і культурного процесу загалом. Виходячи із специфіки вибраного предмету дослідження, ціллю його є вияв та аналіз церковно-організаційних і богословсько-культурних джерел українського католицизму на прикладі УКЦ-ВО в контексті витворення цією церквою своєї ідентичності як помісної, самоуправної церкви – органічної складової частини Вселенської церкви.

Україна часів її хрещення та після нього довгий час за своєю могутністю та силою була рівна Візантії, а за територією була навіть більша за неї. Київська церква за підтримки Великих київських князів постійно відстоювала свою адміністративну незалежність від Візантійської патріархії та зберігала прихильність до Апостольського Престолу в Римі до і після церковного розколу 1054 року: “Наші предки старалися впродовж тисяча років держати зв’язок з Апостольським Римським Престолом, а в тисячу п’ятсот дев’яност дев’ятому і шостому році закріпили єдність із Католицькою Римською Церквою, під деякими умовами, що їх дотримання пообіцяли торжественно римські папи. Впродовж чотирьох століть ця єдність була посвідчена великим числом мучеників між українцями, і наші дні записані теж славно в анналах Церкви про цю оборону Святої Єдності нашими братами”[Патріарх Йосиф. Заповіт.- Філадельфія: Свята Софія, 1992.- С. 10-11].

Соборність - вселенськість Христової – Католицької Церкви залишалась незмінною аж до 1054 року, який став в її історії, на думку істориків, роком розколу Церкви на дві вітки, через нечинний розрив її єдності, спровокований особистими амбіціями тодішнього Константинопольського патріарха Керуларія, котрий, нехтуючи соборністю Христової Церкви, виявив небажання визнавати верховенство влади папи в Церкві, котре дане Римським папам - спадкоємцям святого апостола Петра, самим Ісусом Христом (Мт. 16:18). В результаті цього розколу Христова Церква була розділена людськими, нехристиянськими діями на дві частини – Східну і Західну, тобто Візантійську і Римську.

Константинопольські події липня 1054 року, по суті, дали основу таким явищам як „католицизм“ і „православ’я”. У першому тисячолітті історії існування християнства йшлося про поширення і закріплення євангельської правди про Христа, про його вчення та його правдиве значення. У другому тисячолітті, від самого початку по сьогодні, йдеться радше про правдиве євангельське вчення про Христову інституцію – Церкву [Мудрий С. Нарис Історії Церкви в Україні.- Івано-Франківськ, 1999.- С. 69].

Історичні події 1054 року та їх дальший розвиток в історії мали очевидне відношення до Київської - Української Церкви та Українського християнства загалом.

Так, папські послы з Константинополя повертались до Риму через Київ, де були прийняті з великими почестями і де залишили князю Ізяславу Ярославовичу копію автентичної анатемізаційної булли, найбільш достовірної, яку отримав з Русі візантійський імператор, і з якої довідався про пофальшування Керулярієм документа посольства та на її підставі діяв по відношенню до патріарха [Чубатий М. Історія християнства на Русі-Україні.- Рим – Нью-Йорк, 1965.- Т. I.- С. 338].

Коли восени 1054 р. патріарх Михайло Керулярій скликав до Царгороду синод, на якому екскомунікував римських легатів, то у ньому брали участь всі митрополити візантійської патріархії, окрім митрополита Київського Іларіона. Отже, цим доведено, що Українська Церква не мала нічого спільного з акцією Керулярія, а даліше підтримувала зв'язки з Римським Престолом. Таким чином, Київ не тільки фактично, але і формально не ступив у 1054 р. на шлях розколу Христової Церкви [Див.: Чубатий М. Історія християнства на Русі-Україні.- Т. I.- С. 340].

Як далеко була Україна від розриву з Римом, можна бачити з твору митрополита Іларіона "Про закон і благодать", де жодним словом не згадується про можливість або небезпеку роз'єднання Церков.

Тому в Києві візантійські події 1054 року не мали ніякого значення і не порушили українського церковного нейтралітету. Тільки майже через сто років вдається Візантії прихилити Українську Церкву на свій бік, по довгому володарюванні Мономаховичів, при виразній постійному спротиві реакції українських християн. Політика Юрія Долгорукого та Андрія Боголюбського помітно змінила цю лінію Української Церкви [Див.: Острогорський Г. Історія Візантії.- Львів, 2002.- С. 353]. Однак, ані тоді, ані згодом, Українська Церква ніколи не вела дешеву антиримську пропаганду чи полеміку. Час князювання потомків Великого князя Київського Ярослава Мудрого є найкращим свідченням прихильності Української Церкви до Христової Церкви. Так, князювання великого князя Ізяслава та його сина Ярополка було найкращим часом Вселенської Церкви в Україні. Історики вважають Ізяслава за володаря, найбільш пов'язаного з Католицькою Церквою [Див.: Чубатий М. Історія християнства на Русі-Україні.- Т. I.- С. 339].

20 літ після розколу церков, великий князь Ізяслав втікає до Польщі і далі до Німеччини. Звідти він звертається до обох голів тодішньої республіки (Communitas Christina) – до папи Григорія VII та цісаря Генріха IV, посилаючи до Риму послів під проводом свого сина

Ярополка з проханням взяти під опіку весь український край. Через допомогу та посередництво Риму зміг український князь в 1077 році повернутися на великокняжий престол.

Є дуже важливим той факт, що ці відносини з Римом та звернення до папи в очах підданих ніяк не пошкодили князеві. Ще важливішим є те, що духовний “провідник” Української Київської Церкви - Печерський монастир цілковито погоджувався з князем у цій справі. В цьому контексті слід також пригадати, що князя Ярополка після його смерті зараховано до святих Української Церкви.

Знаменитим для тодішніх відносин між Києвом та Римом є також приклад наслідника Ізяслава зі своєю дружиною та його матір'ю Гертрудою. Всі вони часто з особливою побожністю клячачи молились перед образом св. Петра. Приязне наставлення князя Ізяслава до Риму виявляється також і в тому, що він заявив про себе, як про васала Святої Столиці. Правдоподібно він одержав від папи Григорія VII також королівську корону [Див.: Ортинський І. Хрищення, хрест та харизма України.- Рим-Мюнхен-Фрайбург, 1988.- С. 59]

Після смерті Ізяслава добрі церковні стосунки між Києвом та Римом не припинилися. Донька Всеволода, Євпраксія-Пракседа Адельгайда, нещасливо одружена з королем Генріхом IV, зверталася по захист до папи й дістала від нього дозвіл на односторонній розрив шлюбу. Це не пошкодило їй повернутися до Києва, вступити до монастиря і бути похованою в Києво-Печерській Лаврі.

Отож, Київська церква, як церква могутньої держави, не бажала ставати васалом візантійських патріархів і тому 1051 року князь Ярослав Мудрий проти волі візантійського імператора і патріарха на соборі єпископів Київської церкви поставив київським митрополитом українця (русина) Іларіона (1051-1054), першого ідеолога київського, виразно проти візантійського християнства, засади богословського вчення котрого, були викладені в праці “Слово про закон і благодать” (біля 1040 року) і склали основу київської (української) богословської доктрини, протилежної не лише до візантійської, але і до пізнішої за походженням доктрини московського християнства, як це засвідчив відомий російський історіограф Георгій Федотов [George Fedotov. The Russian Religious Mind. Kievan Christianity.- Cambridge: Harvard University Press, 1946.- S. 400].

Світоглядною засадою цієї української богословської доктрини було переконання в тому, що милосердя Боже є визначальним чинником, без котрого жодне особисте, національне чи світове спасіння є неможливим.

Виходячи із цього, найпершим принципом Київського християнства, сформульований митрополитом Іларіоном, був християнсько-соціальний принцип, який проголошує відповідальність особи і народів за плідне використання дарованого Богом милосердя та побудову Божого Царства на Землі. Цей принцип є суто східним за своїм походженням, але завдяки високому духовному рівню Київського християнства був ним зреалізований на католицьких – вселенських засадах [Svyatoslav Kyyak. Christentum in der Ukraine. Problem der Vielfalt – Problem der Verständigung // Zeitschrift für Katholische Theologie.- 2003.- 125. Band.- Heft 2/3.- S. 187-189]. Так, митрополит Іларіон виводить із своєї релігійної програми в якості першої консеквенції обов'язок кожної людини трудитися для загального добра свого народу. Другою консеквенцією була його засада про самодостатність, самоуправність Київської церкви у своїх відносинах із Константинопольським патріархом. Третій висновок митрополита говорить про однакову відповідальність церкви і держави за поширення християнства в державі та за впровадження євангельських правд в духовне життя її громадян як засадничих норм. Ці висновки митрополита є яскравим свідченням католицькості християнського світогляду його та всієї Київської церкви, підтвердження того, чому ми знаходимо в сучасному соціальному вченні Католицької Церкви [Іван Павло II. Енцикліка „Centesimus annus“ - „Сотий рік” // Церква і соціальні проблеми. Енцикліка “Сотий рік”.- Львів, 1993.- С. 454].

Другим принципом Київського християнства була засада рівності всіх народів перед Богом, котра актуалізувалася в українському контексті через міждержавні стосунки того часу. Згідно цієї засади немає жодного народу з особливою місією, чи без неї, а тому в українському християнському патріотизмі відсутня будь-яка упередженість щодо інших народів. Це був дійсно благородний патріотизм.

Доктрина Київського християнства про рівність народів перед Богом була істинно християнською альтернативою візантійській доктрині про месіанську першість, вибраність Візантії з поміж інших християнських народів (теорія Другого Риму), а також – пізнішій доктрині Московії та російського православ'я (1524 р.) про їх месіанське покликання (теорія Третього і останнього Риму, бо ”четвёртому не бивать!”) [Див.: Павло Штепа. Московство: його походження, зміст, форми та історична тяглість.- Дрогобич, 2000.- С. 231. Див.: Guy Bedouelle. Die Geschichte der Kirche. Amateka: Lehrbücher zur katholischen Theologie.- Paderborn : Bonifatius, 2000.- Band XIV.- S. 230].

Третій принцип Київського християнства констатував, що в суспільному і приватному житті люди та народи зобов'язані дотримуватися євангельських правд. І в цьому питанні митрополит Іларіон виключав будь-який компроміс. Цій євангельській нормі підлягають як принц, так і жебрак, як приватне, так і суспільно-державне життя. Жоден володар і законодавець не мають права нехтувати цією євангельською правдою, чи виправдовувати свої нехристиянські дії інтересами держави. Цей принцип був проголошений Українською Католицькою Церквою Візантійського Обряду майже за тисячу років до появи соціального вчення Католицької Церкви, в якому йому відводиться надзвичайно важлива роль [Папа Лев XIII. Енцикліка „*Regum novarum*“ – “Нові речі” // Церква і соціальні проблеми. Енцикліка “Сотий рік”.- Львів, 1993.- С. 530-532; Папа Іван Павло II. Енцикліка „*Centesimus annus*“ - „Сотий рік” // Церква і соціальні проблеми. Енцикліка “Сотий рік”.- Львів, 1993.- С. 455]. Цей принцип залишався актуальним в ході всієї людської історії, а особливо важливим він в сьогоденній непростий час. Історія засвідчила, що візантійська, а пізніше – московська християнська доктрини стояли в глибокій опозиції до цього принципу Українського християнства. Якраз XI-XII століття – час найвищого розквіту Київського християнства засвідчили реальними подіями, що цей принцип був не лише теорією, але щоденною практикою життя українців, котра підтверджувалась витворенням духовних засад Київської церкви і навіть була засвідчена мучеництвом (наприклад - святі мученики XI століття князі Борис і Гліб).

Четвертий принцип Київського християнства полягав у активній ролі духовенства та мирян в реалізації соціальної справедливості та християнського милосердя. Першими свідченнями дії цієї засади українського католицизму була діяльність Великих київських князів – Володимира Великого та Ярослава Мудрого, котрі принципи християнської соціальної справедливості поклали в основу своїх законів, зокрема, Ярослав Мудрий закріпив їх, так би мовити, “конституційно”. Він на цих засадах уклав першу Конституцію Української держави – “Руську правду”.

Соціальна справедливість була також наріжним каменем в діяльності найбільшого тогочасного українського монастиря – Печерської Лаври, яка була справжнім вихователем українського народу в питаннях християнської моралі. Засновники Печерської Лаври – святі Антоній (+1073) та Теодозій (+1074) Печерські – вимагали від монастирів та монаших спільнот, щоб вони цікавились суспільним життям, турбувались про народ, впливали на витворення відносин в суспільстві на

засадах євангельської справедливості та милосердя. Саме ця особливість діяльності українського монашества складала питоменну відмінність його від візантійського монашества [Див.: Чубатий Микола. Київська Церква // Київська Церква.- 2001.- № 2-3 (13-14).- С. 10].

Наведені принципи Київського християнства мали надзвичайно великий вплив на духовне виховання українського народу та на становлення української нації. Саме вони склали рушійну силу подальшої української історії: християнство приносило в свідомість українського народу живе розуміння Бога. Саме церква дбала про їх цілковиту реалізацію в житті як окремих християн, так і всього народу.

Християнство виявило та зреалізувало на українському ґрунті поняття добра, зробивши його загальнозрозумілим та загальновживаним, обов'язковим, що в свою чергу склало засадничу духовну базу в об'єднанні розрізнених племен Київської Русі в один український народ. Саме це заклало початок українського історичного процесу [Див.: Атанасій, Григорій Великий, о. ЧСВВ. Релігія й Церква – основні рушії української історії // Записки НТШ.- Т.- 181. Релігія в житті українського народу.- Мюнхен-Рим-Париж.- 1966.- С. 12]. Цей процес виявив та закріпив також універсальні цінності української культури, котрі, з іншого боку, стали також історичними виразниками становлення духовного життя українського суспільства. Християнство сприяло досягненню українською культурою європейських висот, що стало яскравим свідченням вдалої інкультурації Христового Євангелія на українському рівні. Тому саме церква стала об'єднуючим, концентруючим фактором, витворюючим національну спільноту, який визначив становлення української нації.

Християнське вчення витворило релігійні основи державної влади, оскільки воно само є джерело та носієм суспільної сили: "...нема бо влади, що не була б від Бога; і ті, існуючі влади, установлені Богом" (Рим. 13: 1); "Тож дайте кожному належне: кому податок – податок, кому мито – мито, кому острах – острах, кому честь – честь" (Рим. 13:7). Саме завдяки цій революційній дії християнства князі отримали всю повноту влади, але, разом із тим, і повну відповідальність за долю народу і, що навіть більше, християнські засади суспільного життя, стимулювали витворення правничого та суспільного порядку, який би ясно розмежовував добро від зла. Тому роль Церкви в становленні українського правничого процесу XI-XII століть була надзвичайно важливою, оскільки саме християнське вчення допомагало однозначно визначити, що є справедливе, а що – несправедливе. Компетентність Київської церкви та церковних судів слугувала прикладом для

витворення юридичної системи в тогочасній Україні [Див.: Михайло Грушевський. Історія України – Руси. В 11 т., 12 книгах.- К., 1993.- Т. 3.- С. 401].

Християнство та Київська церква змінили також і міжнародні відносини Русі-України, надавши їм цілком іншого підґрунтя. Вони стали більш гуманними та рівноправними. Також змінились і торговельні відносини, котрі отримали захист з боку Божого та церковного права і стали будуватись на засадах справедливості і закону. В цьому контексті важливим був також вплив місіонерської діяльності Церкви.

Окрім широкого впливу на все суспільство, християнство впливало на важливу його частину – на родину. Завдяки християнському світогляду поглибились та зміцнились засади кровної спорідненості родин та змінилась роль жінки в родині та в суспільстві. Особливо до цього спричинився глибокий культ Богоматері, котрий склав основу народного культу жінки, матері в українських родинах. Завдяки цьому український народ не потребував в наступних часах своєї історії, включно із сьогоденням, якихось спеціальних рухів за жіночі права, оскільки увесь час в українській традиції зберігались визначальна роль жінки в українських родинах, активна участь жінок в житті громад, їхнє практично паритетне із чоловіками становище в церкві, оскільки їхні права та обов'язки впродовж всієї тисячолітньої християнської історії не зазнавали ні загроз, ні змін [Див.: Енциклопедія українознавства.- Мюнхен, 1964.- С. 686-696].

Усі наведені вище засади та ідеали українського християнства і народної набожності, від самих початків відрізнялись від тенденцій Візантійського та пізнішого Московського християнства. Так, Київське християнство відкинуло від своїх початків, як засадничий принцип в справах політики та християнської віри, візантійський цезаропапізм, а натомість прийняло засаду співпраці церкви та держави з поважанням прав та інтересів церкви з боку держави. Натомість в Російському православ'ї принцип цезаропапізму незмінно функціонує від середини XV століття до сьогодні як основоположний політично-доктринальний церковний принцип, на чому наголошував видатні російські вчені – історик Г.Федотов та теолог А.Шмеман.

Г.Федотов вважав, що творчі, рівноправні відносини між Київською церквою та державою в Київській Русі були засвідчені успіхом християнства в усіх сферах життя. Дані відносини не мали жодної подібності з відносинами Церкви і Московської держави. Київське християнство прививало поняття благородства та пошани, котрі

мали поцінування аналогічне до західноєвропейського та котрі не цінувались в Московській державі.

Російський теолог А. Шмеман, досліджуючи відносини між державою та церквою в Київській Русі, прийшов до висновку, що в тому часі в українському суспільстві домінували моральні закони, а історію Російської церкви вже від самих початків він класифікує, як “Епоху падіння християнських традицій” [Див.: Чубатий Микола. Київська Церква // Київська Церква.- 2001.- №2-3 (13-14).- С. 10-11].

Загалом, завдяки християнству в українській державі від початку XI століття стабілізувались форми християнського публічного культу, церковні храми стали фактором, об’єднуючим і зближуючим різні суспільні верстви, а довкола храмів витворювались спільноти, стосунки в яких базувались на засадах християнського вчення та моралі, котрі, в свою чергу, почали відігравати також дію першорядних державотворчих елементів, тобто держава організовувалась не тільки на засобах фізичного примусу, але на засадах морального християнського закону, котрий склав основу тодішнього правосуддя і сприяв його гуманізації. Християнство спричинилось також до формування державної влади та до активної підтримки її, посприяло гуманізації суспільних та міжнародних відносин, принесло в Україну ідею моногамії, культ родини та пошану до жінки-матері, піднесло моральний стан особи та спільноти, а особливо позитивно вплинуло християнство на становлення української культури, зробивши її шляхетнішою, більш одухотвореною. Окрім того християнство стало на сторожі національної ідентичності українського народу. Ця його дія збереглася не лише в перших століттях християнства, а й впродовж всієї історії українського народу.

Однак після митрополита Іларіона візантійські впливи на Київську митрополію знову поновились і проявились в обсаженні київського митрополичого престолу митрополитами грецького походження, котрі, як свідчить численна церковна історіографія, майже ізолювались від ідеології київського християнського життя, котра плідно розвивалась монахами Печерської Лаври, зокрема святими Антонієм та Теодозієм Печерськими: Юрій (1069-1072), Іван II (1081-1089), Іван III (1089-1090), Єфрем (1090-1096), Никифор I (1104-1121), Михайло (1130-1145).

Вдруге Україна-Русь знехтувала прерогативу Царгорода у виборі київських митрополитів в 1147 році і без його попередньої санкції призначила митрополита Кліма Смолятича (1147-1155) київським митрополитом. Причому це відбулось на Київському Соборі, котрий ясно виявив змагання Київської церкви за незалежнення її від Візантії та

встановлення власної церковної влади, та на якому призначення митрополита Кліма Смолятича відбулось через покладення мощей св. Климента I – папи римського, котрі від часу хрещення України зберігались в св. Софії. Саме цей факт засвідчив прагнення Київської церкви і надалі зберігати єдність з головою Вселенської – Католицької Церкви – Папою Римським [Мудрий С. Нарис Історії Церкви в Україні.- С. 83-84].

Наприкінці XI століття знову зустрічаємо деякі події, що вказують на пов'язання Української Церкви з Апостольською Столицею. В 1085-89 роках відвідував Київ легат від папи Климента III, прохаючи від імені папи допомоги у справі поєднання Церков.

В 1089 році в італійському місті Барі було урочисте святкування перенесення туди мощів святого Миколая Чудотворця з Мир Лікійських у Малій Азії. Мощі святого Миколая були забрані з міста Мир італійськими мореплавцями. Тому візантійська Церква не святкує цього дня. Київський митрополит Єфрем, українець, заводить це свято для України. Тоді ж, в 1091 році 14 серпня Київська церква запроваджує свято перенесення мощей святого Теодозія Печерського. У цей час прибуло з Риму до Києва посольство від папи Урбана II під проводом „митрополита-грека“ - Теодора, котрий привіз мощі святого Миколая Чудотворця й інші дарунки від папи Урбана II [Ортинський І. Хрищення, хрест та харизма України.- Рим-Мюнхен-Фрайбург, 1988.- С. 61].

Наведений факт, а також перші століття діяльності Київської церкви, коли вона навіть після церковного розколу 1054 року жодним чином не виступила проти своєї єдності із Вселенською церквою, засвідчили становлення автономності Української Церкви, що знайшло своє відображення і в певній “партикулярності” її обряду, зокрема в українській християнській духовності та в християнському мистецтві.

Загалом XI-XII століття засвідчили вселенський – католицький характер Українського християнства, котре впливало на життя всього народу, у всіх його сферах, особливо на формування та розвиток християнського світогляду українського народу і на прагнення вірних Української Церкви до самостійного церковного життя, але в тісній злуці з Апостольською столицею – центром Вселенської (Католицької) - Христової церкви. Це прагнення зберігала, розвивала і реалізовувала пряма спадкоємиця Київської церкви - Українська Католицька Церква Візантійського Обряду впродовж наступних 600 років своєї історії навіть в її найважчі, колоніальні періоди, дбаючи таким чином про збереження і розвиток своєї церковної та національної ідентичності. Оскільки Українське християнство в особі УКЦ-ВО завжди шукала розв'язання

проблем та життєвих ситуацій в християнському дусі разом з народом, тому вона набула великого авторитету в народі та стала джерелом життєвих сил для нього. Однак цей значний відрізок історії УКЦ-ВО, з огляду на свою складність, потребує дальшого спеціального глибокого дослідження.

С.Работкіна (м. Севастополь)

ЕВОЛЮЦІЯ ПОНЯТТЯ «ДВОВІР'Я» У ВІТЧИЗНЯНІЙ РЕЛІГІЙНІЙ КУЛЬТУРІ**

Представлена тема наукового аналізу є складовою частиною філософсько-релігієзнавчого аналізу феномену давньоруського «двовір'я». У контексті сучасних духовних пошуків автор вважає актуальною спробу провести систематизоване дослідження феномену «двовір'я» як форми компромісного існування в історії язичницького й християнського світоглядів, а також поєднати цю проблему з розумінням трансформаційних процесів в українській релігійній духовності за умов глобальної постмодерністської ситуації.

Загальні закономірності в осмисленні релігійного процесу в Україні, у проявах релігійності українців неодноразово розглядалися у працях А.Колодного, О.Сагана, Л.Филипович, С.Ярмуса, й інших вітчизняних авторів. У даній статті розглядається, як самостійна наукова проблема, еволюція поняття «двовір'я» з обґрунтуванням її різних витлумачень і оцінок, починаючи з XI ст. і до теперішнього часу. У зв'язку з цим метою даної статті є розробка більш фундаментального науково-теоретичного підходу до проблеми взаємодії різних світоглядних стереотипів.

В результаті дослідження автор прийшов до висновку, що феномен давньоруського «двовір'я» втілює в собі позитивний початок, гармонійно з'єднавши духовні інтенції народу з його багатими природними проявами. Це дозволило русичам увійти в родину християнських народів із своїм, національним, породженим у процесі релігійної творчості, варіантом православ'я. Актуалізуючи проблему двовір'я – багатовір'я в рамках сучасної духовно-релігійної ситуації в Україні, необхідно відзначити, що вона (ця проблема) сьогодні несе в собі

ідею не консолідації, а роз'єднання.

Поняття «двовір'я» ніколи не мало термінологічної визначеності. Проте, протягом уже майже тисячі років воно активно застосовується й у літературних пам'ятках, і в богословській проповідницькій літературі, і в наукових дослідженнях для позначення специфічного феномену одночасного існування язичницької і християнської віри у Київській Русі. Це поняття пройшло своєрідний шлях еволюції, протягом якого неодноразово змінювалися його смислові орієнтації, воно піддавалося різним трактуванням, негативним і позитивним оцінкам. Однак сьогодні можна з впевненістю констатувати, що феномен «двовір'я» є невід'ємною складовою частиною духовної культури українського народу.

Вперше написав про «двовір'я» ігумен Києво-Печерського монастиря Феодосій у "Слові про віру християнську й латинську" у 1069 р. «Двовірними» у цьому творі автор називав не тих мирян, що об'єднали язичницькі й християнські обряди, а християн, що хиталися у виборі між східним і західним християнським віросповіданням. Печерський ігумен закликав до повного відокремлення Русі від Заходу. Така була позиція Феодосія Печерського. Саме в такому контексті він уперше використовує термін «двовір'я».

Для з'ясування подальшої еволюції значення поняття «двовір'я» треба звернутися до оригінального давньоруського Повчання XI ст. "Слово якогось христоробця, ревнителя Prawoi Віри". У своєму початковому варіанті, що відноситься до середини XI ст., "Слово" "двовірно живущими" називає християн (грамотних і освічених "попів і книгарів"), які, порушуючи євангельські норми, вживають заборонену їжу чи питво і дозволяють це робити іншим християнам, а також беруть участь у шлюбних церемоніях, де присутні елементи язичницької культури: веселі пісні, танці, гра на народних інструментах і т.п. (Іларіон, митрополит. Дохристиянські вірування українського народу.- К., 1994.- С. 368-370). Такі християни визнаються автором "Слова" слугами біса.

Таким чином, питання про зв'язок двовір'я з «ідолопоклонством», про переплетення двох вір - у слов'янських язичницьких богів і Христа - тут ще не розглядалося. Але в пізнішій редакції (приблизно на початку XII ст.) у "Слові" з'являються вставки з перерахуванням слов'янських богів, у яких продовжують вірити нечестиві, «двовірно живучі» християни: вони вірають у Перуна, Хорса, Сімаргла, Мокош, Віли, Сварога. У цей період термін "двовір'я" одержує, нарешті, своє остаточне оформлення і надалі використовується в літературі переважно в цьому значенні. Двовірцями відтепер стали називатися християни, що вшановували нарівні з Христом ще й рідних богів. Вони оголошувалися

православною Церквою ворогами віри, можливо навіть страшнішими, ніж якісь іновірці (іудеї, мусульмани, елліни-язичники і т.д.).

У сучасному релігієзнавстві переважає традиційне тлумачення «двовір'я», що зближає його з «православно-язичним синкретизмом». Однак термін «православно-язичний синкретизм» чи «синкретизм православ'я і дохристиянських вірувань» має чіткі значеннєві межі вживання й у цьому відношенні є «закритою системою». Навпаки, для поняття «двовір'я» характерна відсутність меж, здатність містити в собі нові варіанти значень, нові структурні елементи.

На цій підставі «двовір'я» можна розглядати у вузькому й широкому розумінні. У вузькому розумінні воно є фактичним синонімом православно-язичницького синкретизму. Але з одним застереженням: термін «синкретизм» акцентує увагу, насамперед, на глибинних механізмах утворення нової релігійної форми, а «двовір'я» виступає як прояв синкретизму в індивідуальній і масовій свідомості віруючих. У широкому розумінні термін «двовір'я» все частіше починає використовуватися останнім часом для характеристики багатополюсності, розшарування свідомості, для ілюстрації протистояння народної віри і державної ідеології в різні історичні періоди [Ихлов Е. Приобретет ли православие индостанский оттенок? // Культура.- 2000.- 26 октября-1 ноября.- <http://www.kulturagz.ru/2000/41/rub3/1.htm>]

Існуюча неоднозначність поняття «двовір'я» спричинила необхідність розгляду його сутнісних, буттєвих основ. Будь-яка релігія припускає поділ світу на природний і надприродний. У розумінні християнства природний світ – тварний, тілесний, земний, іманентний; надприродний – священний, духовний, божественний, трансцендентний, потойбічний. У язичницьких релігіях надприродний світ населений духами, русалками, домовиками, фетишами, богами й іншими істотами, позбавленими реальної, тілесної оболонки.

Онтологічний підхід до «двовір'я» витлумачує його як «двосвіт», тобто як онтологічний дуалізм, одночасне визнання субстанційної рівнозначності природного й надприродного світів. З точки зору язичницької теології це цілком можливо, тому що язичницька свідомість завжди припускає існування в межах того самого рівня буття. Навпаки, згідно з християнською догматикою «двовір'я» позбавлено об'єктивного підґрунтя. Християнське світорозуміння допускає вихід за межі наявного буття. При цьому «двовір'я» означало б визнання субстанційного ствердження особистості в двох рівнозначних світах - божественному, Царстві Божому й тілесному, Космосі.

Але в Символі Віри сказано: «Визнаю одне хрещення на

відпущення гріхів», тобто після водохрещення з людиною відбувається якісна зміна, перетворення й одухотворення людської сутності. Повернення ж до його минулого, природного буття є неможливим. Отже, християнство повністю виключає можливість онтологічного «двовір'я», однак не заперечує можливість його прояву в зовнішній, обрядовій сфері, в історії, культурі, інших сферах духовного життя суспільства.

На підставі вищесказаного класичне «двовір'я» можна охарактеризувати як одночасне визнання двох онтологічно несумісних начал (тілесного і духовного) у єдиному релігійному комплексі, а також як ситуацію співіснування й взаємопроникнення двох якісно різних релігійно-світоглядних установок при принциповому відмовленні християнства утворювати з язичництвом загальну онтологічну структуру.

Розглядаючи характер зв'язку дохристиянських і християнських уявлень у релігійному житті русичів, можна прийти до висновку, що термін «двовір'я» поєднує в собі два різних підходи. Відповідно до першого, «двовір'я» - це «роздвоєність» давньоруського релігійно-культурного простору. Такий підхід має на увазі неминучість конфлікту, яскраво виражену полярність і непримиренність протилежних релігійних позицій. Войовничо налаштовані «церковники» прагнули за будь-яку ціну викорінити з релігійного досвіду русичів «примітивні» уявлення й обряди. У той же час язичництво реагувало на це повстаннями волхвів, яким приписувалася магічна сила; невдоволенням і неприйняттям народними масами нової, часто незрозумілої релігії; нарешті, міцним укоріненням багатьох язичницьких культів у суспільній свідомості, у побуті не тільки соціальних «низів», але й у князівських «верхах».

Весь радянський період такий погляд був єдино дозволеним офіційно. Це й була концепція «двовір'я» у чистому виді. Однак красномовним запереченням «конфліктної» концепції служить найбагатша культурна спадщина Київської Русі, а опісля - України, Росії та Білорусії: у середньовічний період був створений прекрасний фольклор (думи, історичні пісні); світська література і літописи X-XVII ст.; іконопис і церковна література; нарешті, на тій же культурній основі виникло велике мистецтво XIX-XX століть. Навряд чи все це можливо було створити на базі роздвоєної релігійної свідомості, у якій одна частина бореться з іншою.

Друга позиція вбачає в терміні «двовір'я» не протистояння й роздвоєння, а об'єднання і наступне мирне співіснування. У такому аспекті давньоруське «двовір'я» розуміється як «двоєдність», як гармонійне сполучення в єдиній ієрархічній системі двох рівнів релігійної свідомості. Однак при такому підході язичництво розглядається як

початковий етап в еволюції масової релігійної свідомості, що цілком не «знімається», не знищується вищим рівнем християнського світосприйняття. Язичницьке «дитинство» людства ознаменоване підпорядкуванням своєму стихійному, природному початку. Християнство знаменує собою етап «зрілості» людського духу, прагнення людини звільнитися від рабства «речового світу».

Давньоруське «двовір'я» з позиції сьогодення характеризується як толерантне зіткнення дохристиянської й християнської культур, наслідком чого стала поява національного варіанта православ'я. У такому аспекті «двовір'я» виступає як могутній ідейний консолідуючий фактор, що вплинув на весь наступний розвиток вітчизняної культури, який визначив її специфіку й своєрідність. У той же час опоненти вживання даного терміна стверджують, що «двовір'я» ніколи не відображало істинну ситуацію, яка склалася в релігійному житті народу. Вони аргументують свою позицію тим, що процес синкретизації будь-якого духовного феномена не може обмежуватися синтезом тільки двох його вихідних складових.

Дійсно, православ'я ще до запровадження в Київській Русі, на візантійському ґрунті було результатом синкретизму різних ідей і вчень. Крім того, у процесі вибору вір князем Володимиром серйозно розглядалися варіанти прийняття західного християнства, а також ісламу й іудаїзму, що свідчить про наявність різних ідейно-релігійних впливів, які у тій чи іншій мірі впливали на формування давньоруської культури. Язичництво також не було однорідним, у ньому тісно перепліталися слов'янські, угро-фіно-скандинавські й східні традиції. На цій підставі феномен, сформований зі сплаву такої безлічі елементів умовно можна було б назвати «тривірством», «п'ятивірством» і т.д. Але термін «двовір'я», який усе-таки закріпився в давньоруській книжності, досить конкретно вказує на наявність у даному явищі двох основних елементів.

Феномен «двовір'я» настільки міцно зафіксувався в суспільній свідомості, що його "сліди" все наполегливіше виявляються сьогодні у нашому духовному житті. Цю ідейну ситуацію можна позначити як проблему багатівірства в сучасній Україні.

Останнє десятиліття Україна живе в ситуації національного відродження й свободи віросповідань. У радянський період у СРСР на рівні офіційної ідеології була проголошена одна релігія – комунізм і одна віра – у світле майбутнє, яке люди повинні побудувати своїми руками. Комуністична віра панувала в суспільстві протягом 70 років, а тому помітно вплинула на життя декількох поколінь. Але і через десять років після падіння тоталітарного режиму у свідомості певної групи населення

комуністична ідеологія займає ж значне місце. Ідеї марксизму-ленінізму існують і будуть продовжувати утримуватися в суспільній свідомості як реакція на труднощі перехідного періоду, на наслідки дикого капіталізму. Комуністична віра невігубна, поки існує соціальна нерівність і живе надія на її усунення.

Після розпаду СРСР і набуття Україною незалежності почалося подолання тоталітарно-атеїстичної спадщини. Однією з найважливіших умов такого подолання стало відродження православної релігії й церкви. Однак розвиток релігійного процесу супроводжувався не тільки позитивними моментами. Практично відразу позначилися гострі й хворобливі проблеми – міжправославні і міжконфесійні конфлікти. Однією з головних причин такої напруги є небувала криза православ'я, обумовлена як історичними, так і національно-політичними факторами.

Довгий час Українське Православ'я існувало у межах Російської православної церкви. У той період інші християнські напрямки (котрі діяли або в підпіллі, або в діаспорі) ігнорувалися, і існувала ілюзія єдиного, ледве не національного православ'я. Потім у незалежну українську державу повернулася з діаспори Українська автокефальна церква, а єдина колись православна церква розкололася на українську православну церкву Московського патріархату й Українську православну церкву Київського патріархату. Об'єктивно цей розкол був обумовлений розходженнями духовно-культурних шляхів розвитку цих двох православних Церков.

Характерною рисою християнства в Україні є його дуалістичність і амбівалентність. Це привело до виникнення і розвитку двох напрямків Всесвітньої церкви – Східного й Західного, а також до укладення греко-католицької унії.

Завдяки феномену «двовір'я» привнесене з Візантії християнське вчення було перероблене й оформлене на народному ґрунті. Але Київська Русь знаходилася на перехресті різних релігійних впливів. У першу чергу, це був вплив католицизму, що починається буквально з перших століть християнізації молододі держави.

Аналіз літератури періоду Київської Русі показує нам непросту історію боротьби православ'я, що спиралося на містико-ірраціоналістичну традицію з раціоналістичною позицією, яку в давньоруській культурі відстоював, зокрема, Климент Смолятич - другий після Іларіона київський митрополит-русич. У той період раціональний напрямок у філософсько-релігійній думці Русі зазнав поразки, але не зник зовсім. Унаслідок територіальної й культурної близькості до Європи західні раціоналістичні тенденції згодом проникали в Україну. Відомий

богослов, філософ і історик культури Г.В.Флоровський відзначав, що в Москву західні схоластичні ідеї потрапляли саме з Києва. Він також відзначав, що творчість Петра Могили, незважаючи на його очевидну православну спрямованість, має тісний зв'язок з «римсько-католицькою літературою» [Флоровский Г.А., Пути русского богословия.- Париж, 1988- С. 51].

Період із другої половини XVI ст. характеризувався активним настанням католицизму на позиції православ'я в Україні. Цей процес починався у верхівках українського суспільства, у той час як простий народ тримався рідної (православної) віри і перехід у католицизм сприймав не просто як зміну релігії, а як відступництво й зрадництво.

У такій непростій ідейно-релігійній ситуації частина православних українців утворила на Берестейському церковному соборі 1596 р. унію, залишивши за собою традиційний для України Східний обряд, але, визнавши віровчення Римо-Католицької церкви. З цього моменту почалася історія протистояння греко-католиків із прихильниками традиційного православ'я. Тривалому процесу цього протистояння притаманне почуття релігійної ворожості й нетерпимості, що, природно, позначилося на внутрішній цілісності Українського Православ'я.

Для прихильників унії греко-католицизм сприймався як результат пошуку особливого духовного шляху українців між Сходом і Заходом. З погляду ортодоксального православ'я, яке так і не прийняло уніатів, з'єднання католицького віровчення з православною обрядовістю є варіантом «двовір'я» у дусі його первісного витлумачення Феодосієм Печерським.

Таким чином, християнство в Україні, внаслідок історичної еволюції, набуло форми складного комплексу, що включає в себе численні християнські конфесії: православних (розчленованих на три протиборчих табори), греко- і римо-католиків, а також представників «раннього» і «пізнього» протестантизму. На жаль, така багатоманітність догматичних поглядів у межах одного християнського віровчення призвела до численних міжконфесійних конфліктів.

Ще один релігійний напрямок є складовою частиною феномену багатовірства в сучасній Україні. Це – концепції язичництва, що відроджується, заснованого на обожнюванні природного початку у Всесвіті й пошуках джерел національних вірувань. Рух українських язичників був заснований Володимиром Шаяном у діаспорі після Другої світової війни. Його твори можна прийняти як основу теолого-філософського осмислення української етнічної віри. Він уперше дав

послідовне вчення про сутність генотеїзму, тобто вчення про єдине українське Божество в безлічі його проявів і сутностей. У цьому питанні він опирався на традиції Рігведи і пам'ятник національної дохристиянської культури – Велесову книгу.

На думку язичників, справжня національна духовність може бути досягнена тільки в межах Рідної Віри, що є автохтонною релігією українців. Жодна з нині діючих в Україні християнських конфесій не є місцевою за походженням. Християнство, за глибоким переконанням язичників, було нав'язане українському народу через різні зовнішньополітичні причини. Воно не зачепило ні розум, ні серце українця, але позбавило його релігійну свідомість національної специфіки й своєрідності.

З цього погляду «двовір'я» може свідчити про невикорінність у глибинах національної підсвідомості оптимістичної й життєстверджуючої віри в те, що в кожного народу повинний бути свій Великий шлях життя, що «Усесправедний Господь... надав право кожному народу мати своє розуміння Бога», і хто не скористається цим правом, той може загубити своє обличчя, своє «Я» [Силенко Л. Переоцінка Духовної Вартості.- Винніпег, 1988.- С. 99].

Існування таких переконань у певних прошарках українського суспільства свідчить про те, що тисячолітня історія християнства не змогла цілком перебороти архаїчне «колективне несвідоме» українців. Безсумнівно, язичництво, що сприймається сьогодні як традиційна, натуралістична віра, неможливо знищити. Доки існує реальний, матеріальний світ, в індивідуальній й у суспільній свідомості завжди буде відтворюватися язичницький тип світосприймання (адже неможливо заперечувати, що людина є частиною природи). Однак в активному відродженні язичництва можна помітити не тільки повернення до давніх вірувань, а насамперед прагнення нації до духовного самовизначення, пошуку своїх етнічних коренів. Українські язичники намагаються довести, що національна релігія, проходячи етапи еволюції разом із своїм етносом, здатна задовольняти всі його складні духовні запити.

Таким чином, у сучасній Україні ситуація багатовірства містить сьогодні в собі ідею не консолідації, а роз'єднання. Внаслідок різних релігійних впливів в Україні до цього часу ще не сформувалася розвинута, внутрішньо несуперечлива масова релігійна свідомість. Релігійність в Україні переживає складні трансформаційні процеси на тлі світової постмодерністської ситуації. Треба серйозно усвідомити, що наша країна завжди була і залишається поліетнічною й полірелігійною державою. Мусульманський Схід, католицький і протестантський Захід і

Православна Росія – ось ті векторні напрямки, з врахуванням яких Україна має розвивати й відстоювати свою етно-релігійну ідентифікацію. Тому процесу релігійного відродження необхідно сприйняти в себе такі найбільш значимі характеристики постмодерністського мислення, як толерантний підхід до протилежних релігійних позицій, повага до особистості і її право на особистий вибір віри, визнання плюральності щодо розуміння навколишнього світу і можливість вільної релігійної орієнтації у ньому, відмова від претензії на «володіння» абсолютною істиною. Тільки виробивши такий підхід, який можна умовно охарактеризувати як «єдність у різноманітті», відроджена національна релігійність з ознаками багатовірства й світоглядного плюралізму зможе перебороти рівень роз'єднаності та роздробленості.

Ю.Стельмашенко* (м. Київ)

ОСНОВИ ВІРОВЧЕННЯ РУНВіри: ВИТОКИ ТА СУТНІСТЬ**

Тема дослідження є складовою частиною комплексної наукової програми під назвою “Історія релігій в Україні”, яка розроблена і виконується Відділенням релігієзнавства Інституту філософії НАН України.

Розв'язання даної проблеми започатковано в науково-популярному дослідженні Колодного А.М. “РУНВіра (Рідна українська національна віра) та в дисертаційному дослідженні Хміль Т. “Проблема духовності в етико-релігійному вченні Лева Силенка”.

Означена стаття присвячується раніше не вирішеній такій частині загальної проблеми, як віровчення ОСІДу РУНВіри – РУНВєрі.

Метою статті є аналіз віровчення ОСІДу РУНВіри – РУНВіри, яка досягається постановкою та вирішенням таких завдань: вступ, дослідження витоків і сутності віровчення та висновки.

На початку 60-х років XX ст. в середовищі української діаспори в США виникло нове релігійне явище – РУНВіра (рідна українська національна віра), засновником якої був учитель, вчений та поет Лев Силенко. Створена Л.Силенком РУНВіра являє собою один із варіантів відродження язичництва, яке знайшло своє втілення у формі

* Стельмашенко Ю.О. – молодший науковий співробітник Київського Національного університету імені Тараса Шевченка.

** © Стельмашенко Ю.О., 2004

монотейстичного неоязичництва. РУНВіра має організаційну будову під назвою Об'єднання синів і дочок України рідної української національної віри (ОСІДу РУНВіри). Після своєї появи РУНВіра набула значного поширення серед української еміграції в Америці, Західній та Східній Європі, Австралії, а на початку 90-х років XX ст. з'явилась в Україні.

Витоки РУНВіри кореняться у своєрідності світобачення Л.Силенка, яке сформувалося завдяки таким чинникам. Перш за все, засновника віровчення можна охарактеризувати як людину, яка з раннього дитинства мала нахил до віри предків. Пояснюється це тим, що в родині учителя панувала язичницька віра в головне язичницьке Божество – Дажбога, яка передавалася із роду в рід і закріпилася генетично. Думки та оповідь про Дажбога були його родовою тайною, з якою і в ім'я якої він ріс і розвивався. Суттєвий вплив на формування староукраїнської віри у молодого Л.Силенка справив дід Трохим (батько матері), який багато і часто розповідав своєму внукові про Дажбога.

Наступний чинник пов'язаний з неможливістю об'єднання представників різних християнських конфесій української діаспори в США під єдиною вірою, а також відсутністю єдиного монолітного національного релігійного вчення, яке могло б об'єднати українців для сумісної життєдіяльності. Першою спробою створення національної релігії українців було відновлення язичництва, здійснене вченим, професором, публіцистом та визначним громадським діячем Володимиром Шаяном у низці прозових і поетичних творів, головним з яких вважається “Віра предків наших”. Творчість В.Шаяна справила велике враження на молодого Л.Силенка і стала основою для подальших його досліджень.

Третій чинник – це численні подорожі вчителя в різні країни, спостереження, всестороннє вивчення навколишнього релігійного життя, знайомство з світовою релігійною культурою та зустрічі з представниками різноманітних релігій, які привели його до переконання, що Бога і віру в Бога слід шукати в своїй власній душі.

Четвертий чинник – величезний вплив на Л.Силенка досягнень науково-технічного прогресу, без врахування яких, як він вважає, неможливим створити сучасну релігію.

Під впливом всіх цих факторів у Л.Силенка сформувалося відчуття того, що він не може визнавати ніякої чужої віри, крім національної, а також виникло непереможне бажання мати рідного Бога, показати українцям дорогу до нього та запевнити українців, що їм потрібна тільки монотейстична віра в Дажбога. Відродження

староукраїнської віри та створення сучасного національного вірування стало метою життя Л.Силенка.

Першим літературним твором, в якому знайшло своє відображення неоязичницьке світобачення Л.Силенка, була книга “Мага врата” (інша назва “Гість з храму предків” або “Праісторична Україна”).

Сутність РУНВіри в основному викладено у таких богослужбових книжках як “Мага Віра”, “Мудрість української правди”, “Святе вчення пророка й учителя Лева Силенка”, “Катехізіс” та “Переоцінка духовної вартості”. В цих першоджерелах розглядається надзвичайно велике і різноманітне коло питань, але основу становлять філософія РУНВіри, історико-релігійозна проблематика та рунвірівська мораль.

Центральним питання філософії РУНВіри є існування Дажбога і всього того, що з ним пов'язано. В багатобожному язичництві України-Руси існувало міфологічне розуміння Дажбога, сутність якого полягала в тому, що Дажбог був одним із численних язичницьких богів, був джерелом світла і тепла та покровителем природи й родючості. Проголосивши віру в єдиносущому Дажбога, Л.Силенко реформував староукраїнську політеїстичну віру і цим самив утвердив абсолютний монотеїзм. Внаслідок цього Л.Силенко підняв розуміння Дажбога на філософський рівень.

Характеризуючи рунвірівське розуміння Дажбога, слід відзначити, що в їхньому розумінні слово “Дажбог” складається з двох санскритських слів: “да”, що означає “дати”, “даючий”, “датель”, і “бгу”, що значить “буття”. “Да бгу” – датель буття. Відтак Дажбог – це датель буття та життєдайна сила.

Дажбог – це датель буття та його первинності (духу) і вторинності (матерії), які тісно взаємопов'язані між собою і не можуть існувати без його волі.

Згідно з РУНВірою, Дажбог – це свідомість та самоволодіюча сила світу, найвищий розум, досконалість, любов та правда. Він єдиносущий, всюдисущий, багатопроявлений, безмежний, всевічний, всеправедний, милосердний, незмінний і нікого не карає пеклом. Єдиносущність Дажбога означає його одиничність та неповторність, Всюдисущність – це відчуття його наявності в бутті природи, суспільства, тіла та душі кожної людини. “Дажбоже мій, - пишеться про це в “Мага вірі”, - ти є в усьому і все в тобі, і правда живе в тобі, як серце в тілі, і безмежність живе в тобі, як світ у Вічності. Ти – душа душі всюдисущого і завждисущого життя, Дажбоже мій” [Святе вчення пророка й вчителя Лева Силенка.- Оріяна, 1995.- С. 155]. Багатопроявленість виявляється в

існування Дажбога як в чоловічому, так і в жіночому роді всього свідомого і несвідомого буття.

Дажбог – це датель буття, а буття – це енергія та дія. Отже, Дажбог – це вічна і незнищима дія. Дажбог – це гравітація, енергія якої невидима, безвагова та всюдипроникаюча. Завдяки гравітації тримається весь без винятку світ. Дажбог – це сила, яка являє собою вічну і незнищиму енергію (першооснову свідомого і несвідомого буття). Оскільки вона народжена Дажбогом, то її єство має божественне походження. Дажбог – це воля, яка являє собою надматерію і наддух. Вона безмежна і вічна. Воля не творець і не руйнівник, але без неї ніщо не твориться і ніщо не руйнується. Дажбог – це животворяще світло, про яке Л.Силенко пише: “Дажбог – це світло, без світла немає життя. Ми прийшли з світла і відходимо у світло” [Святе вчення пророка й вчителя Лева Силенка.- Оріяна, 1995.- С. 155].

У РУНВірі наголошується на тому, що Бог один. Водночас Л.Силенко дає право кожному народові мати свою рідну віру, тобто право називати і розуміти Бога по-своєму, мати свою культуру (обрядність) і мораль (звичаєвість). При цьому жодний народ не має права своєю релігійною духовністю поневолювати духовність іншого народу та силою вмовляння, меча і вогню навертати його на інший шлях.

Згідно з РУНВірою, Дажбог не має ні образу, ні зображення, так само як вони відсутні у гравітації, енергії, світлі, любові, правди тощо.

Своєрідним символічним знаменням у РУНВірі є трисула, яка була божественним знаменням у трипільців. Вона втілює в собі думку про те, що у людському світі діють три головні суті: яв – світ явлений, матеріальний; нав – світ навний, духовний; прав – світ правил матеріального і духовного життя.

До історико-релігійнознавчої проблематики віровчення ОСІДу РУНВіри відносяться питання походження зороастризму, буддизму, християнства та життєдіяльності їх лідерів (Заратустри, Будди та Ісуса Христа).

Згідно з Л.Силенком, Україна – це не тільки колыска аристократичної хліборобської культури і цивілізації, але й вітчизна індоевропейських народів та білої людини. На території сучасної України жили скити (або оріяни), які мали надзвичайно високу культуру.

В результаті ознайомлення з рядом досліджень [Сміт В. “Біблійний словник”, Шнайдер Г. “Історія світової цивілізації”, Гіршмен Р. “Іран”, Вільямс Джаксон А.В. “Зороастер”, Вокс В.В. “Неневия і Персополіс”, Веллс Г.Г. “Нариси історії”, Фінеген Д. “Археологія релігій світу”, Ру Ж. “Стародавній Іран”, Пік Г. “Степ і сівба”, Кент

К.Ф. “Жидівський народ”]. Л.Силенко прийшов до висновку, що засновник зороастризму Заратустра походив із скитського роду і був оріянином. Він був непорочно народжений і мав рідне прізвище Спітама, яке означає «світлий». Заратустра був великим мудрецем, реформатором ведійської віри та творцем зороастризму і походив від староукраїнської віри. Так само як і староукраїнці, Заратустра вважав, що найблагороднішою справою для людини є орати землю і сіяти зерно. Він заохочував своїх одноплемінників (кочівників) до осілого способу життя та вирощування зерна, бо вважав, що хлібороби – це справедливі і мирні люди.

Буддизм, згідно віровчення РУНВіри, також має свої витоки із староукраїнської віри України-Руси. Спираючись на ряд досліджень [Лендштром Б. “Розшуки для Індії”, Пададгая Д. “Історія індуської філософії”, Кшиті Маган Ген “Індуїзм”, Гумперіс К. “Мудрість буддизму”, Дейвидс Р. “Буддизм”, Брави “Пишний похід Індії”, Кембел Дж. “Маски богів”], Л.Силенко вважає, що в легендах Індії “Вашіста” і “Вісмамітра” розповідається про те, що в V ст. До різдв Христового скити-оріяни вторгнулися до Північної Індії. Одне з оріянських племен під назвою саки складалося із білошкірих людей, які були хліборобами, скотарями та хоробрими воїнами-кіннотниками. Саме вони утворили свою нову державу Сакію, на чолі якого стояв володар Суддгодан. Він говорив мовою тата Оря та матері Лель і був батьком Будди. Оріяни жили в глиняних хатах, зроблених з плетеного хмизу.

В III ст. Перед різдвом Христовим на території сучасної України жили скити-гітїті, які мали надзвичайно високу культуру. Гітїті колонізували Туреччину, а потім повернулися назад на простори своїх предків, де жили їхні одноплемінники кімери (або кіммерійці). Ці два скитські племена були спорідненими одноплемінниками, які говорили однією мовою і жили за воєнними звичаями.

На думку Л.Силенка, індоєвропейське розселення почалося з України-Руси і здійснювалося в різних напрямках і країнах, в різні часи і у різних формах, поступово протягом тривалого часу.

Припущення щодо спільності буддизму із староукраїнською вірою Л.Силенко доводить в такий спосіб. Згідно буддизму, чоловік – це творіння, яке значно мужніше ніж жінка. Жінка – це мати, яка дає життя. Вона часто живе почуттями, не завжди врівноваженими розсудком. Будда не радив приймати жінок до об’єднання буддистів, бо ж вважав, що жінки, перебуваючи між чоловіками, створюватимуть балакучість та розповсюджуватимуть заздрість. Подібні переконання були й між козаками Запорізької Січі.

У найдавнішій пам'ятці індійської релігійної літератури – “Ведах”, які були створені в Україні-Руси (Оріяні), сказано, що Будда йшов оріянським шляхом життя, який був ознаменований символом світу і вогню (свастям). Л.Силенко вважає, що вітчизною свастики є Україна. Він це пояснює тим, що найкращий зразок свастики знаходиться біля українського селища Мезиня, розташованого під Києвом. Вона викарбувана на фігурі летючої птиці, зробленої з мамонтової кістки. У буддизмі мистецтві цей символ ототожнюється з лотосом Будди. Статуя Будди із свастикою відображає жалість і співчуття. В Індії усі ведійські святині мають біля своїх вівтарів свастіку.

У скитів тризуб (або трисула) – це оріянський знак, священний символ та свята емблема великої Оріяни. В оріянських духовних поняттях трисула означає триєдність таких першооснов світу як творіння світу, сам світ і нірвана. Трисула – це також священний символ Будди. Буддисти шанують трисулу так, як християни – хрест.

Спільність буддизму із стародавньою вірою України-Руси Л.Силенко доводить ще й тим, що серед священних термінів буддизму є слова, які близькі до староукраїнських та українських. Наприклад, санскритські слова “брахман”, “ман”, “кшатрія”, “ступа” та “пека”. Так, він вважає, що санскритські слова “браг” чи “бріг” означають українські слова “брати”, “брати силу”, “берегти”, а слово “ман” сховане в українських словах “манити”, “ман”, “обман”. Із слів “браг” і “ман” утворилось слово “брахман”. Слово “кшатрія” живе й сьогодні в українській мові у таких словах як “кіш”, “кошовий”, “кошовий атаман”. Санскритське слово “ступа”, яке означає “стопа”, подібне на український вираз йти “по стопах” та “двом стопам”, а санскритське слово “пека”, яке означає “пекти” – на українське слово “пекло”.

Засновник буддизму – Будда, на думку Л.Силенка, також був староукраїнцем (або оріянином). Він дослідив, що Будда народився в родині короля скитського племені, яке належало до касты кшатріїв. Будда знав ведійських богів та богинь: Сварога, Дабгу (Дажбога), Дива, Варуна (Перуна), Ваю (Бога віяння та вітру), Морена (Бога півми і смерті), Мокшу (Богиню заспокоєння та плачу) та Агню (Богиню Вогню), які були богами та богинями дохристиянської віри України-Руси. Засновник віровчення РУНВіри вважає, що індійські боги – це уява оріянських племен.

Аналіз деяких досліджень [Словник Вебстера, Енциклопедія Британіка, “Світова біблія”, Аясвамі Калянараман “Ар'ятаранджіні” (Сага індо-оріянів), “Стандарт жидівська Енциклопедія”, енциклопедія “Жидівський народ”, Гутнер Г. “Релігія і постава індоевропейців”, Картер Г.В.

“Зороастризм і індуїзм”, Беррі Д.Л. “Релігії світу”, “Розмова з Леонідом Плющем”, Штернберг М. “Первісна релігія у світі етнографії”, Гестінгс Дж. “Енциклопедія релігій і етики”, Гіллард Ф.Г. “Будда, пророк і Христос”, Ананда Кумарасвали “Будда і святині буддизму”, Джойс Д. “Ісусовий сувій” (“Ісусовий рукопис”), Фиппс В.Е. “Чи був Ісус одружений?”] сформував у Л.Силенка думку про те, що християнство не є оригінальним релігійним вченням. Він вважає, що більшість своїх постулатів християнство запозичило з оріанської віри, зороастризму та буддизму. На його думку, якби не було “Вед”, створених в Оріані, то не було б зороастризму та буддизму. А коли б не було останніх, то християнство не мало б духовного зразка для створення свого монотеїзму. Отже, ідея віри в єдиного Бога запозичена семітами в оріан.

Походження християнства від оріанської віри Л.Силенко доводить таким чином. 5000 років тому на територію сучасної Туреччини і Палестини прийшло одне із оріанських племен під назвою гіттїті, від яких пішло невелике семітське плем'я кенїтів, яке почало мешкати між південною Палестиною та Синаєм і поклонялося Яхве. Яхве був гіттїтським Богом Варуном (Перуном) та кенїтським Богом-громовиком. Ім'я біблійного Яхве, на думку Л.Силенка, походить від староукраїнського слова “ява”, яке означає явність, буття, існування та присутність.

Л.Силенко вважає, що семіти (аккади і халдеї) при створенні християнства спиралися також на такі елементи шумеро-вавилонської культури і цивілізації, як законодавчі основи, боготворацькі концепції, оповідання про світовий потоп і праведника Зідзудру. Так, на одному із вавилонських будинків викарбувані “Божі заповіді Гаммурабі”, які християнин Езикїєл взяв за основу при створенні “Божих заповідей Мойсея”, перенісши їх на гору Синай.

Доказом того, що в основі християнства лежать адаптовані до іудейських обставин зороастризм і буддизм, є такі факти. У своїх книгах Заратустра писав, що Бог (Ахурамазда) – це дух. Це положення високо оцінили і взяли на озброєння єврейські рабини. Вони написали в “Біблії”, що Бог (Яхве) – дух.

У зороастризмі є поняття про пекло, воскресіння мертвих, останній суд, безсмертя душі та злого духа (Анхра-Майнью), який буде знищений. Засновники християнства також внесли у своє віровчення думки про пекло, воскресіння мертвих, останній суд, безсмертя душі і положення про те, що злий дух (Сатана) буде знищений.

Заратустра говорив, що перед престолом Ахурамазди знаходиться сім добрих духів. Запозичивши цю думку, Іван Богослов

писав, що “благодать вам і спокій від того, що є, що був і що прийде і від семи духів, що перед престолом його” (Об. 1:4).

Згідно з буддизмом, життя – це тягар. Наслідуючи буддизм, архієреї християнства впровадили положення про те, що життя – це носіння хреста.

У буддизмі існує важлива особа – Рудрака (предтеча, який сповістив людей про прихід спасителя (Будди). Творці християнства також впровадили у своє віровчення таку особу, але під іменем Іоанна Хрестителя.

Девадатта (друг Будди ще з юнацьких часів), став апостолом-зрадником. У життєписі Ісуса Христа такою особою став апостол-зрадник Іуда.

Поряд з розглянутою вище філософією РУНВіри та історико-релігійознавчими питаннями значне місце у віровченні відводиться рунвірівській моралі. Мораль РУНВіри – це своєрідна (з точки зору українського етносу) сукупність понять і положень, які необхідні рунвістам для виживання, самовдосконалення та покращення себе і свого шляху життя. Для здійснення цієї мети Л.Силенко пропонує наступні Закони правильного життя і Заповіді.

Закони правильного життя передбачають правильне мислення, правильне хотіння, правильне виконання, правильне ставлення до себе і оточення, правильне харчування, правильну любов, самовдосконалення розуму, душі і тіла людини та правильне виховання дітей.

Правильне мислення – це духовна діяльність та поведінка людини. Правильне мислення повинно мати волю, мету і відвагу. Воля – це святість, яка дана людині матір'ю-природою, думка, вільне володіння собою, проявлення, утвердження і розпорядження своїм “я”, хотіння, бажання, прагнення та розпорядження. Мета мислення – це діловитість, цілеспрямованість і плановість. Мета мислення повинна ґрунтуватися на обов'язкові і відповідальності. Відвага – це сміливість та ознака щасливої людини. З правильного мислення повинно випливати правильне життя та правильне ставлення до себе і оточення.

Правильне мислення тісно пов'язане з правильним хотінням. Хотіння – це внутрішнє прагнення до здійснення та виконання, пристрасть, прагнення відчувати, досягнути, бачити, розуміти. Правильне хотіння передбачає любов, справедливість та послідовність. Любов має бути пристрасною. Особливо цінною є любов до Вітчизни. Справедливість – це благородство та шлях життя. Послідовність – несуперечливість думання і діяння, правильна осмисленість, обумовленість, умотивованість, наполегливість, непохитність, стійкість,

принциповість, неухильне прямування до мети, вірність переконанню і відданість у здійсненні мети.

Мораль РУНВіри передбачає правильне виконання, тобто здійснення задуму, наказу, прагнення, завдання та хотіння. Головні прикмети правильного виконання – благородність, якість та кількість. Правильне виконання має відповідальність, точність і дисципліну. Відповідальність – це почуття людської благородності, гідності та величності. Точність - це звичка людей, які мають життєвий успіх. Дисципліна означає виховання, порядок та правила поведінки.

Правильне ставлення до себе і оточення передбачає незалежне, небайдуже, узгоджене і повноцінне “я”. Головне завдання незалежного “я” – стійко відстоювати, обороняти та самоудосконалювати незалежність особистого і національного “я”, особисту і національну свідомість.

Правильне харчування вимагає, щоб харчі були доброякісними і національними, а їх споживання мало обрядовість.

Важлива роль в моралі рунвістів відводиться правильній любові. Любов – це найкраще почуття, в основі якого повинні лежати душевні почуття людини до людини і прагнення продовжити життя роду. Правильна любов повинна мати ненависть, ощадливість, співпереживання, жертвовність, душевну красу, вірність та ненависть до своїх низьких хотінь.

Правильна віра – це сукупність людських спостережень, навиків, понять та багато тисячолітнього життєвого досвіду племені. Правильна віра має правильне народження, блаженне розуміння і правильне призначення. Правильне народження означає, що віра, будучи духовною властивістю людської природи, родиться з тілесних і духовних особливостей народу. Блаженне розуміння – це неприйняття чужої віри і ненав'язування нікому своєї віри. Правильне призначення – це значить берегти рідний спосіб життя, морально-етичні надбання, берегти народ від чужої віри, розвивати в народі самобутність, духовну повноцінність і незалежність, учити вірності, виховувати в народі любов до вільного життя та до незалежності від чужих релігій, світоглядів, догм, політичних і соціальних законів.

Закони правильного життя передбачають самовдосконалення розуму, душі і тіла людини. Самовдосконалення єства рунвістів являє собою поєднання моральних норм з таким організаційним принципом як необхідність.

В богослужбових книгах РУНВіри акцентується увага на тому, що необхідно любити родичів та дітей свого і чужого народу. Слід

виховувати своїх дітей у душі рідної віри, родинного вогнища, шанування духовності близьких і далеких предків та майбутніх потомків.

До вищесказаних моральних норм слід додати положення про те, що працювати треба так, щоб праця була щастям та пізнанням серцем і розумом навколишнього світу. Послідовники РУНВіри повинні шанувати свята рідної віри і жити для добра Вітчизни.

Свою життєдіяльність послідовники РУНВіри повинні здійснювати згідно таких Заповідей: розумій і люби Бога по-рідному; не поклоняйся чужоземним поняттям Бога; самоудосконалюй розум, душу і тіло; вір у себе; люби родичів своїх; виховуй дітей своїх у душі рідної віри; шануй духовність предків своїх; шануй свята рідної віри; не самозабувайся на чужині; не обмовляй; живи для добра Вітчизни; будь правдивим свідком; обороняй свої скарги і не привласнюй чужі.

Підсумовуючи проведений аналіз, можна сказати, що філософсько-релігійознавчий аспект РУНВіри являє собою сучасне, фундаментальне та глибоко національне віровчення, витоки якого кореняться в художньо-філософському та науковому складі мислення та психології Л.Силенка; оточенні та обставинах його життєдіяльності; його ґрунтовних наукових дослідженнях в області світових і національних релігій та природничих наук. Сутність РУНВіри полягає у філософській характеристиці язичницького Дажбога з урахуванням сучасних науково-природничих досліджень; обґрунтуванні того, що зороастризм, буддизм та християнство прямо або опосередковано походять від староукраїнської віри, а її лідери є староукраїнцями за походженням та життєстверджуючою і висококультурною мораллю. РУНВіра – це професійно створена наука, яка пронизана східним релігійно-філософським та українським національним духом. Поява РУНВіри – це визначне явище в релігійному житті людства, а відтак воно заслуговує на увагу.

Перспективи подальших розвідок у даному напрямку автор статті бачить у дослідженні таких аспектів віровчення ОСІДу РУНВіри як питання історії України, рідних і чужих імен, прізвищ та титулів, які ще не отримали свого наукового аналізу.

III

ІСТОРІЯ РЕЛІГІЄЗНАВЧОЇ І
БОГОСЛОВСЬКОЇ ДУМКИ

С.Пхиденко* (м. Київ)

**АНСЕЛЬМ КЕНТЕРБЕРІЙСЬКИЙ:
ОСОБЛИВОСТІ РАЦІОНАЛІЗАЦІЇ БОГА І СВІТУ****

Поглиблений аналіз середньовічної філософії останнім часом все більше приваблює науковців-дослідників, а також теологів. Історичний пласт людської культури і духовності протяжністю майже в десяток століть тривалий час незаслужено не викликав до себе наукового інтересу. Одна з причин такого ставлення схована в унікальному феномені особливого роду філософії – схоластиці, породженої на перехресті двох культур – релігійно-християнської і філософської. Схоластика сприймалася науковцями як щось не варте уваги, малозначне і пустопорожнє. Майже недослідженою вона лишається і в релігієзнавчій літературі.

Разом з тим, лише проблема співвідношення віри і розуму, на якій ґрунтувалася схоластична філософія і теологія, не може не викликати поваги і уваги.

Останнім часом появилася ряд історико-філософських досліджень філософії середніх віків і тогочасної теології [Неретина С. Верующий разум. К истории средневековой философии.- Архангельск, 1995; Ф. Коплстон. История средневековой философии.- М., 1997; В. Кондзьолка. Історія середньовічної філософії.- Львів, 2001; О. Александрова. Філософія середніх віків та доби Відродження.- К., 2002; перекладена з польської “Історія філософії” В. Татаркевича.- Львів, 1997 та інші]. Вони значною мірою розкривають феномен схоластики. Появилися в перекладі цікаві дослідження самої схоластики: Э. Жильсон. “Разум и откровение в средние века”; Э. Панофский. “Готическая архитектура и схоластика”; К.

* Пхиденко С.С. – кандидат філософських наук, доцент кафедри філософії Волинського державного університету імені Лесі Українки, народний депутат України.

** © Пхиденко С.С., 2004

Брук. “Возрождение XII века”; Фулльє”. История схоластики; В. Виндельбанд. “Августин и средние века” та інші.

Нарешті, що найголовніше, вперше видано в перекладі першоджерела цілого ряду схоластів-філософів: Ансельма Кентерберійського, П.Абеляра, П.Даміані, вікторіанців, Ф.Аквінського, В.Оккама та інших. Створено якісно нові умови для наукового аналізу філософії і релігії доби середньовіччя.

Предметом запропонованого матеріалу є поглиблене дослідження особливостей схоластики, релігієзнавчий та філософський аналізи проблеми раціоналізації теології, застосування логіки (діалектики) того часу з метою обґрунтування та роз'яснення християнської догматики, релігійної віри в цілому.

Історія середньовічної філософії знала не один десяток гучних імен непересічних особистостей, які, торуючи шлях власними зусиллями, або творчо наслідуючи інших, намагалися більш-менш вдало раціоналізувати теологію і науку.

Маючи високий рівень освіченості та обізнаності з античною філософією, ідею раціоналізувати християнство, яке почало утверджувати себе, висунули ще в III-IV ст. представники патристики: Климент Олександрійський, Оріген, Григорій Ніський, Василь Блаженний, Августин та ряд інших мислителів. Завдяки їхнім зусиллям в християнстві періоду інтенсивного формування догматики та її систематизації була утверджена думка про необхідність застосування не лише містики, а й раціональних підходів до обґрунтування християнської ідеології. Курс, взятий патристикою на союз віри й розуму, за умови зверхності першої, надовго переміг. Залишився він домінуючим і для середньовічної філософії періоду схоластики.

Слід зауважити, що застосування раціональних підходів у кращому випадку неоднаково сприймалось церквою в різні періоди її діяльності: від напівмовчазного сприйняття, до підтримки, здебільшого заднім числом. Однак історія католицьких середньовічних соборів відає й інше: чимало теологів-схоластів піддавались жорстоким переслідуванням за їхні надмірні раціональні вторгнення у справи віри. Так, зазнавали поневірян за подібні речі Росцелін, П. Абеляр, Р.Бекон. Спочатку засудила церква і вчення Фоми Аквінського.

А втім були й винятки. Унікальним в цьому плані виявився життєвий і творчий шлях великого схоласта і теолога Ансельма Кентерберійського (1033-1109), примаesa католицької церкви в Англії. Сучасники прозвали його “доктор магніфікус” (чудесний доктор), враховуючи науковий та теологічний рівень, а ще більше якості душі.

Дехто, беручи до уваги великий внесок Ансельма в розвиток середньовічної філософії й логіки, вважає його зачинателем усієї схоластики, що, безумовно, не є безспірним. А ось за рівнем і класом творення схоластичної логіки (діалектики) та обсягами її застосування для раціонального обґрунтування найпотаємніших і найбільш незбагнених догматів та положень Святого Письма, рівноцінних Ансельмові історія середньовічної філософії не знала.

Безумовно, корисним було б з точки зору логіки та релігієзнавчої науки встановити особливості того місця, яке відвела історія цьому справді великому схоластові.

Ансельмові повезло. Кожен крок його діяльності детально виписаний. Збереглася велика кількість біографій: духовна, політична, філософська, хронологічна і т.д. На Заході, особливо стараннями католицьких філософів та істориків, створено цілий напрям дослідження – ансельмознавство. І все це далеко небезпідставно.

Ансельм народився в 1033 році на півночі Італії в заможній дворянській родині. В нього рано проснулося релігійне почуття, яке стало причиною розриву з батьком і втечі до монастиря. Навчався в Нормандії у Бекському монастирі в школі Ланфранка. Він віддавав перевагу не стільки граматиці, скільки діалектиці, в якій перевершив свого вчителя. Викладав її, будучи учнем. Менше ніж через три роки після прийняття чернецтва Ансельм стає пріором монастиря і керівником школи, а згодом – абатом. Протягом Бекського періоду ним написані усі його головні праці з філософії, логіки і теології, які дійшли до нас. Через певний час він був призначений примасом Англійської церкви. На цій посаді послідовно боровся аж до кінця свого життя за незалежність церкви від світської влади.

Як церковний діяч, теолог, блискучий оратор і філософ Ансельм прославився також тим, що вдруге і більш майстерно після Алкуїна, якому ще Карл Великий наказав теоретично обґрунтувати відомий догмат “Філіокве”, що, до речі, повільно приживався, більш логічно і доступно обґрунтував на Бариському соборі положення, що дух святий сходиться не лише від батька-Бога, а й сина Божого.

Помер Ансельм Кентерберійський у 1109 році на 76 році життя. Двічі він канонізований церквою. Перший раз не зовсім вдало: спочатку ратифікував канонізацію папа Олександр VI Борджія, репутація якого була далеко не бездоганна. Тому святість такого акту була піддана великому сумніву. Пізніше, у XIX століття Ансельм був канонізований вдруге і остаточно.

Залишаючи осторонь цілу низку його теологічних праць, зупинимось на аналізі чисто логічних творів. З точки зору історії філософії, а ще вужче – логіки, вони, безумовно, являють оригінальний зразок схоластичних міркувань навколо найскладніших проблем богослов'я та й релігійної віри в цілому. Ансельм Кентерберійський глибоко переконаний в широких можливостях раціонального доведення всього, що стосувалося предмету теології. Разом з тим, його праці мають самодостатнє значення: в них прозоро простежуються всі досягнення та упущення схоластичної логіки, періоду її не стільки зародження, скільки вже інтенсивного розвитку та утвердження. Більшість схоластів того часу логіці довіряли, на неї надіялися, широко використовували. Вже сам факт логічного доведення того чи іншого положення сприймався як переконливий аргумент на користь раціоналізації теології.

Проблеми схоластичної логіки (діалектики) Ансельм Кентерберійський вирішує у своїх працях “Монологіон”, “Прослогіон”, “Про істину”, які були написані одна за одною в Бекському монастирі. До них слід додати і його твір “Про грамотного”, щодо якого сам Ансельм застерігав розглядати його як особливий, який немає нічого спільного з першими трьома. Дійсно, він не присвячений розгляду проблем теології, а є своєрідним роз'ясненням автора щодо розуміння ролі і значення логіки для розвитку загальної культури мислення, логічної техніки, мислительної грамотності. Сам Ансельм розглядає його як вступ до діалектики. На його думку, цей твір “належить до іншої науки, ніж ці три” [Ансельм Кентерберійський. Сочинения.- М., Канон. 1995.- С. 166]. Очевидно, таку заувагу він сам розумів так, що “Про грамотного” не можна сповна заносити до схоластичної логіки, бо цей твір, мовляв, є зразком “чистої” логіки в дусі Арістотеля, Порфирія, Боеція, безвідносним до проблем теології, який розвиває загальну культуру логічного мислення.

Практичне застосування діалектики для вирішення суто релігійних проблем Ансельм вирішує у таких працях, як “Про свободу волі”, “Про падіння диявола” тощо.

Крім Ансельма Кентерберійського доклали зусиль до розвитку логіки, в сенсі застосування її для потреб теології, чимало схоластів Середньовіччя: Еріугена, Росцелін, Беренгар Турський, Ланфранк, Жільбер, Абеляр та інші. Логічні праці їх усіх у повному обсязі до нас не дійшли, або дійшли частково. З названих праць Ансельма, а також Петра Даміані (“Про Божу всемогутність”) та деяких інших можна простежити, що і як розумілося в IX-XI ст.ст. під діалектикою, які проблеми порушувалися та розв'язувалися схоластичною логікою.

Вчитель і наставник Ансельма Ланфранк, наприклад, значною мірою розумів під діалектикою майстерність спору. Тривалий спір його з схоластом Беренгаром – переконливе тому свідчення. Останній надмірно застосовував діалектику, настільки, що вона в нього руйнувала теологію. Пристрасним диспутантом і прихильником діалектики зарекомендував себе і П'єр Абеляр.

Іншої концепції притримувався Петро Даміані. Він належав до числа тих схоластів, які боялися діалектики, бо рахували її шкідливою для церкви. Вважається, що саме він назвав діалектику “прислужницею” теології, але навіть в такому разі висловлював їй недовіру. На думку Даміані, “те, що впливає із міркувань діалектиків, або риторів, не можна так просто розповсюджувати на божественні таємниці...” [Петр Дамиани. О божественном всемогуществе. // Ансельм Кентерберийский. Сочинения.- М., Канон, 1995.- С. 368]. Причина – те, що логіка руйнує віру. Саме тому Даміані ототожнює діалектиків з еретиками [Там само.- С. 379]. Спробу раціонально тлумачити проблеми теології він називає “спокусою шкільної науки”. Їй немає місця серед святих церкви, бо діалектики, насправді, сперечаються не про божественну велич і навіть не про матерію речей, а про порядок міркування і послідовність слів [Там само.- С. 369].

Церкву, слід зазначити, позиція “крайнощів” не влаштовувала. Традиція, започаткована патристикою, проголошувала союз віри й розуму за умови главенства першої. В IX і особливо у XI століттях така традиція імпонувала церкві. В цей час чимало теологів і філософів щиро вірили у можливість розуму підсилити віру в Бога. Ансельм Кентерберійський якраз і був пристрасним прихильником логіки, без якої він не мислив міцної, а головне, ясної і “зрозумілої” віри.

Взявши логічну концепцію Ланфранка, Ансельм йде далі. В нього Бог є цілком логічним. Все, що його стосується, на думку Ансельма, можна довести і обґрунтувати раціонально. В. Татаркевич щодо цього пише: “Від часів Отців Церкви відбувався постійний процес раціоналізації погляду на світ, а особливо раціоналізації ідей Бога; Ансельмові міркування становили один із найважливіших етапів цього процесу. У Псевдодіонісія й Еріугени, залежних від неоплатонізму, Бог був надлогічним; в Августина він був непізнаним уже тільки для нас, але сам у собі – не понадлогікою; для Ансельма ж природа Бога цілковито відповідала логічним законам..., в той час, як його попередники з огляду на надлогічність Бога, виключали можливість застосовувати до нього логічні засади” [В.Татаркевич. Історія філософії.- Львів, 1997; т.1.- С. 271].

Віра Ансельма в надійність і необхідність раціональних засад у теології була зумовлена тим, що з усіх філософських дисциплін на цей час найбільш розвинутою була логіка. На відміну від метафізики, вона виглядала світоглядно нейтральною. Логіка повчала як правильно будувати будь-яку, у тому числі й теологічну думку. Ось чому, як підтверджує Е.Жильсон, для Ансельма “так само, як і для його сучасників, раціональне знання було логічним знанням”, а спроба раціоналізувати вчення церкви “обов’язково мусила привести до нового перекладу християнських вірувань в термінах логічних доказів” [Э. Жильсон. Разум и откровение в средние века // Богословие в культуре средневековья.- К., 1992.- С.15].

Існує думка серед дослідників, що Ансельм Кентерберійський не є новатором. Він, мовляв, перевисловив те, що вже було створено раніше Августином, але в термінах логіки [Там само.- С. 15]. Між ними, дійсно, чимало є спільного: визнання гармонії розуму і віри, співпадання філософських засад на основі платонізму, майстерність обґрунтування і викладу думок.

Ще за життя Ансельма називали “другим Августином” Про свою спорідненість з Августином не один раз веде мову і Ансельм. У праці “Монологіон” з приводу цього він пише так: “...я нічого не знайшов такого у моїх словах, щоб не співпадало з писаннями католицьких отців, зокрема блаженного Августина. Тому, якщо комусь видається, що в цьому творі я висловив або щось нове, або таке, що не збігається з істиною, то прошу спочатку мене не оголошувати підбурювачем новизни, або насаджувачем брехні, але, перш за все, нехай уважно переглянуть книги вищеназваного вчителя “Про трійцю”, після чого... нехай дадуть оцінку моєму творові” [Ансельм Кентерберійський. Сочинения.- С. 34].

Все ж таки, як нам видається, у цих словах є подвійний сенс. З одного боку, Ансельм, взявшись сміливо за нову справу: лише силою логіки довести істинність віри, на всяк випадок підстраховується посиланням на Августина, щоб відвести можливий шквал критики. З іншого – він дотримується традиції, яка існувала у схоластиці – посилатись на авторитет.

Але ж Ансельм посилається на твір Августина, а не на авторитет Святого Письма, як це постійно робив батько Церкви. Чи випадково це? Мабуть, що ні. Праця “Монологіон” була написана у 1076 році і надіслана на рецензію примасу Англії Ланфранку. Той порадив авторові зробити посилання на Біблію, бо так робили усі схоласти, а надто, коли вони були ще й маститими теологами. Відповідаючи на зауваження свого вчителя, Ансельм категорично відмовився зіслатись на авторитет Святого

Письма, бо, мовляв, це вже давно зробив Августин. Аргумент виглядав і сміливим, і дивацьким, але не переконливим.

Така точка зору була принциповою і невинуватою. Точніше, це була не просто точка зору, це був вчинок і мотив його лежав глибше. Ансельм Кентерберійський ставить перед собою завдання, яке ще ніхто не ставив: збагнути істинність і силу віри лише за допомогою розуму. Логіка видавалась йому цілком надійним інструментом для доведення істинності всіх справ Божих, а також найскладніших для розуміння догматів віри. В цьому намірі Ансельм перевершив самого Августина, для якого вміння доречно зіслатись на Біблію, було філігранним, таким, яке в кінцевому підсумку, підсилювало логіку думки, а не навпаки. Через віру до розуму – шлях Августина. Таке кредо декларує й Ансельм.

Насправді ж позиції в цьому плані у них різні. Ансельм Кентерберійський фактично започатковує новаторський підхід: збагнути віру, йдучи від розуму. Згодом його блискуче обґрунтує один із стовпів схоластики - Фома Аквінський. Ансельм або не розуміє поки що своєї новації, або ж лякається її, а тому ховається за спину авторитету Августина, заявляючи про свою спорідненість з ним. Однак сміливість і майстерність у застосуванні логіки з метою аналізу віри дають підстави вважати його одним із головних творців схоластичної логіки.

Для Ансельма спокуса логікою розуму сильніша від спокуси вірою, яка бере гору в його творчості лише в кінцевому підсумку, як основна мета.

Однак не слід спрощено розуміти їхню спільність поглядів і намірів. Не в усьому вона була. Ансельм живе в інших історичних умовах. В цей час інші завдання життя ставило перед церквою і теологами. Як творець християнсько-католицької парадигми, Августин стоїть вище Ансельма. В цьому плані останній є послідовником батька церкви і щось якісно іншого до вчення церкви не додав. Імпонує Ансельмові прагнення Августина раціоналізувати християнство. Більше того, він захоплюється цією ідеєю, вона стає сенсом його життя. Ось тут і слід шукати особливості творчості схоласта, сутність яких полягає в тому, що він значною мірою пішов далі свого ідейного вчителя в напрямку конкретизації й деталізації самих механізмів раціоналізації. Наприклад, Августинові приписується кредо: “вірую, щоб розуміти”. Дійсно, воно йому пасує сповна, якщо взяти до уваги характер розв’язання ним проблеми співвідношення віри і розуму. Насправді ж цей афоризм належить Ансельмові. Він писав з приводу цього: ”Я не прагну, о Боже, проникнути у велич твою, бо ніяким чином я не допускаю, що моє розуміння здатне на таке, але я прагну збагнути в якійсь ступені

Твою істину, в яку моє серце увірувало і котру воно любить. Адже я не прагну зрозуміти, щоб увірувати, але я вірю, щоб зрозуміти (підкреслено авт.). Бо я вірю також в те, що якби я не увірував, то я б і не зрозумів” [Там само.- С. 15].

Ансельм на відміну від Августина не шукає болісно засоби раціоналізації релігійної віри, вони для нього ясні і зрозумілі ще з юнацьких років: логіка і тільки, яка має бути “чистою”, правильною, без фокусів софістики, а відтак і істинною. Звідси установка Ансельма: віра мусить бути доведена лише розумом. В такому підході він найоригінальніший з усіх схоластів до і навіть після нього. Тому назвисько “другий Августин” виглядає скоріше декором, ніж його сутністю.

Раціональний метод Ансельма не сповна схожий з методом Августина. Його раціоналізм сильніший, бо вся технологія доведення того чи іншого догмату (навіть про сутність Трійці) від початку і до кінця чисто раціональна. В його логічному методі доведення, роз’яснення і обґрунтування будь-якого положення теології, яке традиційно сприймалося Августином і першими схоластами на віру, не існує бажання і потреби спертися на верховний, божественний розум.

Як не дивно, Ансельм-логік перевершує Ансельма-теолога. Для більшості богословів середньовіччя найдієвішим аргументом доказу істинності того чи іншого положення віри було посилання в тексті на Святе Письмо. Після цього, вважається, воно набувало ознак доказу.

Ансельм вважає, що цього замало, адже віра, як аргумент самої себе, виключає світло розумового бачення того чи іншого догмату, в який треба вірити. Розум на тлі віри, на думку нашого схоласта, повинен стати для неї важливою інтелектуальною опорою. Ми зробимо необачливий крок, – вважає Ансельм, - коли прийдемо до віри і не докладемо зусиль, щоб зрозуміти те, у що віримо. Звідси висновок: хоча розум істину не продукує, він лише її розкриває, роз’яснює. Саме в цьому сенсі в теології без нього не обійтися.

Не бажаючи застосовувати аргумент Святого Письма, Ансельм доходить до найскладніших питань християнської догматики за допомогою логічних механізмів. Із шести його найголовніших творів (“Про грамотного”, “Монологіон”, “Прослогіон”, “Про істину”, “Про свободу вибору”, “Про падіння диявола”) лише у “Прослогіоні” Ансельм кілька разів підсилює хід своїх думок положеннями Біблії. В інших випадках він застосовує чисто логічні міркування, аргументацію і доказ. Це стосується навіть самої природи Бога, Святої Трійці та інших визначальних догматів. Наприклад, у “Монологіоні” автор ставить 80

карколомних навіть для самої теології питань, на які дає відповіді чисто логічного характеру. Серед них: “Як слід розуміти, що вона (вища сутність – П.С.) сотворила все з нічого?”, “Що вона без начала і без кінця?”, “Що Батько, Син і Дух їхній рівною мірою містяться одне в одному?”, “Що все ж таки їх не троє, але один Батько, або Син, або Дух обох?”, “Що всяка людська душа безсмертна” та інші.

Ансельм дає свої відповіді на 26 поставлених запитань-проблем “Прослогіону”, 13 – “Про істину”, 14 – “Про свободний вибір”, 28 – “Про падіння диявола”. Знову ж таки лише в одиничних випадках він обґрунтовує свої відповіді посиланнями на Святе Письмо. Інша річ, що в багатьох випадках Ансельму Кентерберійському бракує повної і правильної логічної аргументації своїх доказів. Саме тут має місце характерна ознака самої схоластики: формальне застосування модної на той час логіки (діалектики) нерідко без самої логіки. Як наслідок, виникало парадоксальне, характерне для схоластики явище – логіка нерідко без самої логіки. Але формула: “дійти до всього шляхом розуму” відчувається майже повсюди.

Наприклад, таку особливість логічних підходів Ансельма можна простежити в ході його міркування навколо поставленого питання-проблеми “(Що) всяка людська душа безсмертна”. (“Монологіон” гл. LXXII). Хід думки розпочинається від умовного припущення, що душа смертна. Тоді жодна любляча душа з необхідністю не є вічно блаженною, а та, що зневажає – нещасливою. Адже смертність душі знищує її вічність. Отже чи любить вона, чи ставиться з презирством – вона з необхідністю має бути безсмертною. Далі слідує ще одне припущення: якщо ж є які-небудь розумні душі, щодо яких не можна сказати, що вони є люблячі, або такими, що ненавидять, - такими є дитячі душі, - що слід про них думати? Смертні вони чи ні? Але, без сумніву, всі людські душі, - мислить Ансельм, - належать до однієї й тієї ж природи. Тому, якщо вірно, що деякі з них безсмертні, то з необхідністю безсмертні всі [Ансельм Кентерберійський. Соч.- С. 117].

Така логіка, як видно, містить чимало похибок. Одна з них – висновок міркування робиться на основі хибного правила, коли з істинності часткового судження (не беремо до уваги зміст думки, а лише її форму) виводиться висновок щодо істинності загального. Логіка виключає таке відношення між судженнями. Однак подібні міркування Ансельма, а їх є чимало, є не чим іншим, як прагненням чисто логічно, шляхом застосування можливостей розуму вирішувати складні проблеми віри.

СОФІЙНА ТЕМА У СВІТОВІЙ ТА ВІТЧИЗНЯНІЙ ДУХОВНОСТІ**

Софійна традиція сформувалася в європейській філософській та релігійній творчості і розроблялася ще у дохристиянський період Платоном. Потім вона знайшла своє відображення в гностицизмі і неоплатонізмі, працях видатних теоретиків християнства – отців і вчителів церкви, містиків середньовіччя. Ця традиція відбилася в храмовій архітектурі й іконографії православного Сходу і здобула систематизовану форму у вигляді доктрини софіології у "філософії всеєдності". Вчення про Софію Премудрість Божу викладено у біблійній Книзі приповістей Соломонових, а також в неканонічних книгах Старого Завіту – Премудрість Соломона та Премудрість Ісуса сина Сірахова. В Україні софійне вчення відоме ще з середньовічних часів і було своєрідної рисою Київського християнства [Див.: Флоренський П.А. София // Богословский вестник.- 1911.- №7.- С. 582 – 613].

В античній філософії поняття "софія" має в своїй основі давньогрецьке слово σοφία, що у перекладі означає "майстерність, знання, мудрість". Однак міфологічна історія розвитку значення цього слова свідчить, що розумінню його як "мудрості", "філософського знання" передувало значення "вміння, майстерність, кмітливість" у певних прикладних видах ремесел. До того, ж архаїчне мислення асоціювало мудрість з жінкою. С.Аверинцев зазначає, що "за стійкою схемою міфу, яка має широке поширення в різних культурах Євразії, мудрість належить діві (або мудрість є дівою)" [Аверицев С.С. К уяснению смысла надписи над конхой центральной апсиды Софии Киевской // Софія – Логос.- К., 1999.- С. 216].

В олімпійській міфології втіленням мудрості була Афін Палада, донька Зевса, його думка, реалізована в дії. Вона шанувалась як богиня мудрості. Вона – діва, покровителька цнотливості. Водночас їй притаманне і материнство. Вона захисниця, оберег міст, які покровом своїх рук захищає від гніву Зевса. У Гомера Афін асоціюється з будівництвом і впорядкуванням світу, виконує функції художниці і майстрині [Гомер. Илиада.- М., 1986.- С. 214]. Платон, вважаючи Афін

* Харьковщенко Є.А. – кандидат філософських наук, доцент; перший заступник керівника Головного управління з питань внутрішньої політики Адміністрації Президента України.

** © Харьковщенко Є.А., 2004

втіленням Зевсової мудрості, доводить необхідність назвати її "божою мудрістю". Як бачимо, язичницький філософ перший доходить до словосполучення, яке за змістом можна ототожнити з біблійною "Премудрістю Божою". Мабуть, це дало підстави відомому софіологу П.Флоренському назвати Платона "християнином до Христа" [Флоренский П.А. Смысл идеализма.- Сергиев Посад, 1914.- С. 5].

З переходом від міфу до логосу розкривається внутрішній зміст Софії та обґрунтовується її іманентність світові. В.Топоров зазначає, що грецька філософія почала розуміти софію як "зверненість до самої себе, що виявляється в спроможності, яка притаманна тільки їй, мислити саму себе" [Топоров В.Н. Древнегреческая софия: происхождение слова и его внутренний смысл // Античная балканистика.- М., 1973.- Вып. 3.- С. 47]. Найбільш плідно над софійною проблематикою у цьому контексті працювали філософські школи платонізму, гностицизму та неоплатонізму.

Платон виклав своє розуміння софії-мудрості в останніх філософських працях. Для нього мудрість була найвищою доброчинністю й пов'язувалася з розумом, знанням, оволодінням яким було найвищою чеснотою. Основою таких високих знань, за Платоном, є наука про числа, а відтак мудрим можна стати, тільки пізнавши число. Ніхто не може здобути "істинного бачення справедливого, прекрасного, благого", не пізнавши числа. Зазначимо, що благо у Платона іманентне і є причиною всього, що спрямоване на самого себе.

Такі уявлення склали основу вчення про число як першопринцип самої ідеї. О.Лосев зазначає, що "філософія Платона, досягнувши апогею, завершується вченням про вічні і божественні ідеї як числа. Справжня філософська мудрість є мудрість, що спирається на числа" [Лосев А.Ф. Примечания // Платон.- М., 1971.- Соч. в 3-х т.- Т.3.- Ч.2.- С. 278]. Таким чином, для Платона софія була словом, що означало мудрість, найвищим виявленням якої була наука про числа.

У вченні гностиків, котрі трактували знання як одкровення, що веде до гносису, софія стає міфологічним персонажем, а отже перетворюється на Софію. Гностицизму притаманна тенденція робити релігію філософією, філософію – релігією, а тому їх філософія, за О.Лосевим, стає рефлектуючою міфологією [Див.: Лосев А.Ф. История античной философии.- М., 1989.- 181-191]. Це дає можливість гностикам розуміти Софію як живу, одухотворену, як таку, що найбільш наближена до світу з 28 еонів божественної плероми. Цим вона протиставлялась абстрактній числовій мудрості античної філософії. Місце, яке займала Софія в ієрархії божественного буття, та її основна роль у творенні світу,

свідчать про те, яке важливе значення надавали гностики розв'язанню суперечності між знанням та способом життя, суперечності, котра постала в системі об'єктивного ідеалізму Платона між світом ідей і світом речей. Незважаючи на те, що гностицизм визнано християнством як ересь, зазначимо, що між ними є суттєва спорідненість, а саме – і перший (гностицизм), і друге (християнство) на фоні античного розуміння людини підносять важливість її внутрішнього світу.

Переорієнтація уваги людини із зовнішнього на внутрішній бік життя в часи первісного християнства відбилася у вченні про Єдине неоплатоніків (Плотін). Відстеживши історію поняття "софія" в античній філософії, можна зауважити наступне. Якщо у гностиків ми знаходимо міфологічний образ Софії (грецьке слово σοφία стає іменем), то в неоплатонізмі це слово перетворюється на філософський термін, а тому можна говорити про софійну доктрину – софіологію. Платон більшою мірою дає відповідь на те, що є мудрість, а Плотін веде мову про прояви мудрості у сфері ідеального і реального.

Християнству, на відміну від античного розуміння Софії, яка не є лице, притаманне особистісне розуміння Софії. Вчення про "Софію Премудрість Божу" викладене у Книгах Святого Письма Старого і Нового заповітів. У Книзі Приповістей Соломонових Премудрість як споконвічна, позачасова мудрість притаманна лише Богові. "Господь мене мав на початку Своєї дороги, перше чинів Своїх, спервовіку" [Пр. 8:22]. Людина може отримати мудрість. "Блаженна людина, що мудрість знайшла, і людина, що розум одержала" [Пр. 3:13]. Тобто набуття розуму стає завданням людини і саме він є необхідною умовою отримання нею від Бога дару мудрості, що є життям.

В неканонічних книгах Старого Завіту Софія трактується як "дихання сили Божої і чистий вилив слави Вседержителя" [Премудрість Соломона 7:25], які вийшли "з уст Всевишнього" [Премудрість Ісуса, сина Сірахова 24:3].

У Новому Завіті в євангеліста Луки читаємо: "... Мудрість Божа сказала: " Я пошлю їм пророків і апостолів..." [Лк. 11;49]. Схожий текст знаходимо у євангеліста Матвія [Мт. 23; 34]. У Луки Премудрість говорить про себе в 1 особі, у Матвія ці ж слова промовляє Христос. Але таке безпосереднє отождолення євангелістами Премудрості з Другим лицем Св. Трійці не є беззаперечним, оскільки Премудрість говорить про себе як про Слово Боже. Вчення про Слово знаходимо в Євангелії від Івана. Однак у Першому Посланні до Коринтян "Божа Мудрість" згадується у відверто христологічному контексті [1 Кор. 1:24].

У богослов'ї, починаючи з перших віків християнства, софіологія також тісно переплітається з христологією. У Орігена Софія ототожнюється з Логосом. Афанасій Великий і Тертуліан порівнюють Софію з Сином Божим як другою іпостассю Трійці. Софіологічні мотиви можна знайти у вченнях таких батьків церкви, як Григорій Богослов, Іван Дамаскін, Псевдо Діонісій Ареопагіт, Августин тощо.

Однак розгорнутого вчення про Софію східне і західне богослов'я не мають. У них домінує бачення Софії як містично сприйнятої церкви, або вчення розглядається в ракурсі маріології. Тобто, теоретичне осмислення образу Софії, той обсяг уваги, який їй приділяється у богослов'ї, не відповідає місцю і значенню цього образу, який він займає в культовій практиці, храмовій архітектурі.

Головний християнський храм Константинополя присвячено саме Софії Премудрості Божій. В Київській Русі головним храмом столиці є Софіївський собор. Відома також багата софійна іконографія. Не останню роль відіграє образ Софії в літургиці. Отже, можемо зазначити, що недостатня теоретична розробленість образу Софії у філології, філософії, богослов'ї парадоксально межує з широким використанням його на духовно-моральному рівні.

Л.Заднер пише про те, що Софія є загальним ім'ям багатоманітних змістів, які дуже часто відрізняються один від одного. Але всі вони відповідають цим ім'ям на одне і теж питання: про співвідношення абсолютного і відносного, долішнього та того, що на висоті, Бога та світу. На думку дослідника, софіологічні побудови не можуть бути сформовані на основі умовиводів. Вони потребують узріння, одкровення, містичного переживання в якому відкривається притаманна світові софійна краса і таємниця. "Вченні про Софію як про організм божественних ідей, - первообразів світу, - можна вважати загальноприйнятою основою християнської метафізики", - зазначає він [Заднер Л.А. Бог и мир.- Париж, 1948.- Т.І.- С.196].

В середньовічній містиці вчення про Софію розвивали М.Екхарт, І.Таулер, Г.Сузо, Я.Бьоме, Е.Сведенборг, Д.Пордедж. В своїх працях вони піднімали питання широкого спектру проблем: від натурфілософії і етики до теорії мови і космогонії. Роботи цих авторів достатньо уривчасті, насичені метафорами, іносказаннями і символами. Ключові місця в них займає вчення про Мудрість, котра асоціюється з Софією Премудрістю Божою. С.Аверінцев зазначає, що їх "містична концепція "Софії" вміщує в собі як відкритість творінь перед Творцем, так і милість Творця до свого творіння"[Аверинцев С.С. Концепція Софії і значення ікон // Софія – Логос.- К., 1999.- С. 8].

Намагання змалювати таку картину взаємообумовленості Творця і творіння, дати цілісне знання про вседність світу притаманне російській софіології рубежу XIX-XX століть. Теоретичним тлом ідей "філософії вседності" була концепція В.Соловйова про Софію Премудрість Божу. На відміну від неоплатонівської і середньовічно-містичних традицій для В.Соловйова принципово важливим моментом у вченні про Софію була проблема її втілення як на загальному рівні в матеріальному світі, так і на конкретному – в окремому індивіді. Саме на рівні втілення у реальну особистість, вважав він, Софія породжує таку духовну традицію, в якій особистість розглядається не тільки як предмет чисто раціонального моменту мислення, а й сердечного, інтимно-емоційного, екзистенційного переживання. Тому важливим моментом соловйовського вчення про Софію є її антропологічний аспект. В ньому Софія ототожнюється з Премудрістю Божою, через неї долається внутрішня суперечливість буття, а з появою людини настає можливість її втілення як "об'єднуючої сили розділеного і подрібненого світового буття" [Соловьев В.С. Собрание сочинений.- Санкт-Петербург, 1883-1887.- Т.3.- С. 347].

Послідовники В.Соловйова православні священики С.Булгаков і П.Флоренський зробили спробу внести вчення про Софію Премудрість Божу в межі православної ортодоксії. Зрештою, софіологічні пошуки С.Булгакова закінчилися звинуваченням його в ересі. П.Флоренський намагався внести в оригінальні ідеї своїх попередників "догматичну ясність", але і його софіологія балансувала на межі ортодоксальності.

С.Булгаков в дусі християнського платонізму вважав софіологію універсальним світоглядом, християнським баченням світу, яка головною своєю проблемою вважала співвідношення між світом і Богом, Богом і людиною. У цьому співвідношенні, за С.Булгаковим, Софія поєднує небо і землю, Бога і людину в єдине ціле. Вона є "Отець", "Син", "Святий Дух", або "Свята Трійця". "Як така, що приймає власну сутність від Бога, вона є творіння і дочка Божа; як така, що пізнає Божественний Логос і Ним пізнається, вона є нареченою Сина (Пісня над Піснями) і жінка Агнца (Новий Заповіт, зокрема Апокаліпсис); як така, що приймає дари Святого Духа, вона є Церква і, разом із цим, стає Матір'ю Сина втіленого навіюванням Св. Духу від Марії, Серце Церкви, і вона ж є ідеальна душа тварі, її краса. І все це разом - Дочка і наречена, Жінка і Матір, триєдність Блага, Істини, Краси, Св. Трійця в світі є божественна Софія" [Булгаков С.Н. Свет невечерний.- Москва, 1994.- С. 188]. Як бачимо, поняття Софії у С.Булгакова досить різноманітне. Однак, насамперед воно асоціюється у нього з біблійною «Премудрістю Божою». Підкреслюючи її

спорідненість з платонівським світом ідей, православний філософ одночасно уточнює, що вона є не ідеальним уявленням, а живою особистістю, а саме - іпостасю. Саме за це вчення С.Булгаков був звинувачений в ересі.

Відповідно до софіологічної концепції П.Флоренського, світ є не тільки творіння Боже. Його основою і сутністю є особливе Божественне начало - «душа світу», Софія - інстанція, що лежить між Творцем і творінням. Світ, таким чином, є виявленням або втіленням Бога і в цьому контексті потребує шанобливого ставлення до себе. Звідси, за П.Флоренським, впливає основна природа Софії: «Єдина в Богові, вона багатоманітна в тварі і в ній сприймається в своїх конкретних явищах як ідеальна особистість людини,...як проблеск вічної ваги особистості, як образ Божий в людині» [Флоренский П.А. София // Богословский вестник.- 1911.- №5.- С. 140].

Крім того, що П.Флоренський вважає всі «богословські і філософські питання нашого часу» такими, що йдуть від основної ідеї про Софію, він розглядає також її як продукт оригінальної творчості слов'янської релігійної думки. «Ця ідея, за моїм переконанням, визначає руську релігійну свідомість у самих її джерелах, і саме в ній найглибша основа її самотності» [Флоренский П.А. Несколько писем Ф.Д. Самарина к свящ. П.А. Флоренскому // Богословский вестник.-1917.- №45.- С. 465].

Тема витоків вітчизняної української софійності пов'язана з процесами християнізації Київської Русі. Праці видатних теоретиків київського християнства митрополитів Іларіона і Кліма Смолятича характеризують просвітницький софійний бік християнізації. Літописець порівнював Володимира з орачем, а Ярослава Мудрого, який відкрив бібліотеку при храмі св. Софії - з сіячем, котрий "засіяв книжними словами серця вірних людей"[Повість врем'яних літ.- К., 1990.- 241].

Християнство в Київській Русі протягом Х-ХІІІ ст. мало низку притаманних лише йому особливостей. Вони відрізняли його ідеологію і практику від тогочасних візантійської і римської церков. Ці особливості сприяли позитивній ролі християнства в культурному розвитку Київської Русі і заклали підвалини культури нового типу, побудованої на взірці візантійсько-східної і римсько-західної, але своїми глибоко оригінальними місцевими відмінами пов'язаної також і з власними традиціями.

Післямонгольська доба стала часом активного відродження софійної спадщини Київського християнства, що відбувалося завдяки прилученню української духовності до двох фундаментальних

філософсько-богословських течій - неоплатонізму та ісихазму. Софійний характер неоплатонізму, його екзистенціальна зорієнтованість на внутрішнє, духовне життя людини співпадала з однією з провідних рис української світоглядної ментальності, а тому не могла бути відкинutoю. Елементи софійного вчення і неоплатонізму потрапляють в Україну в цей час через переклад церковно-слов'янською мовою творів Псевдо-Діонісія Ареопігита, Василя Великого, Івана Золотоустого, Івана Дамаскіна. Їх помічаємо у поглядах Юрія Дрогобича, Станіслава Оріхівського, Шимона Шимоновича, які проповідували ідею космічної любові між Богом і людиною, вважали що остання наділена найвищими чеснотами й може по праву називатися божеством [Див.: Паславський І.В. З історії розвитку філософських ідей на Україні в кінці XI – першій третині XVII ст.- К., 1984.- С. 18-24].

Ідеї неоплатонізму в цей час сповідувала головним чином громадсько-політична еліта, світогляд якої дещо виходив за межі візантійської православної ортодоксії або римської схоластики. Разом із запозиченням чужих знань, вона вивчала історико-філософську культуру рідного народу, його вікові, світоглядні традиції. Насамперед, це були братства, в яких філософія розумілась, як мудрість, що вчить досягати істини через містичне єднання з Богом.

Водночас, національно-політична еліта гуртується навколо нових культурно-освітніх центрів, так званих греко-слов'янсько-латинських шкіл. Найвизначнішою з них є школа, а пізніше академія, в Острозі, що практикувала освіту на підставі вивчення античної та вітчизняної філософської думки, засвоєння західноєвропейського гуманізму. Ціла когорта острозьких мислителів залишила по собі праці, проникнуті однією ідейною доктриною, а саме – захист українського народу та його духовно-морального підґрунтя – церкви – від візантійської та московської православних ортодоксій і римсько-католицької схоластики. Наслідуючи мислителів Київського християнства острозькі книжники формували новий філософсько-богословський дороговказ для українського народу, тобто залучення західноєвропейських реформаційних ідей через цінності Українського православ'я як домінанти вітчизняної духовності. Такі блискучі мислителі-полемісти, як Г.Смотрицький, Клірик Острозький, С.Зізаній, М.Смотрицький, З.Копистенський, детально розтлумачили історичну християнську літературу, висунули ідею необхідності запровадження “соборного” (колективного) правління церквою, розробили на основі християнського універсалізму концепцію “універсальної унії”.

Між тим частина духовенства й освічених людей вбачала відродження української духовності у поширенні ісихазму. Згідно з вченням його засновника – Григорія Палами – увесь світ пронизаний “божественною енергією”, що є проміжною ланкою між Богом і людиною. Доводячи це у стінах св. Софії у Константинополі, Г.Палама ототожнив “божественну енергію” з фаворським світлом, що його бачили апостоли. Тому людина, “пронизана” божественною енергією, може досягти “уявного раю”. Техніка цього досягнення полягає у ісихії, “безмовності”, спогляданні, що вело до містичної екзальтації, крайнього аскетизму.

Як бачимо, ісихазм є варіантом софійного вчення, але з вагомим відсотком ортодоксальності та містичності. Тому не дивно, що маючи велику софійну традицію ще з часів Київського християнства, Українське православ'я органічно перейняло ідеї ісихазму. Ця ідея починає поширюватися в українських землях за часів митрополита Феогноста. Києво-Печерський і Почаївський монастирі перетворюються на найважливіші центри ісихазму, найпослідовнішими прихильниками ідей якого стають митрополит Григорій Цамблак та Іов Почаївський.

Культурно-світоглядний аспект духовності Могилянської доби визначався згідно з парадигмою “Бог-світ-людина”, що фактично було основою принципів Київського християнства. Всі три божественні іпостасі беруть участь у творенні світу. Бог є Творцем саме як Трійця. Будучи найвищим добром, істиною, досконалістю і красою, він, на думку П.Могили, відповідно до свого бажання, волі й Божественної Премудрості реалізував свій творчий задум. В його основі, зауважує В.Нічик, лежить “принцип софійності, що відображав ідею всюдисутності Бога: світ наповнений Словом-Логосом і Божественною Мудрістю, він є подібний до відкритої книги, в якій містяться знаки його творця, до пізнання яких має спрямовувати свій розум, свої здібності і зусилля людина” [Нічик В.М. Петро Могила в духовній історії України.- К., 1997.- С. 160].

Тому з цього часу найбільш поширеними в Україні виявилися уявлення, пов'язані саме з етико-практичною проблематикою. Вона становить серцевину софійних роздумів Г.Сковороди. Їх український філософ виклав у ранньому творі “Разговор о премудрости”, витоки якого сягають вищезгаданого тексту Соломонових приповістей. Софія Премудрість Божа просякає, за Г.Сковородою, усе суще, надаючи йому сенс і впорядкованість, вона “називається таємним законом, правлінням чи царством, по всьому матеріалу розлитим, безкінечно і без часу, тобто не можна про неї спитати, коли вона почалась, - вона завжди була, чи

доки вона буде, - вона завжди буде, чи до якого місця простягається, - вона завжди є скрізь” [Сковорода Г.С. Повне зібрання творів.- К., 1973.- Т.1.- С. 329] Отже, Софія Премудрість Божа, спричиняючи постання світу, несе йому лад, порядок, красу. За визначенням Д.Чижевського у скovorодинівському вченні про Софію Премудрість Божу проглядаються властиві українському філософу уявлення про “софійний” характер світу [Чижевський Д. Філософія Г.С.Сковороди // Праці українського наукового інституту.- Серія філософська.- Варшава, 1934.- Т.24.- Кн. 1.- С. 92].

Софійні побудови Г.Сковороди започаткували нові напрямки розвитку української філософської думки. Серед них була “філософія серця” П.Юркевича. Мислитель вважав, що зосередженням духовного життя в людині є серце (почуття), а не розум (мислення). В контексті вітчизняної софійної методології він зазначав, що життя духу набагато складніше знань про нього. Тому, щоб “світло знань” зробилося “теплотою і життям духу”, воно повинно проникнути в серце. Поки істина не впаде людині у серце, вона не стане її “внутрішнім скарбом”. “Тільки за цей скарб, - пише П.Юркевич, - а не за абстрактну думку, людина може вступити в боротьбу з обставинами і людьми; тільки для серця можливий подвиг і самозречення” [Юркевич П.Д. Серце та його значення у духовному житті людини, згідно з ученням слова Божого // Юркевич П.Д. Вибране.- К., 1993.- С. 93].

Софійні уявлення ХХ ст. на терені України найбільше представлені у протоієрея В.Зеньківського. Вважаючи, що найвищим елементом душі є «серце», яке здійснює духовний зв'язок між Богом і божественними основами світу, він водночас використовує поняття «Софія» для пояснення процесів творіння. У розумінні В.Зеньківського існує дві Софії – божественна і тварна. Божественна Софія, як мудрість Бога, постає в ролі божественної концепції світу. Ідеї, що лежать в основі космічних процесів, являють собою тварну Софію. Ідеї в Богові В.Зеньківський іменує «первісними образами», а ідеї у світі - «образами», або «логосами». «Первісні образи» і «логоси» знаходяться у єдності і тому, вважає український мислитель, треба відкинути наміри тлумачити всяку діяльність людини як таку, що йде від Бога. Необхідно визнати, переконаний В.Зеньківський, існування активно створених субстанцій і активної природи Божественного образу в людині.

Отже, софійна тема в історії світової і вітчизняної духовної традиції відображає ту потужну тенденцію, яка ставила собі за мету обґрунтувати ідею уподібнення людини Богові, її наближення до Нього і єднання з Ним. Центральним поняттям софіологічних побудов були

категорії "софія", "Софія", "Софія Премудрість Божа". Саме через іпостасну Софію Премудрість Божу світ, природа, людина, як вважали софіологи, допускаються всередину Трійці, яка, приймаючи світ у Себе, водночас проявляє Себе в ньому, долаючи той розрив між "творінням", що вважалося справою Божою, і "спасінням", яке було проблемою людства, розрив, що був притаманний візантійському і римському варіантам християнства. Ідеологи і практики української християнської духовності намагалися "зняти" цей "розрив" через софійний підхід, оскільки вважали, що віра і спасіння ґрунтуються не на аскетично-чернечому спогляданні або логічно-розсудкових конструкціях, а на активному релігійному житті як продовженні творіння.

К.Семчинський * (м. Київ)

КОНТРОВЕРСА ТЕОРІЇ СПРАВЕДЛИВОЇ ВІЙНИ У ПРАЦЯХ ФІЛОСОФІВ І ХРИСТІЯНСЬКИХ ТЕОЛОГІВ**

Теорія справедливої війни має давню історію, впродовж якої вона змінювала свою сутність і складові компоненти. Її метою було виправдання і обмеження зла війни. Термін *справедлива війна* зустрічається ще в Арістотеля в його праці "Політика" і використовується при описанні воєн, які велися греками „в ім'я поширення культури і цивілізації" проти не-греків, бо ті вважалися варварами. Насправді причиною цих воєн було поширення політичного та економічного контролю над новими територіями.

Римський політик і оратор Марк Тулій Ціцерон звернувся до питання війни у праці "Про обов'язки". Ціцерон вважав війну крайнім заходом, до якого слід вдаватися лише в окремих випадках. Римський оратор відзначав: є два методи вирішення конфліктів - дискусія і застосування сили, що означає насильство або війну. Війна не може бути справедливою, якщо тільки вона не ведеться для відновлення втрачених цінностей, відбиття агресії, проти поневолення або як виконання священних обов'язків перед союзниками. Ціцерон перераховував умови і правила, виконання яких могло виправдати війну. Ще до розв'язання війни повинні бути подані офіційна вимога сатисфакції, за виконання якої

* Семчинський К.В. – аспірант кафедри філософії Національної аграрної академії (м. Київ).

** © Семчинський К.В., 2004

ворожа сторона може уникнути війни, та попередження щодо можливого початку війни. Лише після подання попередження слід формально оголосити війну. Відповідно до римської практики, таке формальне оголошення робили феціали (колегія з 20 жерців у Римі на чолі з *pater patratus*), до компетенції яких входили всі міжнародні питання про переговори з приводу порушення угод, оголошення війни, укладення мирних договорів. Латиною поняття мир - “*рах*” стосувалося пактів між ворогуючими сторонами. Справедлива війна включала покарання ворога за злочини. Після ж перемоги потрібно виявити до ворогів милість, якщо вони не діяли із даремною жорстокістю. Із ворогів в облозі мають бути покарані лише ті, хто противились Риму, а тих, хто не брав участі у битві, треба відпустити. Полонених воїнів та цивільних краще перетворити на рабів, ніж убити.

Цицерон присвячує окремих розділ трактату військовій моралі. Основні його положення такі: війна - вимушений акт і допустима лише тоді, коли переговори не мали позитивного результату. Причиною війни може бути лише оборона своєї держави, а метою її повинен бути стійкий мир. Ставитися до переможених треба людяно. Ті, хто здався на милість переможця, мають право на пощаду. Всупереч самому собі, давньоримський політичний діяч допускає та виправдовує війни заради слави. Це є наслідком його переконання, що Рим виконує всесвітньо-історичну місію [Див.: Утченко С.Л. *Цицерон и его время.*- М., 1972.- С. 328-330]. За Цицероном обов'язок громадянина – бути захисником своєї держави, бо є два типи несправедливості: одна від тих, хто чинить несправедливо, а інша від тих, хто мав владу і не захистив скривджених. Для боротьби з несправедливістю треба розуміти її причини – страх, жадібність, честолюбство, марнославство.

Святий Амвросій також вважав, що той, хто не відвів удар ворога від свого товариша, якщо міг, є так само винним, як і той, хто бив і чинив несправедливо. Розуміння справедливості втручання для допомоги тим, хто страждає від несправедливості чи агресії, було перенесене до доктрини війни. Пізніше цей вислів Амвросія був неодноразово використаний як виправдання Хрестових походів - військового втручання заради допомоги християнам, які потерпали в Святій Землі.

Та ще задовго до Хрестових походів християнство почало пов'язуватися з арміями, що проливали кров. Поворотним у відношенні християн до воєн і насильства стало IV ст. н.е. Імператор Костянтин видав указ про рівність всіх вірувань - Міланський едикт, який давав захист християнам імперії й обіцяв повернення відібраної власності. Християни, яких раніше переслідували, тепер почувалися зобов'язаними

державі й прагнули взяти участь у збройній обороні свого протектора. А Костянтин, посилаючись на свій сон, зробив символом держави хрест із грецькими літерами ХР. Цей символ був зображений на щитах воїнів, на штандарті, який тримали в передбатальному шатрі імператора і до якого був приписаний охоронець, що захищав його у бою. Християни ототожнювали себе з хрестом як символом безвинного страждання та духовної перемоги і вірили, що імперія миру, яку прагнув створити Костянтин, є їх справою вдячності.

314 р. Костянтин скликав собор в Арлі у Франції, де було засуджено донатизм. Новий екуменічний собор в Нікеї зібрався 325 року, затвердив „кредо”, за яким Ісус - Син Божий, від Отця народжений перед усіма віками, єдинородний, несотворений, єдиносущний з Отцем, і засудив аріанізм. Ці церковні собори цікаві для нас і тим, що їх постанови стосуються війни. Третій канон Арлійського собору стверджує: „Відлучати від церкви тих, хто кидає свою зброю в мирний час”. Йдеться про мирний час, але кордонам імперії ще загрожували набіги варварів, а деякі провінції намагалися вийти з-під контролю Рима. На Арлійському соборі, що проводився наступного року після благодатного для християн Міланського едикту, єпископи прийняли цивільний та військовий обов’язок перед державою.

В Нікейському 12-му каноні говориться: ті, хто спершу проголосив свою віру, покинув зброю, а тоді просяться й дають хабаря, щоби знову повернутися в армію, повинні упродовж трьох років лишатися без причастя. Цей канон свідчить, що більш ніж 300 єпископів виступили проти служби в армії. Більшість єпископів була зі Східної імперії, де Ліциній всупереч Міланському едиктові жорстоко переслідував християн і зобов’язав усіх воїнів приносити жертви Римським богам. Християни в армії страждали. Відомий випадок, коли сорок солдатів-християн було замордовано. Цей канон стосується умов, за яких християн примушували відмовитися від своєї віри, віддаючи данину язичницьким богам.

Для Августина війна була реальністю. Військові дії велися в сусідній провінції, де один з давніх Августинових знайомих відбивав набіги варварів. У 410 р. армія, яку повів Аларік Візігот, пограбувала Рим. Августинова *Проповідь про пограбування Риму* подає теологічне виправдання такого Божого рішення і передвіщає одну з головних тем *Міста Бога*. Питання, пов’язані з війною і прийомами її ведення, ніколи не полишали думок Августина. Коли він умирав 430 року, Гіпона була оточена вандалами.

Августин, як єпископ, роз’яснював питання про виправданість покарання, сумісність доброти Христа з надійним урядом, застосування

сили закону, щоб утримати єретиків, у проповідях, листах та численних коментарях до Писання. В питаннях війни Августина часто бачать як новатора і називають його першим християнським теоретиком справедливої війни [Augustine. Political writings. Ed. E.M. Atkins, R.J.Dorado.- Cambridge: University press, 2001. P. xxiv]. Проте, це вимагає уточнення. По-перше, жоден з головних християнських теологів з часів Костянтина не був пацифістом, і християни довгий час вважали, що війна є цілком припустимою. У такому контексті наполягати на необхідності справедливості у війні – це скоріше, обмежувати, ніж заохочувати насильство. По-друге, в Августина не було систематичної теорії справедливої війни. Його погляди були суперечливими. Августин часом погоджується із своїми опонентами, що відповідним чином авторизовані війни, які ведуться заради збереження миру, прийнятні, посилаючись на Старий Завіт, де вожді Ізраїлю вели війни за Божим наказом. Але він ясно висловився, що існують несправедливі способи битви і що надалі християни не повинні діяти несправедливо у війні, як і в інших сферах життя. З одного боку, вирази Ісуса про „іншу цюку” пропонують, що доброта християн виключає будь-яке насильство. З іншого - підкреслює Августин, солдати на службі приймаються як віддані віруючі і в Старому, і в Новому Завіті (Лист 189). З одного боку, в грішному та жорстокому світі захистити суспільство можна було лише військовою силою, як це було в часи вторгнення варварів у Європу й Північну Африку. З іншого - досвід ведення війни ніс жахи: брутальність битви, страждання біженців. Війна, можливо, і є необхідністю, але її не можна ідеалізувати в Августиновому світі. Три листи до солдатів показують підхід Августина до цього питання (Листи 189, 220, 229): будь-яка війна повинна стати миром, і, якщо це можливо, треба надавати перевагу мирним методам збереження миру. Разом із тим, він визнає справжнє покликання солдатів та цінність безпеки, яку вони надають церкві і суспільству. Християнин повинен прийняти важкість війни як тимчасову необхідність і не бути надто нетерпеливим у прагненні досконалого, справедливого суспільства.

У 427 р. Боніфаций, римський командир у північній Африці, якого Августин знав багато років, повстав проти імперської влади. Августин пише до нього, схиляючи його відновити свою вірність Риму: той занебдує свій обов'язок захищати провінцію проти варварів, дає своїм солдатам волю в грабежах, порушує свою клятву як солдат. У час війни, як і в інший час життя, безвідповідальність, крадіжка та розірвання обіцянок є поганим вчинком. Визнання Августином неоднозначності війни не дозволяє йому послабити моральні вимоги до солдатів-християн чи забути про святі обов'язки.

За часів Середньовіччя теорія справедливої війни зазнала трансформації. Соціально-економічні зміни в провідних європейських державах вели до змін у моралі і свідомості людей. Війна після Хрестових походів стає у суспільній свідомості засобом накопичення матеріальних цінностей. В той же час теологи, філософи і представники духовенства продовжували розвивати теорію «справедливої війни», яка б охоплювала всі аспекти протистояння з точки зору християнства і була прийнятною хоча б для більшості правителів.

Тома Аквінський прийняв за основу позицію Августина й забезпечив теорію справедливої війни системним набором критеріїв: 1) справедлива причина; 2) законність влади; 3) праведні наміри. Як і Августин, Тома зосередив свій аналіз справедливої війни на системі добродетельності й прямо пов'язав її з проблемами спільного добробуту. Війна забирає людські життя, морально це може бути прийнятним, тільки коли стосується захисту спільного добробуту. Мета етики справедливої війни полягала не у виправданні насильства, а в обмеженні його масштабів у світі, де сила є трагічним, але необхідним знаряддям політичного процесу. Тома Аквінський говорить про Хрестові походи у питанні 40 («Про війну») в праці *Summa*. Питання 40 з'являється у другому підрозділі II-ї частини *Summa*, де війна вважалась гріхом, протилежним до добродетельності. У другій статті ведеться про те, чи повинні єпископи воювати. Тома згадує наказ, даний папою Левом IV, згуртуватися, аби протистояти сарацинам, які таємно прибули до порту Рима. Папа Лев, підкреслює Аквінат, виключав єпископів та священників із тих, хто мав братися за зброю. Аквінський стверджує, що наказ Христа апостолові Петру сховати меч до піхов стосується всіх єпископів та священників. Суперечливим є виправдання використання сили в євангелічній етиці при обговоренні Томою права на самозахист. Августин заборонив убивати в ім'я самозахисту. Аквінат прийняв це, але тільки через застосування принципу подвійного ефекту: державна влада може прямо виражати волю забирати життя, але приватні особи мають намір тільки стримувати агресора, а не забирати його життя. Це було першим формулюванням правила подвійного ефекту, яке пізніше стало постійною рисою католицької моралі (*Summa Theologica*, II-III, пит. 64. відп. 7). Принципова роль Аквіната в розвитку теорії справедливої війни полягає в тому, що він систематизував обмежувальні критерії, що розвинулися після Августина, і додав свого величезного авторитету до еволюції концепту справедливої війни в католицькій теологічній традиції.

Поява національних держав у Європі породила якісно новий центр секулярно-політичної влади, що не узгоджувалася ні з ідеєю широкої

християнської співдружності, ні з моральною владою, вищою, ніж державна. Це стало початком розпаду феодалізму й остаточного руйнування політичної та економічної єдності середньовічного світу Західної Європи. Внаслідок реформації відбулась руйнація і релігійної єдності Західної Європи. Знаходили своїх прихильників нові тенденції у тлумаченні релігійних і міжнародно-правових доктрин, що стосувалися військового протистояння і мирного співіснування. Вплив реформації підірвав духовні та моральні зв'язки християнської спільноти, які сприймалися як належне Августином і Томою. У новому політичному та релігійному контексті іспанські схоласти Вітторіо, Луїс Вівес та Суарез, католицький гуманіст Дезидеріус Еразмус та протестантський теолог Гуго Гроцій прагнули зберегти сутність етики справедливої війни через перегляд її структури. Наголос нормативного вчення зсунувся з опори на справедливу причину, як це було в Аквіната, на концентрацію уваги на засадах ведення війни. Категорія війни за справедливих причин була змінена, бо ворогуючі сторони суб'єктивно сприймають себе як такі, що мають справедливі причини для війни. Моралісти вдалися до тактики обмеження масштабів насильства між державами. У реформуванні змісту теорії справедливої війни та розширенні суджень про засоби ведення війни, іспанські схоласти та Гуго Гроцій забезпечили фундамент для світської науки міжнародного права.

Голландець Гуго Гроцій звернувся до аналізу концептів війни і миру в своїй фундаментальній праці „Про право війни та миру. Три книги, в яких пояснюються природне право і право народів, а також принципи публічного права”. Гроцій однозначно засуджує безглузді жорстокість і віроломство, що супроводжували війни між сучасними йому державами, зокрема Тридцятирічній війні. Він заявляє, що серця людей, втомлені війною, прагнуть встановлення миру. Виправданням війни може бути, за Гроцієм, або крайня необхідність, або істинна любов до людей [Гроцій Гуго. *О праве войны и мира.*- М., 1994.- С. 564]. Гуго Гроцій переконує в тому, що війну хибно вважати мистецтвом через її жахливість. Він з'ясовує, що саме може вести до воєн і що є кінцевою метою війни: “Всі взаємні суперечки осіб, що не пов'язані в єдине загальним внутрішньодержавним правом, стосуються стану війни чи миру; такими є суперечки тих, які ще не об'єднані в народ, чи тих, хто належить до різних народів, - як приватних осіб, так і самих правителів, а також осіб, що мають такі ж права, як і правителі, а саме – осіб знатного походження і вільних громадян у республіках... Сама ж війна приводить нас до миру як до своєї кінцевої мети”.

За Гроцієм, війну можуть спричинити необхідність самозахисту, повернення того, що належить, або повинне належати нам, чи ж заради покарання правопорушника [Там само.- С. 526]. Звичайно, дії опонента можуть спонукати окремого суб'єкта міжнародних відносин до розв'язання війни проти цього опонента, але, як правило, “війни ведуться або в своїх інтересах – така головна причина воєн, або в чужих інтересах... Головною діючою причиною війни... є той, із-за чієї справи виникла суперечка; у війні приватній – приватна особа, у війні публічній – державна влада, переважно верховна [Там само.- С. 180].

Непослідовність Гроція виявляється в тому, що, не приймаючи жорстокості війни, він все ж таки не відкидає саму можливість війни. З одного боку, він доволі практично оцінює вірогідність існування воєн як таких, що притаманні людській природі, з іншого – приймаючи віру в Божий суд и Боже право, говорить про те, що війни не мають практичного сенсу. При цьому він виходить із теорії «справедливої війни», намагаючись визначити ті причини, які до неї спонукають, але у висновках опосередковано визнає, що війни не можуть бути справедливими. З одного боку, він захоплюється риторикою Ціцерона, який говорив, що той, хто не захищає проти насильства, хоча й має таку можливість, чинить так само, як коли б кинув у небезпеці батьків, батьківщину чи союзників. З іншого, Гроцій, спершу погодившись із Сенекою, що можна іти війною заради захисту невинних проти того, хто чужий моєму народові, але знущається над своїм, тут же зазначає: „Нам, правда, відомо з давньої та нової історії, що жага привласнення чужого надбання користується такими виправданнями; але право не припиняється зразу ж тому, що ним оволодів правопорушник” [Там само.- С. 563].

Оскільки неможливо запобігти війнам між державами, то війна, за переконанням Гроція, повинна вестися відповідно до принципів права й гуманності. Гроцій дискутує з тими, хто стверджує, що ніби те в міжнародних відносинах все вирішує сила і що під час війни всі закони припиняють свою дію. Він намагається інакше вирішити проблему співвідношення війни і миру. Для оцінки дій воюючих сторін Гроцій використовує критерій внутрішньої справедливості, за допомогою якого обґрунтовує необхідність обмеження жаків війни. Він радить уникати вбивств, якщо для цього є хоч найменша можливість, бо воно несумісне із заповіддю любові до ближнього. В той же час, Гроцій розмірковує, чи дозволено християнину вбивати у відповідь, якщо його вдарять по щоці: “Хоча смерть і ляпас не сумірні, той, хто збирається образити мене, тим самим дає мені право як певну необмежену моральну претензію до нього,

оскільки інакше я не в змозі відвернути від себе зло, що загрожує мені” [Там само.- С. 191]. Гроцій дивується, “що хоча воля Бога і розкрита в Євангелії настільки зрозуміло, все ж зустрічаються богослови... християнські, які вважають правильним дозволити вбивство не тільки, щоб уникнути ляпаса, але й після його отримання, заради поновлення честі, у разі того, якщо той, хто вдарить, буде намагатися втекти”. Це, на думку Гроція, суперечить здоровому глузду і справжньому благочестю, оскільки честь є думкою про особисту перевагу; той, хто стерпить таку образу, доводить власну перевагу і тим самим скоріше звеличує, ніж принижує свою гідність. *Отже, Гроцій наполягає на тому, що вбивство є крайньою мірою при вирішенні суперечок і сторони конфлікту мають уникнути цього гріха будь-яким способом за будь-яких обставин і незважаючи на наслідки.*

Одночасно він виводить і власну класифікацію воєн: приватні - ведуться особами, не наділеними цивільною владою; публічні - ведуться органами цивільної влади. У Гроція ми також зустрічаємо поділ воєн за критерієм справедливості. **Справедливою** визнається війна, що є відповіддю на правопорушення. Гроцій вважає виправданими воєнні дії, до яких вдається народ з метою самооборони і захисту свого надбання. Такі війни не суперечать природному праву, адже передбачливість і піклування про себе не суперечать природі суспільства. Гроцій зауважує, що війну можна вести лише за повелінням носія верховної влади [Там само.- С. 123]. До **несправедливих** Гроцій відносить війни загарбницькі. Він вважає неправомірними напади, що здійснюються одними державами проти інших із егоїстичних міркувань власної користі, заради оволодіння чужими родючими землями та іншими багатствами, з метою підкорення й обернення на рабів іноплемянних народів всупереч їхній волі. Неправомірними є військові дії і в деяких інших випадках, коли, наприклад, держава звертається до них через побоювання зростаючої могутності сусідів, які нічим не виказали своїх агресивних намірів. Гроцій негативно оцінює участь у війні найманців: “Подібно до того, як ми називали недозволеними воєнні союзи, укладені з метою обіцяти допомогу у випадку війни без розрізнення причин, так само немає більш нечесного образу життя, коли люди б’ються без якоїсь поважної причини, винятково заради винагороди, вважаючи, що право – на тій стороні, де вища платня” [Там само.- С. 563], бо гірше вбивати без причини, ніж за якоюсь причиною. Положення Гроція перегукуються з Августиновими про те, що “битва не є злочином, але битва заради здобичі є гріхом” [Там само.- С. 564]. Якщо причини розв’язання війни не поважні, то, навіть якщо війна була розпочата в урочистому порядку, всі пов’язані з нею дії є

несправедливими. Ініціатори несправедливої війни відповідальні за її наслідки. Розглянувши питання про обставини, за яких держава починає справедливую війну, Гроцій зупиняється на припустимих методах ведення такої війни. Гроцій вважає війни невід'ємною умовою існування людства, але визнає, що вона несе великі нещастя. Тому, радить він, якщо не певні у справедливості війни, що може розпочатися, то віддайте перевагу мирові. За Гроцієм, є три способи запобігання війни. Суперечка, що готова перетворитися на війну, може бути (1) вирішена за допомогою переговорів; (2) сторони можуть обрати третейського суддю; (3) суперечку можна вирішити за допомогою жеребу. Навіть справедливі війни треба починати обачно. Існують ситуації, за яких доцільно відмовитися від цих воєн. Коли ж війна стала неминучою, вона ведеться заради укладення миру. Закликами про дотримання сумлінності і миру Гроцій закінчує своє дослідження.

Доктрина «справедливої війни» розглядалась на II Ватиканському соборі і є складовою католицького катехізму, але це тема для окремої статті.

Теорія «справедливої війни» формувалась протягом тривалого часу і сьогодні вона не стільки виправдовує певні війни, скільки визначає критерії, за якими війна може бути визнана справедливою, та обмежує засоби ведення такої війни. Звідси випливає: поняття «справедливої війни» не є позитивним концептом, справедливі війни визнаються злом, але меншим і необхідним. В цьому міститься суперечність цієї доктрини.

Л.Кондратик (м. Луцьк)

РЕЛІГІЯ У СПАДЩИНІ МИКИТИ ШАПОВАЛА**

Одна з нагальних проблем сучасного українського релігієзнавства – дослідження власної історії, окремі сторінки якої у радянські часи або зазнавали деформації, або замовчувалися. Практика замовчування передусім стосувалася представників українського відродження початку XX століття [Див.: Кондратик Л. Творчість діячів національного відродження в контексті української релігієзнавчої думки // Вісник Національного університету “Львівська політехніка”.- № 473.- Філософські науки.- 2003.- С. 124-130], які своєю громадсько-політичною

та науковою діяльністю стверджували право української нації на самостійний розвиток. До когорти цих видатних діячів належав й Микита Юхимович Шаповал (1882-1932) [Див.: Кондратик Л. Історія соціології України в іменах.- Луцьк, 1996.- С. 101-103]. Вивчення його релігієзнавчого спадку важливе з огляду на такі моменти: по-перше, це дасть змогу осмислити історію нашого релігієзнавства у її цілісності, а, по-друге – розширити діапазон пошуку ідей, понять, положень для вирішення тих актуальних питань, над якими працює вітчизняне релігієзнавство. Серед таких найважливіших питань – проблема сутності та функціональності релігії.

Метою цієї статті є висвітлення того розуміння сутнісних ознак релігії та її функціональної природи, яке сформувалося у вченого у пізній період його творчості і викладене в роботі “Загальна соціологія”. У такій постановці дана проблема вирішується вперше.

Пристаючи до вивчення спадщини М.Шаповала, слід мати на оці щонайменше дві обставини. Релігієзнавчі погляди вченого формувалися під впливом його ж політичної, есерівської позиції. Мабуть тому уявлення про релігію були позбавлені веберівського принципу “свободи від оціночних суджень”. М.Шаповал, як і багато його попередників та сучасників, мав на меті не тільки або ж і не стільки об’єктивне, ціннісно-нейтральне вивчення релігії, скільки її сутність, походження, функціонування розглядав під кутом зору її минулості, здоланності. Зрозуміло, що така настанова не завжди сприятливо впливала на результати наукових пошуків. Це одна з причин наукової непослідовності українського соціолога.

По-друге, у поглядах на релігію український вчений свій раціонально-матеріалістичний підхід поєднував з соціологічною концепцією Е.Дюркгейма. Однак результатом такого поєднання не стало створення якоїсь нової цілісної синтетичної теорії. Як наслідок – концептуальна суперечливість.

Звернемося передовсім до його поглядів на сутність релігії. Одразу зазначимо, що деякі положення його теорії носять не доказовий, а ствердний характер. Багато в чому це стосується і розглядуваного питання.

На початку своїх роздумів вчений дає таку дефініцію розглядуваного явища: “... релігія є сукупністю людських **уявлень**, поглядів, що виявляються назовні певним рядом думок, а друге – що релігія є сукупністю певних **вчинків**, що тими думками спонукаються” [Шаповал М. Загальна соціологія.- К., 1996.- С. 92]. М.Шаповал вважав, що для релігійної свідомості світ складається ніби з двох частин – святої і

звичайної, профанної. Це і є сутність релігії. Функціональність такого поділу він вбачав в тому, щоб “все “святе” **примушувало** людину поводитись так, а не інакше” [Там само]. У цьому питанні український науковець слідував у руслі ідей свого французького натхненника. “Усі відомі релігійні вірування, – писав Е.Дюркгейм, – прості чи складні, мають один і той самий спільний характер: вони припускають класифікацію чинників, реальних чи ідеалістичних, що їх собі уявляють люди, на два класи, на два протилежні роди, означених двома різними термінами, що їх добре передають слова «світський» та «святий». Поділ світу на дві частини – одну святу й другу світську – такою є відмінна риса релігійної думки” [Дюркгейм Е. Первісні форми релігійного життя.- К., 2002.- С. 37]. Отож поділ всіх речей на священні й профанні і складає основу всякої релігії. Вказівка М. Шаповала на обов’язковість, примусовість релігійних феноменів по відношенню до індивіда також сягає дюркгеймівського тлумачення релігії як соціального факту, що володіє властивостями існувати поза свідомістю індивіда і діяти на нього примусовою силою. Істинна функція релігії, за Е.Дюркгеймом, в тому, щоб змушувати нас діяти і допомагати нам жити [Там само.- С. 388].

Подальші міркування вченого зводяться до пояснення суті тотемізму, оскільки саме з ним пов’язаний поділ світу на святу і профанну частини. Як це впливає з роздумів українського соціолога, аби уникнути кровноспоріднених зв’язків, кожен рід, щоб зазначити свій кровний зв’язок, присвоював собі ім’я якоїсь тварини, рослини і таке ін. ”Оте прибране ім’я, - підсумовує вчений, - є назвою рослини чи тварини, котру цей рід вважає за свого **тотема** і вважає, що кожен є **зв’язаний** зі своїм тотемом якимось так нерозривно, що де б не потрапив, а коли скаже який його тотем, то всі вже знають, із якого він роду. Таким чином кровний родовий зв’язок символізується некровним зв’язком із тотемом” [Там само.- С. 92]. І хоча таке пояснення видається дещо спрощеним, та якщо взяти до уваги тодішні пошуки відповідей на природу тотемізму, то його цілком можна розглядати як один із варіантів такої відповіді. Важливо підкреслити ось що: за М.Шаповалом, на етапі родового ладу тотем символізує лише родовий зв’язок.

Подальша еволюція ідеї тотемізму залежна від двох взаємопов’язаних чинників – етногенези і території. В міру розширення родів через шлюби з представниками інших родів, між родами припинялася боротьба з огляду на вплив тотема, оскільки люди одного тотема є разом і одного роду. “Тому роди, - стверджує М.Шаповал, - зливалися в ширшу єдність (плем’я), яка також собі вибирала спільного тотема. Так витворилася ціла традиція тотемів: особистого, родинного,

родового, племінного. Зв'язок із тотемом є зв'язком особливого значення, вищої солідарності, такої, як у близьких родичів» [Там само.- С. 93]. Тут український дослідник називає в основному ті види тотемів, які визнавалися в тогочасній науці, проте походження кожного з них не досить зрозуміле і залишає більше місця для здогадок, а ніж для певних висновків.

Тут ми спостерігаємо і першу метаморфозу тотема. Якщо у своїх початках він був лише виразом кровного родового зв'язку, то при племінному ладі він є виразом вищої солідарності. На цій стадії розвитку релігійної свідомості він не є і творцем, а швидше всього він є творінням людей, якщо взяти до уваги думку вченого, що спільноти вибирали собі тотема.

Великого значення для зростання ролі тотема в суспільному житті мало його символічне зображення. Використання символу тотема у вигляді якогось предмету слугувало розмежуванню зовнішнього світу між племінними групами. “Покласти значок тотема на щось, - пояснює свою думку вчений, - значить покласти заборону (“табу”) – ніхто не сміє зачепити” [Там само]. Це дає підстави для висновку, що даний рід походить від свого тотема, а отже, він є предком, з якого почався цей рід. Вшанування предка стає частиною життя роду. Виникає культ предків. Подальший хід думок соціолога такий: “Воля предка є вищою волею для його потомків, як воля батьків є вищою волею для дітей. Предок-родоначальник є найвищим батьком. Згодом він стає тим, що керує життям своїх потомків. Стає богом” [Там само]. Однак в онтологічному плані це ще не повна, а часткова характеристика бога, адже він лише виконує функцію повеління життям роду.

Значущою для повного утвердження розуміння тотема була осілість певного племені чи народу на тій чи іншій території. Саме цей чинник став останньою цеглиною у побудові “ідеального типу” тотема. “Поширення родів у племена, племен у народи, - читаємо у М.Шаповала, - захоплювало в коло думання і ту місцевість, де живе даний народ. Тотем розпоряджається людьми і землею, де вони живуть. Так виростає думка-ідея, що від тотема взяли свій початок люди, земля, вода, рослини, тварини. Тотем в уяві людей стає творцем всього. Ідея бога виросла!” [Там само].

Внутрішнім змістом відношення людей до тотема, на думку українського вченого, є відношення до свого роду. А тому сила тотема криється у силі роду. Звідси випливає, що норми поведінки, які продиктовані тотемом, по суті своїй є нормою, яку установив рід. На цій підставі вчений приходить до того важливого висновку, що “тотем, норма

і т.п. є ніщо інше, як **символ роду і його життя, символ суспільного буття** [Там само]. Тотем є символом суспільного зв'язку тому, що люди відчують солідарність з тотемом, від якого беруть початок всі члени роду.

Звернемо увагу на таке. М.Шаповал вживає терміни “тотем-бог”, “тотем (бог)”. У його концепції вони не є випадковими. Зрозуміло, що тотем не є богом у прийнятому розумінні слова. Для українського соціолога тотемізм є своєрідною релігією без ідеї бога. Але у такий спосіб вчений намагався довести, що сутність релігії незалежно від її історичних форм є тією ж, що й у тотемізмі, а саме – поділ світу на “святий” і “звичайний”, а відповідно і освячення суспільного зв'язку. Власне в цьому він і вбачав зміст соціологічної теорії релігії. Показовими є такі його слова: “Як у дикунів” тотем”, так у буддистів “будда”, так у інших “бог” є лише освяченим символом суспільного зв'язку. Характерно при тім, що і тотем, і будда зовсім не боги, а лише символи. Значить, релігія буває і без ідеї бога – скаліченого у “культурних” людей символу суспільного порядку” [Там само.- С .94-95]. Отож Бог, тотем, Будда, а значить і будь-які інші означення головних божеств чи істот інших релігій є ні чим іншим як символом суспільного порядку. Таким чином, у концепції М.Шаповала зустрічаємо три стадії на шляху становлення “ідеального типу” тотема. Перша та, коли тотем розглядається як вираз кровного родового зв'язку. На другій стадії тотем постає у формі вищої солідарності представників племені, і на третій - він є символом суспільного буття взагалі.

Зазначимо тут своєрідність поглядів М.Шаповала у порівнянні з підходом Е.Дюркгейма. Останній, як відомо, вважав, що тотемізм є найпростіша і найелементарніша релігія. Саме в ньому розкривається сутність релігії, яка впливає з досліджень австралійського тотемізму. На думку французького вченого, історично і логічно первинним був саме клановий тотемізм. Це твердження підкреслює пріоритет культу, який індивіди складають самому суспільству. Першопричина тотемізму є визнання священного. А священним є сила, яка перейнята у колективу і яка перевершує всіх індивідів.

У українського дослідника дещо інший підхід. По-перше, він простежує формування тотемізму в залежності від становлення соціальних зв'язків в процесі розвитку історичних спільнот. По-друге, священним є не сила суспільства сама по собі, а ті норми, акції, дієства і т.п., які забезпечують існування спільноти як цілості.

Якщо вдатися до традиційного категоріального апарату академічного релігієзнавства, то можна виснувати таке: сутність релігії

М.Шаповал вбачав у її здатності бути регулятором суспільного життя, чинником суспільного порядку, виявом авторитету суспільства, а специфіку – у символічному відображенні такої дієвості. Тут доречно навести наступне шаповалівське визначення релігії: ”Коли систему поглядів і вчинків, якими регулюється відношення до тотема і між собою, назвати **релігією**, то релігія є солідарною системою **вірувань і вчинків**, що відносяться до святого, що єднають у моральну цілість (”церкву”) всіх тих, що так вірують і чинять. Релігія є витвором соціального життя, але цей витвір впливає, як специфічний чинник, на поведінку людей” [Там само.- С. 94]. Принагідно зазначимо, що таке визначення релігії перегукується з дефініцією Е.Дюркгейма. *”Релігією, – писав французький філософ, – є ґрутова система вірувань та дійств щодо святих речей, цебто відокремлених, заборонених вірувань та діянь, які об’єднують в одну й ту саму моральну спільноту, названу церквою, всіх, хто до неї вступає”* [Дюркгайм Е. Первинні форми релігійного життя.- С. 46].

А зараз торкнемось питання про соціальну роль релігії у концепції українського релігієзнавця. Можливо саме в цьому питанні якнайбільше виявилась суперечливість поглядів вченого.

При дослідженні цієї проблеми науковець виходить з того, що релігія є явищем загальним, всесвітнім, а тому вона є “дужим чинником життя, котрий буде чинним д о т и, д о к и його функцію не візьме інший чинник” [Шаповал М. Загальна соціологія.- С. 95]. Подивимось в чому конкретно виявляється такий сильний вплив релігії. Одразу зазначимо, що М.Шаповал виокремлює тут декілька ліній, однак вони є взаємопов’язаними, оскільки ґрунтуються на розумінні релігії як витвору соціального життя.

Передовсім релігія виконує функцію зміцнення солідарності. Релігія, як символ суспільності, є тим зв’язком, що з’єднує в суспільство мільйони чужих між собою людей. На досягнення такої мети спрямовані також регулююча і дисциплінуюча функції релігії, яка реалізується за допомогою приписів та норм. Це стає можливим тому, що релігія, і в цьому знову ж таки її значущість, є джерелом етики і права. В процесі антропосоціогенезу релігія “є початковим **соціалізатором** людей, що обернув людину-звіра в “зоо політкон” (суспільну істоту)”[Там само.- С. 96]. Показово, що поряд з релігією вчений не називає якихось інших чинників здобуття людиною своєї соціальності, а отже, він визнає унікальну роль релігії в становленні людини як суспільної істоти.

Це, так би мовити, блок позитивних функцій релігії. Але М.Шаповал визнає за релігією і негативні функції. Показовою є наступна витинка з праці вченого: ”Відомо, що **релігія** не зробила жодного

поліпшення в людському житті, не дала ні одного винаходу, не підпорядкувала найменшій природній силі, хоч і кляне, заворожує, нашіптує, чаклує! Від засобів релігії ніщо не змінюється у світі: ні від молебнів, ні від ікон, амулетів, талісманів, поклонів” [Там само.- С. 234].

Які ж аргументи на користь такого твердження висовує М.Шаповал? “Релігію, - пише вчений, - витворили колишні примітивні люди, як засіб для утримання солідарності, утворили на дурних забобонах, суєвір’ях, несвідомій брехні, і з цим вони і тепер живуть” [Там само.- С. 98]. Перш ніж продовжити слідувати за думкою вченого, звернемо увагу на таке. Тут вчений суперечить своїм попереднім міркуванням. З них релігія поставала як об’єктивно зумовлене явище в тому розумінні, що воно відповідало певним суспільним потребам. З наведеної ж цитати випливає, що релігію витворили колишні примітивні люди з наперед визначеною метою, а саме – підтримання солідарності. В такий спосіб релігія набуває телеологічного характеру.

Де ж криється корінь соціального зла релігії? Хід роздумів вченого такий: оскільки релігія ґрунтується на забобонах, то вона є перешкодою на шляху до досягнення реалій соціального життя, чим і користуються “влада імушій” у своїх корисливих цілях. “Тотем або “бог”, - пише М.Шаповал, - виконує стару роль: залякувати “вірну череду” муками і карами божими, щоб черода слухняно виконувала волю попів, панів і “богів”. Вся неволя, яка тепер душить людство, є твором релігії і церкви...” [Там само.- С. 98].

Отже, якщо раніше, викладаючи соціологічне розуміння релігії, вчений стверджував, що і тотем, і бог є ні чим іншим як символом суспільного зв’язку, то тепер вони є знаряддями класового панування. Правда, і тут солідаризуюча функція релігії лишається, але про неї соціолог вже говорить з сарказмом. Пояснюючи, що релігія є витвором дикунів і таких дикунів багато є ще в Європі, він зауважує: “Одні є дикунами по своєму становищу, а інші дикунами прикидаються, зітхають релігійно, щоб дикуни працювали на них, солідарно підтримували своїх панів, бо так хоче, мовляв, бог” [Там само.- С. 99]. Тут, як бачимо, солідаризуюча функція релігії виявляє себе в солідарній підтримці панства, тобто експлуатації. Іншими словами, основна функція релігії полягає у підтримці і виправданні соціальної несправедливості, а тому є засобом соціального поневолення. “Буржуазія вже перестала вірити в богів, - пише соціолог, - але добре зрозуміла релігію, як з а с і б к е р у в а т и народом, особливо селянством, і знаменито керує, відпускає величезні гроші на церкву, щоб вона держала “череду” в руках та заганяла на панську роботу [Там само].

Не важко помітити близькість означених думок М.Шаповала до ідей К.Маркса і В.Леніна, хоча б критичне ставлення до них вченого відоме. Визнання М.Шаповалом такої функції релігії означало відмову від свого ж розуміння сутності релігії як символу суспільного зв'язку і перехід до розуміння її як способу “упокорювати людину перед державою і суспільним устроєм” [Там само.- С. 99]. По суті, в українського соціолога йдеться про двоїсте розуміння сутності релігії.

Отож бачимо, що в ході своїх роздумів про сутність і функції релігії, український вчений залишає позиції Е.Дюркгейма і впритул наближається до позиції Маркса-Леніна. У цьому зв'язку вести мову про цільність концепції релігії у М.Шаповала немає підстав. Цю суперечливість своїх поглядів розумів, мабуть, і сам вчений і намагався підвести під них наукову основу. Таку біполярність сутності релігії він ставив в залежність від історичного розвитку. “Коли раніш, - розмірковує вчений, - символ порядку був тотем (тварина, рослина, предмет якийсь), то це в дикунській комуні мало вплив соціалізуючий, але коли тотемом став “безтілесний дух”, якого сучасна темна людина вже зовсім не розуміє, а меткі жерці набалакають про нього море слів, то “бог” стає вже засобом визиску темного люду з боку панства і попівства. Бог виявився гіршим ворогом, ніж якась черепаха або ящірка, що колись була символом порядку” [Там само.- С. 99-100].

Звернемо увагу на деякі моменти. По-перше, знову впадає в око суперечливість поглядів вченого. Вище наводилися слова дослідника про те, що тотем, як і Будда у буддистів, так у інших Бог є ні чим іншим як символом суспільного зв'язку. Однак із щойно наведеної цитати випливає, що коли тотем чи Бог постає у вигляді “безтілесного духа”, то це вже не символ суспільного зв'язку, а “засіб визиску”. По-друге, виявляється методологічна обмеженість, образно кажучи, тотемістичного підходу до розуміння сутності релігії, оскільки він не дає однозначного тлумачення суті різних релігійних явищ. По-третє, у концепції М.Шаповала не вмотивовано, чому давня людина могла збагнути тотем у формі конкретного образу, як от, рослина, тварина тощо, а сучасна людина не може досягнути тотема у такій абстрактній формі як “безтілесний дух”, хоча уявлення про нього є свідченням розвитку людського пізнання і практики.

Викладена позиція українського вченого не співпадає з позицією Е.Дюркгейма. Останній, як відомо, вважав, що боги змінюються разом із спільнотами, які їх породжують. Адже всі вони виявляють собою певні соціальні реальності, відповідають певним соціальним відносинам, й у цьому розумінні всяка релігія, на думку Е.Дюркгейма, в підвалинах своїх

правдива, і неправдивих релігій, взагалі не існує. Різниця між окремими конкретними релігіями полягає тільки в тих символах, то простих, то складних, то грубих, то високих, ясних і зрозумілих, або темних і заплутаних, що ними користується та або та спільнота для виявлення своїх почувань, уявлень або інституцій, які вона, в силу тих або інших причин, освячує своїм авторитетом і нав'язує, як обов'язкові, непорушні й недоторкані, а значить і священні, своїм членам.

Таким чином, з концепції М.Шаповала випливає, що релігія відіграє позитивну роль на нижчих щаблях суспільного розвитку, а “тому сучасні релігії культурних людей згубили всяке позитивне значення для суспільства, порядок в якому підтримується вже не пошаною до тотема, а поліцією і військом. Темний люд забитий у подвійну неволю: насильство над тілом, що робить держава, і насильство над думкою, що робить **церква** [Там само.- С. 100]. Зауважимо, що послідовного наукового обґрунтування такої різкої зміни соціальних функцій релігії у спадщині М.Шаповала немає.

Однак з праці М.Шаповала можна висувати, що неминучість знецінення ролі релігії пов'язана передусім із зростанням ролі науки. Останню він розглядає у двох взаємопов'язаних і не завжди чітко виокремлених аспектах – гносеологічному і соціально-практичному. Першою якістю вона різниться від релігії тим, що дає вірне, не спотворене знання про реальність. Другою якістю вона заміщує суспільну роль релігії. Наука, стверджує соціолог, “хоче дати людині в руки засіб для створення суспільного авторитету – регулятора життя, котрий людину-звіра дисциплінує на людину-соціуса” [Там само.- С. 95].

Зазначимо, що Е.Дюркгейм також шукав вирішення антитези науки і релігії. Остання ж, як відомо, для вченого є ні чим іншим як перетворенням суспільства. Відзначаючи зростання індивідуалізму і раціоналізму, він вважав що і сучасне йому суспільство потребує загальних вірувань, однак їх уже не може забезпечити традиційна релігія, яка не відповідає науковим вимогам. Вихід французький вчений вбачав в тому, що наука про релігію дає можливість перебудови вірувань, які необхідні для суспільної згоди, вселяє надію, що суспільство майбутнього здатне породжувати тих богів, яких потребує. Адже релігійні інтереси є лише символічною формою суспільних і моральних інтересів. Як бачимо, мови про зникнення релігії не ведеться.

Для адекватного відтворення шаповалівського бачення процесу витіснення релігії наукою, необхідно звернутися до його поглядів на структуру релігії. Першим елементом релігії є світогляд або філософія життя. Він “відповідальний” за вирішення питань смислу буття,

конечності і безконечності людини та світу, смерті й безсмертя тощо. Практичне втілення цих ідей становить другий елемент релігії – етику. Третій елемент релігії – естетично-мистецькі форми, виразом яких є культ. Наступним елементом є церква, серед соціальних функцій якої М.Шаповал виокремлює такі: вплив на державу з метою забезпечення своїх інтересів; вплив на родину; вплив на групу. Із зростанням ролі науки та культури вплив церкви зменшується [Там само.- С. 97].

Вирішальну роль у здоланні релігії відіграє соціалізм. Саме йому належить провести величезну культурну роботу, щоб розбити кайдани неволі. У цьому контексті промовистою є така думка М.Шаповала: “Соціалізм, як наука про визволення робітництва і селянства з неволі, вимагає повного розриву з релігією і замість вірувань дає н а у к у, замість церковної організації ставить п а р т і ю, замість храму будує н а р о д н і й д і м, замість “заповідей божих” бореться за *етику справедливості і рівноправства*, замість церковних театрів творить мистецтво людське” [Там само.- С. 99].

Як бачимо, кожен елемент релігії підлягав заміні аналогічним елементом соціалізму. При цьому М. Шаповал вимагав, аби наукова філософія була б доступною “найпримітивнішій людській істоті”, такою ж популярною має бути і наукова етика, а держава і її прообраз партія повинна творити такі естетично-мистецькі форми, які б так збуджували у людини повагу до її власного життя, як і релігійний культ. Не станемо коментувати ці думки соціолога, адже час все розставив по своїх місцях. Наголосимо лише, що у цьому випадку М.Шаповал залишає всякі наукові позиції і перебирає на себе роль партійного пророка.

Підведемо підсумки. Безперечно те, що погляди М.Шаповала на релігію є оригінальними. Ця своєрідність виявляється у тлумаченні релігії як символу суспільного буття, а також у трактуванні процесу становлення тотемістичних вірувань в залежності від домінування соціальних зв’язків у певних історичних спільнот. Однак ця точка зору вченого не набула розгорнутого вигляду.

Далі. Шаповалівському баченню сутності релігії притаманні ті ж недоліки, що й концепції Е.Дюркгейма, звичайно, тою мірою, якою він слідував в її руслі. Намагання вченого поєднати свій раціонально-матеріалістичний підхід з концепцією французького соціолога, а також з упередженим ставленням до релігії, що диктувалося його партійним світоглядом, призвели до концептуальної суперечливості. А тому М.Шаповалу не вдалося в межах своєї методології виробити цілісний погляд на проблему релігії.

Наступний крок у дослідженні цієї проблеми - порівняльний аналіз концепції М.Шаповала з підходами інших українських вчених і мислителів доби національного відродження, що дасть змогу об'ємніше побачити її переваги і недоліки.

А.Жаловага * (м. Київ)

ПРОБЛЕМИ РЕЛІГІЙНОЇ СВІДОМОСТІ І СВІТОГЛЯДУ У ВІТЧИЗНЯНОМУ РЕЛІГІЄЗНАВСТВІ**

Проблема релігійної свідомості людини може бути віднесена до розряду «вічних» філософських проблем, які ніколи не знімалися і не можуть бути зняті з порядку денного людства. Світогляд людини оновлюється в ході історії, оскільки постійно змінюється людина, умови і зміст її життя, її цілі, ідеали і перспективи. В кожну епоху ця проблема зберігає своє фундаментальне значення і, входячи до складу всіх значних філософських систем, означає не просте продовження визначеної традиції, але виявлення мінливих аспектів й історичних перспектив людського буття. Питання про те, що таке свідомість, яка її природа і сутність, мають велике ідейно-світоглядне і практичне значення, оскільки торкаються основи людського існування, змісту і мети життя.

Витоки сучасної релігійної свідомості лежать в християнській антропології, котра, в свою чергу, походить від біблійних уявлень про людину.

Світоглядний поворот у філософському житті України, який почався в 60-і роки м. ст., ознаменував собою народження Київської світоглядно-антропологічної школи. Серед її засновників – В.Шинкарук, який так характеризує значення цього явища: « У філософському житті відбулися події, пізніше названі антропологічним поворотом. ... Мова йшла, власне, про зміну парадигми філософствування – від традиційної, сконцентрованої на співвідношенні «свідомість – буття», до іншої, в епіцентрі якої – співвідношення «людина – буття». Про усвідомлення людини не в якійсь одній її визначеності ..., а у всій її універсальності, пов'язаній з відкритістю світу, з інтенціональністю, спектр якої дуже широкий. Такий поворот виявився багато в чому співзвучним тенденціям,

* Жаловага А.С. – доктор філософії, ректор Українського гуманітарного інституту.

** © Жаловага А.С., 2004

які у той час утвердилися у світовій філософії (маю на увазі феноменологію, фундаментальну онтологію М.Гайдегера, «філософію життя», екзистенціалізм, персоналізм, раціовіталізм Х.Ортега і Гассета і т.д.)» [Шинкарук В.І. Вступне слово // Філософсько-антропологічні читання '95. Вип. 1. Пам'яті Олександра Івановича Яценка.- К., 1996.- С. 3].

Розкриваючи специфіку світогляду як особливої форми свідомості, українські філософи плідно досліджували антропологічні проблеми крізь призму світоглядного підходу, сутність світогляду розуміється ним як спосіб людського самовизначення в структурі буття. Відповідно задавався новий ракурс осмислення категоріальних форм світосприймання – не тільки як способів відображення, пізнання, а й як форм самосвідомості і цілепокладання, які виникають і розвиваються в потоці різноманітного освоєння світу людиною, і є етапами виділення людини з природи. Так В.Шинкарук розглядав світогляд у єдності двох його функцій: по-перше, у тім, що світогляд є формою суспільної самосвідомості людини; по-друге, у тім, що він виступає способом духовно-практичного освоєння світу [Шинкарук В.І. Філософія, наука, мировоззрение // Диалектический и исторический материализм – философская основа коммунистического мировоззрения.- К., 1977.- С. 15-17].

У вітчизняному релігієзнавстві подібний «світоглядно-антропологічний поворот» припадає з певних причин на більш пізній період і зв'язаний з іменами А.Колодного, Б.Лобовика, П.Яроцького, М.Заковича та інших вчених. Вперше у вітчизняному релігієзнавстві (а тоді ще науковому атеїзмі) релігія стала розглядатися в контексті культури, почали досліджуватися проблеми релігійної картини світу, співвідношення релігії і духовності тощо.

Постановка будь-якої світоглядної проблеми з неминучістю виводить дослідника на проблеми антропологічні. Релігійна свідомість є за своєю суттю декларацією конфесійного світогляду і має своєю метою його пропаганду, формування і закріплення у свідомості віруючих.

У вітчизняній релігієзнавчій літературі радянського і пострадянського періодів класичними дослідженнями релігійного світогляду і питань антропологічної проблематики є праці Б. Лобовика, який багато років плідно розвивав у релігієзнавстві традиції Київської філософської школи у вивченні проблем світогляду, зокрема його гносеологічної структури. У працях Б.Лобовика поняття «релігійний світогляд» виступає синонімом поняття «релігійна свідомість». Відношення релігійної свідомості до релігійного світогляду дослідник

розуміє в руслі визначення: «Світогляд є ядром суспільної та індивідуальної свідомості». На думку Б.Лобовика, «у світоглядному аналізі релігійної свідомості, як і у вивченні будь-якого світоглядного ставлення, необхідно виходити із соціологічного аналізу властивостей того, що виражене в судженні «людина – це світ людини»» [Лобовик Б.О. Релігійна свідомість // Релігієзнавчий словник.- К., 1996.- С. 9].

Типологія світоглядів може проводитися за різними підставами: ґрунтуючись на їх суб'єкті, вихідних методологічних позиціях, відношенні до науки, ролі в суспільному житті, формах відображення дійсності і т.п. Світогляд може бути матеріалістичним та ідеалістичним, метафізичним і діалектичним, масовим й індивідуальним, етнічним і космополітичним, прогресивним і реакційним, оптимістичним і песимістичним... У генетико-історичному аспекті у вітчизняній філософії традиційно виділяють так звані «історичні типи» світогляду, до яких більшість дослідників відносить міфологічний, релігійний і філософський світогляди. Перші спроби історичної типологізації світоглядних утворень починалися ще в давньогрецькій філософії. Так, Аристотель розглядав міфологію і філософію як два історичних ступені людського мислення. З середніх віків й аж до Нового Часу, у період повного панування релігійного світогляду, ця проблема урівноважувалася завдяки теології, з погляду якої зміна різних вірувань і поглядів розумілася як прагнення до все більш автентичного викладу «Слова Божого», що, на думку християн, знайшло завершення в християнстві, на думку мусульман, – в ісламі та ін.. У Новий час цю проблему вирішували Дж.Віко, Гердер і Гегель. Пізніше до цієї проблеми зверталися О.Конт, В.Дільтей, Дж.Фрезер тощо.

Творці концепції «історичного круговороту» чи «замкнутих культур» (Н.Я.Данилевський, О.Шпенглер, А.Тойнбі, П.Сорокін тощо) за основу кожної такої локальної культури чи цивілізації брали певний світогляд.

До 70-х років м. ст. радянська філософія і релігієзнавство виділяли два типи світогляду: релігійний і філософський. Однак після появи праць О.Лосева, В.Шинкарука, А.Чанишева, Ф.Кессіді й інших дослідників, почали виділяти як самостійний історичний тип світогляду міфологічний. Названі вчені розглядали міфологічний світогляд головним чином з погляду його впливу на філософію, розкриваючи генетичну залежність останньої від міфологічного світогляду і наступність між ними. Набагато менше уваги вони приділяли співвідношенню міфологічного світогляду з релігією. Релігієзнавцями ще й дотепер це питання не вирішене, більшість з них традиційно ототожнюють міфологічний світогляд з ранньою формою релігії [Мифы

народов мира.- М., 1980.- Т.1.- С. 13-14; М., 1982; Т. 2.- С. 376-378]. Ця точка зору має підставу: з гносеологічної точки зору розходжень між ними практично не існує.

У вітчизняній філософії релігійний світогляд традиційно вважається другим історичним типом світогляду після міфологічного. Релігійний світогляд відрізняється від міфологічного способом духовного освоєння дійсності. Ці розходження виявляються вже в самій формі такого освоєння – конкретно-почуттєвих уявлень і образах. Міфологічні уявлення багатofункціональні: в них у синкретичній формі перепліталися пізнавальне, художнє й оціночно-ідеологічне освоєння дійсності, що створило передумови для виникнення на їх основі не тільки релігії, але й різних видів літератури і мистецтва, а також філософії. У релігійних образах та уявленнях домінує одна функція – оціночно-регулятивна, котра підкоряє собі всі інші функції релігійних образів і уявлень.

У релігії, на відміну від інших ідеологічних форм, основні світоглядні уявлення зберігаються протягом тривалих періодів незмінними не тільки в силу традиції, але й у зв'язку зі свідомим їхнім закріпленням служителями культу як священних чи натхнених Богом, тобто у зв'язку з їх сакралізацією. Саме тому невід'ємною рисою релігійного світогляду є догматизм. Зворотною стороною релігійного догматизму є світоглядний плюралізм, який виявляється в тому, що на основі будь-якої системи релігійних догматів складається безліч різних напрямків, які витлумачують зміст догматів віровчення в залежності від конкретних тенденцій і умов суспільного розвитку. Полісемантизм релігійного світогляду дозволяє йому пристосовуватися до соціальних умов, які змінюються, витлумачувати в рамках своєї системи координат інформацію, отриману з інших світоглядних систем.

Ще однією особливістю релігійної свідомості є те, що можна було б назвати раціоналізованою ірраціональністю. «...Догма, як віровчення, у якому знаходить висвітлення ірраціональний момент образів-символів, не є і не може бути цілком раціональною, – писав С.Д.Сказкін.- В ній залишається і зберігається усвідомлена і виражена в абстрактних поняттях принципова ірраціональність, прихована в образах-символах. Робота думки полягає лише в тому, щоб усвідомити зміст образу, ...і не тільки виразити його у абстрактних і загальних поняттях, але й надалі довести, наскільки це можливо... для людського розуму, необхідність самої ірраціональності: розумність принципово нерозумного, а тому вона підлягає сприйняттю тільки вірою, а не розумом. Розум грає тут роль органу, який розкриває зміст образу-

символу, але не спростовує і не руйнує приховану в ньому ірраціональність, яка, як відкрита Богом істина, не підлягає ревізії розуму» [Сказкин С.Д. Из истории социально-политической и духовной жизни Западной Европы в средние века.- М., 1981.- С. 122].

Ця особливість релігійного світогляду завжди використовувалася з метою встановлення пріоритету віри над знанням і з метою адаптації релігії до нових соціальних та ідеологічних умов.

Центральне місце у релігійному світогляді завжди займає ідея Бога. «Ідея Бога складає основу, фундамент релігії як форми суспільної свідомості» [Дулуман Е.К. Идея бога.- М., 1970.- С. 3]. Бог розглядається в релігійному світогляді як першооснова і першоджерело всього сущого. Причому це не генетична першооснова, як у міфології, а першооснова, яка творить, діє, виробляє, тобто не первісний стан чи пращур, а Бог-творець. Уявлення про нього використовується як вихідний початок при побудові картини світу, а також у ролі вихідного пояснювального принципу всього того, що відбувається у світі. З погляду релігійного світогляду, все те, що існує і відбувається у світі, залежить від волі й бажання Бога. Всім у світі править божественне провидіння чи встановлений і контрольований Абсолютом моральний закон. Тому змінити перебіг подій на свою користь людина може тільки за допомогою звертання до Бога.

Релігійний світогляд, за його визначенням, є антропологічним. Коли мова йде про релігійне освоєння світу, то «центральним питанням при цьому, - як це пише Б.Лобовик, - є не проблема надприродного..., а проблема людини, силою абстрагування... винесеної за межі земного буття. У цьому реалії сьогодення, історичний досвід і майбутнє характерним для культури, але специфічним для даної її форми чином, перетворені в знаки людських сенсів, у символи культового дійства, пов'язаного з вірою в надприродне... Протягом століть, релігія тим і приваблювала людей, що її образи, картини, легенди символізували..., хоча й крізь «голоси» безсердечного світу, кращі людські якості. Саме завдяки цьому... вона й набула статус культурного феномену» [Культура. Религия. Атеизм- К., 1991.- С. 10].

Суб'єктом релігійного світогляду виступають не тільки певні людські спільності, але й окрема особистість, яка переносить на природу уявлення про себе. Тому дуалізм природного і соціального доповнюється в релігії дуалізмом суспільного й індивідуального, а також дуалізмом душі і тіла, який поширюється на світ у цілому. Найважливішими ознаками релігійної свідомості є її образність, символічність, діалогічність, інтимність, емоційність, активний вплив на вольові стани

особистості і колективу віруючих [Лобовик Б.О. Релігійна свідомість // Релігієзнавчий словник.- К: Четверта хвиля, 1996.- С. 275-276].

Релігійна свідомість природним шляхом застосовується до велінь часу, освоюється з тим, що змінюється соціокультурна дійсність. Але пристосувальне відношення релігії до явищ суспільного і духовно-культурного життя не завжди рівнозначно поняттю модернізму, тому що нове може осмислюватися й у релігійно-традиційному дусі, і навіть в позарелігійному плані [Культура. Религия. Атеизм.- К., 1991.- С. 25-26]. Разом з тим, історично і соціально обумовлене конституювання релігії в культурі сучасного суспільства є процесом світоглядно глибоко суперечливим. «Наповнення» самого підходу до релігійного досвіду минулого змістами і ціннісними уявленнями, конституювання в мінливому соціальному і духовно-культурному середовищі, в масовій чи буденній релігійній свідомості та богослов'ї виявляються різними. Якщо в першому випадку релігійна свідомість взагалі стихійно освоює «віру батьків», нерідко залишаючи її неузгодженою з реаліями сучасного життя, чи ж роблячи її підпорядкованою останнім, то богослов'я відноситься до успадкування релігійності та її соціокультурного «контексту» дуже вибірково.

Релігія також конститується в культурі суспільства на шляхах сакралізації – освячення і залучення в сферу релігійного санкціонування. Але конфесійні способи такого конституювання різні. Православні богослови, наприклад, «освячують» соціальні принципи життєдіяльності суспільства, його культурні цінності православною вірою, проголошуючи свідому участь віруючих у церковному житті, їхню діяльність «поза церковною огорожею» як діяльність релігійну, «як зміцнення віри». При такому підході для них православ'я постає тим, що вносить в усі прояви життя «світло, зміст і ціль». Західноєвропейські ж протестантські місіонери у своїй діяльності ведуть мову про «світоглядний синтез», який є свідомо неприйнятним для православного богослов'я. У цілому ж, релігія конститується в сучасному українському суспільстві завдяки високій духовності і загальнолюдським цінностям.

Розглянуті світоглядні особливості релігійної свідомості, сформульовані в працях провідних вітчизняних релігієзнавців в Україні, дають підставу говорити про певну філолофсько-антропологічну традицію вітчизняного релігієзнавства. Шкода лише, що проблема релігійної свідомості і світогляду у вітчизняному релігієзнавстві як дослідницька тема відійшла на периферію. Ряд принципових світоглядних проблем релігійного комплексу у вітчизняних навчальних посібниках з релігієзнавства все ще або обходять мовчанням, або

продовжують тлумачити з використанням лексики, фразеології, а найчастіше й ідеологічних установок «наукового атеїзму», що є абсолютно неприпустимим. Аналіз публікацій, які стосуються проблем релігійного світогляду [Арцишевский Р.А. Мировоззрение: сущность, специфика, развитие.- Львов, 1986.- С. 145], засвідчує поширення дефініцій світогляду, які виражають однобічне розуміння цього складного і багатогранного явища. Можливо, причина подібної відсутності інтересу вчених до даної проблематики зумовлена її складністю, необхідністю серйозного вивчення теологічних підходів до розв'язання сучасних світоглядних проблем релігії.

Ми бачимо, що фундаментальні праці Київської світоглядно-антропологічної школи і розробки сучасного українського релігієзнавства є методологічною базою для міждисциплінарного дослідження світоглядно-антропологічних основ. З іншого боку, ця проблема може бути продуктивно проаналізована тільки з урахуванням традицій богослов'я, яке має фундаментальні теологічні розробки з проблем християнського світогляду.

*О.Марченко** (м. Харків)

ШЛЯХИ РЕЛІГІЙНО-МОРАЛЬНИСНОГО САМОВИЗНАЧЕННЯ НАРОДУ ТА ОСОБИСТОСТІ У “СЛОВІ ПРО ЗАКОН І БЛАГОДАТЬ” ІЛАРІОНА**

Глобалізаційні зміни, які відбуваються в сучасному світі актуалізують, з одного боку, прагнення до стирання всіляких кордонів, а з іншого – палке бажання за будь-яку ціну зберегти свою етнокультурну та особистісну ідентичність, що, безумовно, передбачає з'ясування національно-культурної самобутності народу, особливостей його ментальності, що найбільш яскравий вираз знаходить у філософській думці. Посилення процесу політичної та культурної самоідентифікації України, усвідомлення нашої культури як органічної складової загальносвітових форм культурного буття робить нагальною потребу звернення до своїх витоків, зокрема до

* Марченко О.В. – кандидат філософських наук, доцент Черкаського Національного університету імені Богдана Хмельницького.

** © Марченко О.В., 2004

духовної культури Київської Русі, де вперше ставились питання самовизначення народу й особистості в контексті прилучення до цінностей християнської культури.

Особливості філософської думки Київської Русі знаходять своє відображення в творах сучасних дослідників, насамперед В.С.Горського, а також С.С.Аверинцева, А.К.Бичко, Д.С.Лихачова, М.В.Поповича та ін., які особливу увагу звертають, зокрема, на історіософські, морально-етичні погляди мислителів цього періоду. Враховуючи зроблене названими дослідниками, автор статті вважає за потрібне особливу увагу зосередити на проблемі духовного й релігійного самовизначення києво-русичів, яка знаходить своє філософське висвітлення та обґрунтування в “Слові про Закон і Благодать” Іларіона.

Слід зазначити, що актуалізація інтересу до осмислення давніми слов'янами своєї духовної сутності, сенсожиттєвої проблематики, зміни в сфері відносин людина - Бог (в плані морально-етичної їх визначеності) відбувається в процесі “освоєння” слов'янською культурою історіософської теми. Особливістю розвитку ранньоісторичної свідомості в культурі Давньої Русі є те, що тут незавершена космологічна модель, орієнтована на сімейний, близький людині образ “дому” співіснує з потребою давньоруського суспільства в осмисленні простору історії, що відкривається.

Устремління нової доби давньоруської історії були орієнтовані не стільки на метафізичне узагальнення міфологічної космології, скільки на усвідомлення глибини того історичного, соціокультурного простору, в який було занурено східнослов'янський світ. Цей простір був уже християнізованим, тобто знаходився у зовсім іншому ціннісному вимірі, ніж світ слов'янської культури. З огляду на це стає зрозумілим, що центральною для слов'янства (в тому числі і в особі конкретних його представників) стає проблема усвідомлення цього виміру та самоусвідомлення у зв'язку із смислами та системами цінностей оточуючого культурного простору, опануванням цінностями християнської культурної парадигми.

Слов'янський світ мислив себе в самостійному, незалежному та благодійному центрі Всесвіту, що знаходиться на межі між двома “космічностями” – Сходом та Заходом. При цьому слід зазначити, що самоусвідомлення себе “на межі” не означало для слов'янства оцінки себе як такої спільноти, яка розташована на периферії: це означає, що в межах слов'янського світогляду “на межі” і є найбільш в ціннісному відношенні піднесеною формою та простором існування спільноти.

Взагалі, створення своєрідної космологічної свідомості (“міфу вітчизни”) – “міфу пограниччя” значною мірою вплинуло на риси історіософського бачення слов’янської культури, а також на її історичне та морально-етичне самоусвідомлення.

До характерних рис розвитку ранньоісторичної та моральної свідомості слід віднести також те, що в слов’янській культурі шлях до “міфу вітчизни” лежав через осмислення “міфу людства”, що яскраво проявилось зокрема в “Слові про Закон і Благодать” митрополита Іларіона. Ця особливість слов’янської моральної свідомості зумовила її гуманістичну спрямованість, віротерпимість, загальнолюдський пафос давньоруської літератури. Проблеми людського самовизначення, шляху до Бога і до себе тут розглядаються через призму “визначення” суспільності, прилучення до культурних надбань інших народів, до загальнолюдських моральних цінностей. Слід відзначити, що Іларіон був діячем епохи Ярослава, часу переорієнтації суспільної свідомості на нові цінності, пов’язані з прийняттям християнства. Разом з християнством зміцнювався й новий світогляд, який “утверджував значущість людини і людства в навколишньому світі, відкриття людської особистості, історичного погляду на світ” [Огородник І. Від давнини до Нового часу. Передмова // Хроніка-2000.- Вип. 37-38.- Ч. 1.- К., 2000.- С. 99]. Тому в “Слові про Закон і Благодать” мислитель прагне обґрунтувати зроблений вибір з точки зору прилучення Русі до вищих духовних цінностей і осмислити їх зміст та значення в контексті подальшої долі держави. Тобто знайдення “нового” Бога, нової віри розглядається більшою мірою як акт суспільного вибору, котрий, у свою чергу, суттєво вплинув на процес духовного самовизначення особистості в смисловому морально-етичному контурі людина-Бог, де нас перш за все цікавить той зміст, який визначався розумінням “граничних засад” світу, “вічних” питань людського буття.

Іларіоном виділяється два періоди історії людського духу – епоха Мойсеевого закону, який був даний для одного, обраного Богом народу, і час “благодаті”, яка була дана не лише старозавітним обранцям Яхве, а й для язичників, звільнивши їх від ідолського мороку, тобто епоха християнства: “Спершу закон, потім благодать, спершу тінь, потім істина” [Іларіон Київський. Слово про Закон і Благодать // Історія філософії України. Хрестоматія.- К., 1993.- С. 9]. В образній формі неминучість настання благодатної епохи розкривається за допомогою біблійної притчі про Сарру та Агар, доля синів яких (первістка сина рабині Ізмаїла і вільного спадкоємця Авраама Ісаака)

немов знаменує неминучу перемену в долях народів. Згідно з притчею, Ізмаїл уособлює собою минулу епоху рабства й омани, а в долі Ісаака Іларіон вбачає прикмету початку часів, коли “будуть успадковувати” вільні. За цим протистоянням прихована одна з центральних для вітчизняного філософствування проблем – проблема корпоративної та абсолютної моральності. Якщо до виконання першої можна примусити, то моральною людина стає, слідуючи внутрішньому велінню. Людина повинна вести себе, вважає Іларіон, не як раб, що підкоряється наказам, а як вільна істота, яка добровільно слідує моральним принципам. Спочатку народила Агар, потім Сарра, “рабиня спочатку, потім вільна” – до цієї алегорії звертається мислитель, щоб передати думку про розвиток моральності: на зміну жорстким приписам закону приходять повнота людського волевиявлення.

Тут доречно звернутись до біблійного тексту, зокрема до Послання до галатів, котре близьке Іларіонові тим, що в ньому апостол проповідує віру в Христа як осереддя живого зв'язку людини з Богом, зв'язку благодатного, “нового” за своєю духовною природою, абсолютно іншого, ніж той “договір”, “союз” одного обраного народу з Богом, котрий втілювався у формі Закону. Благодать віри в Христа не скасовує Закону Мойсея, даного для одного обраного народу, але виконання Закону вже не рятує, не прилучає людину до Бога: “Бо коли набувається праведність Законом, то Христос надармо умер!” (Гал. 2, 21). Закон керував людиною як рабом, тепер же Христос “усиновив” людину Богові і звільнив її: “Отже, стійте в свободі, котру дарував вам Христос, і не зазнавайте знову ярма рабства” (Гал. 5, 1).

Прилучення до віри в Христа є для Іларіона показником моральної зрілості того чи іншого народу. На зміну рабству йде свобода; закон, прибічники якого самі позбавили себе можливості прилучення до Христової віри й пов'язаного з нею “оновлення”, поступово, але неминуче поступається місцем благодаті. Лінія історії видається Іларіонові такою, що йде по висхідній, а звідси і той важливий для концепції “Слова” висновок – все нове, молоде, що виникає пізніше в історії, набуває вищої цінності порівняно з попереднім, старим: “Закон бо передніше був і піднісся не багато й одійшов. Віра ж християнська опісля з'явилась, вище першої стала і поширилася на безліч країн” [Іларіон Київський. Слово про Закон і Благодать.- С. 11]. Для Іларіона-мислителя, ідеолога, митрополита важливо було довести й утвердити рівноправність “молодого народу” (народу без минулого, з точки зору греків) з народами, багатими своєю культурою, такими як візантійці та римляни. Він вважає, що славна

своїми подвигами і звершеннями предків Русь виправдовує всім своїм минулим гідне призначення для молодого народу “стати новими міхами для нового вина”. Іларіон намагається вписати свій народ, шлях ним пройдений в контекст всесвітньої історії людства. Торжество “благодаті”, на думку мислителя, полягає у всезагальному характері цього вищого етапу людської історії, де вільно утверджують себе “всі народи”. “Заздрості” як хибному принципу, що панував на стадії Закону і прагнув утвердити обраність одного народу, Іларіон протиставляє “щедрість” Благодаті, яка однаково сяє у “всі краї землі”.

На всьому доступному для огляду просторі вітчизняна історія постає перед Іларіоном все зростаючим нагромадженням удач та успіхів. У світі, як він уявляється мислителєві, панує добро. В дусі патристичної традиції, зокрема філософії Григорія Нисського, він утверджує ідею несубстанційності зла. Минуле виступає не стільки у вигляді зла, скільки являє собою недосконалість і хворобу. Зло є лише применшення, брак зла, його “затемнення”. “Як небуття протиставляється буттю і не можна сказати, що небуття суттєво відрізняється від буття, а говоримо, - зазначає Григорій Нисський, - що небуття тільки протиставляється буттю: так і зло протилежне поняттю доброчесності, не як саме по собі існуюче, а таке, що постає внаслідок відсутності добра. І як ми говоримо, що сліпота протилежна зору, оскільки вона не сама по собі існує в природі, а є втратою попереднього стану: так стверджуємо, що і зло полягає у відсутності добра, з'являючись подібно до тіні, що настає з віддаленням сонячного променя” [Нисский Г. Пространное огласительное слово.- М., 1859.- С. 39]. Патристична інтерпретація гріха і зла як сліпоти та “невідання”, а прилучення до добра – як прозріння й перемоги світла характерна і для “Слова про закон і благодать” Іларіона: “Були ми сліпими й істинного світла не бачили, в омані ідолівської блукали... Помилував нас Бог, засяяло і в нас світло розуму, щоб спізнали Його за провіщенням” [Іларіон Київський. Слово про Закон і Благодать.- С. 16]. Можна, навіть, сказати, що в цілому для образно-поетичного ладу “Слова” розуміння гріха, зла і мороку як відсутності світла є одним з ключових образів.

Почуття гордості за досягнуті рідною країною успіхи Іларіон схильний приписувати впливові “благодаті”. Вона така всеосяжна, що поширюється і на дохристиянську історію і, в підсумку, виливається у виправдання язичницького минулого Русі. Благодать – це не межа, досягнута в житті того чи іншого народу, вона – “слуга прийдешньому віку, життю нетлінному” [Там само.- С. 9].

Як відомо, традиційний християнський погляд на історію пов'язує її з дією Божого промислу і спрямовує історичний процес за межі реальності, у вічність, де тільки і вважається можливим розв'язання його суперечностей. Для Іларіона значною мірою є неприйнятною подібна точка зору на історію, яка знаходить свій виклад, наприклад, у Августина, для якого торжество “божественного граду” очікується лише в далекому минулому, по завершенні строку земного буття. Іларіонові ближчим є уявлення, що сягає своїми коренями глибин народної міфології, про божественне як джерело порядку й гармонії в цьому, земному світі. Для нього нинішній етап земної історії сповнений “тією мірою благодаті, котра спонукає вже в сьогоденньому дні вбачати якщо не здійснення, то початок втілення мрії про прийдешній ідеал” [Горский В.С. Образ истории в памятниках общественной мысли Киевской Руси (на основе анализа “Слова о законе и благодати” Илариона и “Слова о полку Игореве”) // Историко-философский ежегодник-87.- М., 1987.- С. 125]. На відміну від настрою Біблії погляд Іларіона на історію не передбачає визнання безумовної переваги “обіцяного” майбутнього, на котре можна проміняти усі блага теперішнього. Нинішнє тут якщо й не зливається з майбутнім, то виявляється тісним чином зв'язаним з ним.

Сприйняття дійсності в “Слові” сповнене світла, життєрадісності й оптимізму. Іларіон утверджував абсолютність і завершеність саме цього часу, закладаючи основи того часового “острова”, який пізніше знаходить своє осмислення в давньоруському епосі. Для мислителя час, в якому він жив, час реформ Володимира і Ярослава, набуває абсолютного характеру, сприймається як пора реалізації ідеалу, до якого спрямована людська історія. Неприйнятним для нього є “релігійне піднесення над життям” і благочестиве християнське прагнення “показати примарність життя, минулий характер всього існуючого” [Лихачев Д.С. Поэтика древнерусской литературы.- М., 1979.- С. 258]. Слід зазначити, що цей умонастрій різко контрастує з пануючим в сучасній Іларіонові західноєвропейській культурі, для діячів якої був неприйнятним погляд на існуюче, котрий розвиває київський митрополит. Теперішнє гнітить їх, вони жадають прийдешнього порятунку і не розглядають наявний стан земної історії інакше, як крізь призму майбутнього [Див.: Горський В.С. Філософія в українській культурі: (методологія та історія).- К., 2001.- С. 78].

Світосприйняття Іларіона значною мірою зумовлює відсутність в “Слові” різкого антагоністичного протиставлення небесного

земному. Як наслідок цієї загально світоглядної позиції, для нього не існувало в субстанційному плані морального протиставлення добра і зла, а прийняття християнства передбачало моральне очищення в усій повноті. Моральна дилема добра і зла ставиться й вирішується мислителем не в плані онтологічному – добро і зло не протистоять і не борються одне з одним як вічні антагоністи, вони змінюють одне одного. З цим пов'язане розроблюване Іларіоном і співзвучне настроєм його часу уявлення про те, що “спасіння” здійснюється уже в самому акті хрещення, котре є яскравою демонстрацією свободи волі людини і тлумачиться як “усиновлення” Богом людини. На думку мислителя, з кінця X століття такого усиновлення удостоїлась вся Руська земля з усім її населенням. Згідно з Божим промислом країна приймає хрещення, а хто обновив себе вірою і духом “хрещенням і благими ділами синами Богу і причасниками Христу стають” [Іларіон Київський. Слово про Закон і Благодать.- С. 12]. Стан щойно наверненої руської землі Іларіон розглядає не як початок шляху спасіння, а як дію, що гарантує неофітам наступне прилучення до вічних благ.

Таким чином, розроблене християнством поняття суду втрачає в розуміння Іларіона своє пряме значення. Надія на піклування в житті витісняє турботу про майбутній суд. Обходячи, по суті, питання про майбутній суд та віддяку, давньоруський мислитель малює образ доброго, терплячого до беззаконня і максимально наближеного до людини Творця. Його людинолюбний Бог діє як заступник і піклувальник й у цьому своєму прояві мало чим відрізняється від стародавніх слов'янських богів-покровителів. Бог, переконаний мислитель, покликаний бути джерелом милості; його суд не буде спрямований на відновлення пекла і не буде сприяти диявольській злобі й продовженню без кінця мук в прийдешньому віці. Навпаки, мета Бога – спасіння, а суд його – “світло країнам”.

Погляди Іларіона дають можливість говорити про наявність в його творчості відмінного від ортодоксального православ'я утвердження можливості остаточного відновлення всього існуючого в первісній чистоті й досконалості і заперечення вічності пекельних мук у зв'язку з майбутнім для всіх спасінням, вирішення проблеми віддяки з точки зору ідеї можливої остаточної милості Божої і неминучого відновлення всіх грішників в первісній досконалості (ідея апокатастасису).

Позиція давньоруського мислителя в цілому суперечить теорії “кар Божих”, що починає формуватися на Русі в часи Іларіона та

одержує оформлений вираз в одній з проміжних редакцій “Повісті врем’яних літ” на початку XII ст. і зорієнтована на містико-аскетичний ідеал християнського благочестя. У цій релігійно-етичній концепції підкреслювалось призначення Бога, образ якого тут цілком відповідав старозавітному, як грізного караючого судді. Та християнство, відзначає у цьому зв’язку Іларіон, - не тільки покарання, а й милість, не тільки журба, а й утіха. Саме таким розумінням відношення покарання й утіхи стосовно народу, який прийняв істину і благодать і, відповідно, заслуговував ставлення до себе не як до раба, а до “сина вільної” керувався митрополит Іларіон у своєму зверненні до Бога: “молимо, щоб на страшному суді помилував нас”. Суворому, безкомпромісному і караючому навіть за найменшу провину небесному судді Іларіон протиставляє доброго, терплячого, максимально наближеного до людини Бога, з котрим він пов’язує свою ідею-сподівання на безмежну великодушність і милосердя Боже й остаточне спасіння всіх, зникнення мороку й зла і повне торжество добра, світла й спасіння.

У творчості Іларіона знайшла своє відображення впевненість в моральному оновленні, паростки якого він вбачав в перебудові побуту і перевороті в суспільній свідомості. Критикуючи старозавітність, мислитель робить певні висновки з абсолютизації “закону” як релігійного та морального ідеалу і норми. З усією пристрасністю він висловлює внутрішній протест проти духовного поневолення в будь-якій формі, протестує проти зведення благодаті до рівня закону, перетворення християнства в засіб духовного насилля. Тому мислитель намагається, слідуючи не букві, а духові вчення, відділити старозавітне від новозавітного, стан рабської покорі від істинної “благодатної свободи”. Але й ново заповітне Іларіон доповнює близькими йому уявленнями із слов’янського життєвого укладу. Він сформулював і проголосив деякі принципи етичної практики слов’ян, об’єднавши їх християнським поняттям добрих справ. Обидві традиції працювали на утвердження ідеалів рівності й доброго ставлення до ближніх. Християнський принцип любові тут органічно поєднався з патріархальними поняттями рівності, дружелюбності і властивой слов’янському мисленню релігійної відкритості.

Сама християнізація, прилучення до благодаті є для Іларіона оживляючим джерелом добра, уособленням якого можна вважати поняття святості-благодаті, котру успадкував руський народ. Така постановка питання немов виключає поняття гріховності, яке, дійсно, не знаходить відповідного висвітлення в творчості мислителя. Це

свідчить про певну оптимістичність моральних оцінок історичних змін; в даному факті якраз і проявились найяскравіші риси моральної свідомості періоду утвердження християнства на Русі.

Як ми бачимо, у творчості Іларіона знаходить своє відображення тенденція, пов'язана зі спробою якщо не зняти, то максимально пом'якшити постульоване в традиційному християнському світогляді протиставлення ідеального, божественного, сутнісного світу світові матеріальному, гріховному, створеному. В онтологічному плані це виражається в близькому до неоплатонічної традиції акцентуванні не так протилежності, як причетності світу земного божественному. У створеному вбачається перш за все відображення створюючого начала, завдяки чому світ земний постає не “обителлю зла”, а у вигляді гармонійного, впорядкованого цілого, співпричетного добру, що єднає його зі своїм Творцем.

IV

НА ДОПОМОГУ ВИКЛАДАЧЕВІ
РЕЛІГІЄЗНАВСТВА*В.Гладких** (м. Київ)**ПИТАННЯ СИНКРЕТИЧНОГО ХАРАКТЕРУ
ЕВОЛЮЦІЇ КИТАЙСЬКОГО БУДДИЗМУ
В ПРАЦЯХ РОСІЙСЬКИХ РЕЛІГІЄЗНАВЦІВ****

На сьогоднішній день перед буддологією стоїть низка нових актуальних завдань. По-перше, це необхідність вивчення буддійської доктрини на прикладі не лише однієї-двох шкіл, як це робилося раніше, а з використанням даних якомога більшої кількості буддійських напрямків, задля визначення їхнього внеску в загальне вчення буддизму, адже, як зазначав Є.Торчинов: “Буддизм історично представлений у вигляді різних течій та напрямків, надзвичайно відмінних між собою, які більше нагадують різні релігії, ніж різні конфесії у межах однієї релігії. Але існує певне коло ідей, які в тому чи іншому вигляді, із тією чи іншою акцентуацією властиві всім напрямкам буддизму (хоча їх осмислення може бути дуже різним)” [Торчинов Е. А. Введение в буддологию: Курс лекций: Учеб. пособие для студ. вузов.- СПб., 2000.- С. 19]. По-друге, нагальною є потреба у висвітленні й з’ясуванні характеру розповсюдження буддизму за межі Індії, яке відбувалося через трансформацію останнього в результаті взаємодії з місцевими культами. По-третє, вимагає свого розв’язання питання про характер взаємовпливу буддизму та культурного середовища народів, які наворачалися у нову віру. З огляду на це, **актуальність даної статті** обумовлена тим, що вивчення процесу поширення буддизму в Китаї, може дати багато цікавого й корисного матеріалу для вирішення вище окреслених проблем, адже цей процес мав наслідком формування специфічного явища китайського

* Гладких В.В. – аспірант третього року навчання, філософський факультет Київського Національного університету імені Тараса Шевченка.

** © Гладких В.В., 2004

буддизму, в багатьох моментах принципово відмінного від індійського прототипу.

Наукове вивчення особливостей процесу розповсюдження буддизму в Китаї за останні десятиріччя значно просунулося в багатьох напрямках. Л.Янгутов спробував висвітлити ранню історію буддизму в Китаї та специфіку вчення про просвітлення; О.Андрушкевич досліджував сотеріологічні аспекти китайського буддизму; С. Нестьоркін, О.Бойков та інші розкривали характер переосмислення доктрини буддизму в межах китайського чань; М.Абаєв започаткував дослідження психологічних аспектів буддизму; К.Ацев, І.Бойкова, Г.Дагданов, О.Поршнева, М.Єрмаков, Г.Померанц та інші зосереджували свою увагу на вивченні соціально-культурних наслідків поширення буддизму в Китаї. Грунтовний загальнотеоретичний, узагальнюючий характер носили роботи Є.Торчинова. Проте, необхідно зважати на те, що дослідження китайського буддизму здійснювалося переважно зусиллями представників філології, психології, історії, що призвело, певною мірою, до нівелювання власне релігієзнавчих аспектів проблеми. Отже, **мета** даної статті полягає в тому, щоб, використовуючи термінологічний апарат (зокрема поняття релігійного синкретизму) та принципи й методи релігієзнавчого дослідження, з'ясувати причини й особливості процесу розповсюдження буддизму в Китаї. **Наукова новизна** статті полягає в тому, що набуває подальшого розвитку дослідження процесу розповсюдження буддизму в Китаї, зокрема висвітлюються деякі аспекти його ранньої історії, розкривається синкретичний характер цього процесу, узагальнюються причини такого характеру та з'ясовуються особливості, обумовлені ним.

Для того щоб уявити собі масштаби змін, які відбулися в буддизмі на китайському ґрунті треба врахувати, що традиційна китайська світоглядна парадигма в багатьох ключових моментах принципово відрізнялася від буддійського погляду на світ та на місце й роль людини у ньому. Вже згадуваний нами Є.Торчинов виділяє кілька таких принципових відмінностей у парадигмах індійського буддизму та добуддійських вчень Китаю. Умовно ці відмінності можна відобразити низкою бінарних опозицій буддійських ідей до ідей традиційних китайських вчень: десакралізація космосу – сакралізація космосу; психологізм космології – натуралізм космології; онтологічний песимізм – онтологічний оптимізм; відлюдництво та аскеза, чернечий ідеал – культ родових цінностей, дітонародження та предків; космічна циклічність часу з членування його по вертикалі –

заперечення космічної циклічності та членування часу по горизонталі; слабка сакралізація влади монарху – виключна сакралізація влади правителя [Торчинов Е. А. Введение в буддологию: Курс лекций: Учеб. пособие для студ. вузов.- СПб., 2000.- С. 169-172]. Крім складностей, пов'язаних із концептуальною відмінністю традиційних китайських вчень від буддизму, останній в своєму розповсюдженні у Китаї зіштовхнувся також з перепонами, обумовленими особливостями китайської культури. Причому треба враховувати, що китайська культура до моменту початку сприйняття індійського вчення вже нараховувала близько двох тисяч років свого розвитку, і тому “буддизм як одиничний представник цілісної індійської культурної традиції не міг бути рівноцінним колосу китайської цивілізації” [Торчинов Е. А. Введение в буддологию: Курс лекций: Учеб. пособие для студ. вузов.- СПб., 2000.- С. 168], що зробило акультурацію нового вчення неминучою. Фактично, спроможність буддизму пристосуватися до нових умов виступала об'єктивною передумовою, що визначала саму можливість останнього укорінитися на китайському ґрунті. Подоланню цих перепон сприяла та обставина, що в китайських вченнях та буддизмі поряд з численними відмінностями все таки існувала й низка важливих рис, які були дещо подібними. По-перше, так само як і буддизму, китайському світогляду був абсолютно не властивий теїстичний підхід, адже “китайський натуралізм був несумісним з ідеєю трансцендентного Бога-творця, який створює світ ex nihilo (“із нічого”) й керує ним” [Торчинов Е. А. Введение в буддологию: Курс лекций: Учеб. пособие для студ. вузов.- СПб., 2000.- С. 173]. Крім цього їх споріднювала й властива їм апофатичність. Так даоси, вважали, що істинне Дао не може бути висловлене словами: „Дао, будучи вічним, не має імені” [Лао-цзы. Обрести себя в Дао / сост., авт. предисл., перевод, коммент. И.И. Семененко.- М., 2000.- С. 157]. Послідовники Конфуція намагалися утримуватися від метафізичних суджень, на тих підставах, що Учитель про це нічого не казав. Буддисти ж вважали, що нірвана, бодхі, татхата так само не можуть бути понятійно окреслені, адже вони трансцендентні досвіду, який відображається мовою. Отже, “і буддисти, і китайські мислителі описували вищий принцип своїх вчень у негативних термінах” [Торчинов Е. А. Введение в буддологию: Курс лекций: Учеб. пособие для студ. вузов.- СПб., 2000.- С. 173]. До того ж, як буддизм так й китайські релігії були недогматичними та інклюзивістськими, себто не передбачали абсолютної істинності свого віровчення й лишалися відкритими для взаємодії з іншими

доктринами. Відзначаючи це, не можна обійти увагою той факт, що буддизм на самих ранніх етапах своєї історії почав використовувати принцип “догматичного розвитку”, який передбачав постійний розвиток не лише форм віровчення, а навіть його змісту. Вже на другому буддійському соборі було сформульоване положення: “Все, що відповідає існуючим моральним принципам та духу вчення Будди, повинно бути визнано як уставне, незалежно від того існує воно з давніх давен, виникло зараз чи з’явиться потім; а все, що не узгоджується з ним, хай воно б навіть існувало раніше, або існує зараз, все одно повинно бути відкинуто раз і назавжди” [Абаев Н.В. Чань-буддизм и культурно-психологические традиции в средневековом Китае.- Новосибирск: Наука, 1989.- С. 106]. Фактично це обґрунтувало припустимість використання буддизмом принципу, властивого й іншим напрямкам індійської думки, який Г.Бонгард-Левін назвав “принципом не порушення старої міфології” [Бонгард-Левин Г.М. Древнеиндийская цивилизация. Философия, наука, религия. М., 1980]. На цих засадах в буддизмі сформувалася “стратегія спочатку засвоєння, а потім поступової трансформації й підкорення собі міфології, вже існуючих культів і взагалі всієї системи традицій соціуму, яке зазнає буддизації” [Абаев Н.В. Чань-буддизм и культурно-психологические традиции в средневековом Китае.- Новосибирск: Наука, 1989.- С. 105]. Це було в повній мірі реалізовано й у Китаї. Ці особливості сприяли знаходженню між буддизмом та традиційними китайськими світоглядними настановами точок дотику, які стали відправними пунктами для подальшої синкретизації, результатом чого стає явище китайського буддизму, який за багатьма характеристиками та основними положеннями суттєво відрізнявся від буддизму індійського. Процес формування особовостей китайського буддизму носив синкретичний характер і відбувався у різних напрямках та на різних рівнях обумовлюючись, як це буде доведено нижче, конкретно-історичними обставинами. Інформація про ранню історію буддизму в Китаї міститься в трактаті “Ліхолунь” (“Про розуміння та оману”), автором якого вважається Му-цзи. “В своєму трактаті він зумів всебічно й повно показати перші кроки буддизму в Китаї, передати той специфічний соціально-політичний клімат, у якому буддизму доводилося стверджуватися”, - зазначає один з дослідників китайського буддизму Л. Янгутов [Янгутов Л.Е. Трактат „Лихолунь” как источник по истории китайского буддизма // Источниковедение и историография истории буддизма. Страны Центральной Азии.- Новосибирск: Наука, 1986.- С. 110]. Му-цзи,

виступаючи в ролі апологета буддизму, намагається захистити буддизм, обґрунтувати право останнього на поширення в Китаї. Треба відзначити, що потреба обґрунтувати необхідність поширення на теренах Серединної Імперії буддизму - "варварського, іноземного вчення" набувала особливої актуальності, адже наріжним каменем державної ідеології у Китаї було твердження про центральність Китайської держави – Серединної Імперії, про унікальність й вищість китайської культури, з чого походило ставлення до всіх інших народів й культур як до варварських. З огляду на це, апологети поширення буддизму шукали різноманітні шляхи довести, що принципи нового вчення не суперечать принципам, сформульованим китайськими мудрецами, а доповнюють їх. Наприклад, виникає легенда, що Лао-цзи, після того як пішов на захід, прибув до Індії, де став вчителем Будди, з чого робився висновок про те, що буддизм є лише чимось похідним від даосизму. Згідно з іншою легендою "Сила-Де давніх монархів Китаю була настільки потужною, що досягнув віддаленої Індії, справила на індійських варварів цивілізаційний вплив, в результаті чого й виник буддизм, а потім вже Індія з вдячністю віддала Китаю буддизм як свій дар" [Торчинов Е. А. Введение в буддологию: Курс лекций: Учеб. пособие для студ. вузов.- СПб., 2000.- С. 179]. Подібні легенди, з одного боку сприяли проникненню буддизму в китайський соціум, але, з іншого боку, вони ставали першим кроком на шляху китаїзації буддизму. Особливою гостротою відрізнялася також полеміка навколо принципів буддизму, які однозначно суперечили культурним традиціям китайців. Наприклад, відсутність у китайському суспільстві жодних аналогів інституту чернецтва вела до того, що цілібат та зміна ім'я під час вступу до буддійського монастиря розглядалися китайцями як зречення своїх предків та відмова продовжувати рід, що згідно із традиційними поглядами вважалося найтяжчим гріхом. Крім цього індійська практика буддійських монахів жити виключно на подання та не мати власності давала підстави для обвинувачень сангхи у паразитизмі, неробстві та ледарстві, що часто викликало антибуддійські заходи з боку влади. Необхідність залагодити ці протиріччя мала своїм наслідком два важливих моменти, які суттєво вплинули на особливості китайського буддизму та знайшли своє відображення і в традиції Чань. По-перше, виправдовуючись буддисти відстоювали та теоретично обґрунтовували тезу про важливість діяльності сангхи для покращення карми всіх живих істот, а відповідно й предків, нащадки яких стали монахами: "Буддисти доводили, що їх принципи служіння предкам та

вшанування батьків глибші та ширші за традиційно китайські і полягають в тому, щоб вивести батьків на шлях спасіння, тобто на шлях, вказаний Буддою” [Янгутов Л.Е. Трактат „Лихолунь” как источник по истории китайского буддизма // Источниковедение и историография истории буддизма. Страны Центральной Азии.- Новосибирск: Наука, 1986.- С. 113], а також про виключне значення чернецтва для духовного удосконалення народу та держави. Такий підхід разом із традиційною китайською концепцією сакрального характеру влади імператора призвів до того, що на певному етапі сангха опинилася повністю під контролем держави. По-друге, античернецькі настрої китайців обумовили розвиток в Китаї мирського буддизму, який стверджував ідеали буддиста-мирянина. Це підтверджується й надзвичайною популярністю в Китаї, вже згадуваної нами “Сутри про Вімалакірті”, в якій буддист-мирянин своєю святістю та мудрістю перевершує не лише монахів, а й бодхісаттв. Тут також доречно відзначити, що “Віная” зазнала суттєвої трансформації в Китаї. Г. Дюмулен з цього приводу відзначає: “В той час як в Індії “одяг та чашка на камінні під деревом” були єдиною власністю аскета, в Китаї, з його значно суворішим кліматом та іншими культурними звичаями подібна терплячість була недоречною” [Дюмулен Г. История дзэн-буддизма. / Пер. с англ. Ю.В. Бондарева.- М., 2003.- С. 110]. Тому цілком виправданою стала практика, абсолютна неприйняття в Індії, коли монахи самі виконували всю необхідну роботу, забезпечуючи таким чином існування монастирю. Ще більш динамічні й складні процеси відбувалися в сфері переосмислення основних буддійських положень. Л. Янгутов з цього приводу слушно відзначає: “буддизм у часи Му-цзи сприймався крізь призму традиційних китайських поглядів. Буддійська термінологія замінювалася на даоську, буддійське “просвітлення” сприймалося як осягнення Дао. Сам Будда порівнювався з китайськими богами” [Янгутов Л.Е. Трактат „Лихолунь” как источник по истории китайского буддизма // Источниковедение и историография истории буддизма. Страны Центральной Азии.- Новосибирск: Наука, 1986.- С. 112]. Яскравим прикладом такого переосмислення може бути процес трансформації на китайському ґрунті змісту таких понять як сансара та карма, адже сансара, яка описувалася у термінах страждання, непостійності, забрудненості та порожнечі була, як про це вже говорилося вище, діаметрально протилежна традиційним китайським уявленням про всесвіт, який характеризувався як сакральний, впорядкований, чуттєвий та гармонійний. Тим не менше ідея сансари

виявилася прийнятною для китайців, але була сприйнята як своєрідний варіант уявлення про всезагальність змін та метаморфоз. Пов'язана з цим буддійська ідея про переродження також була переломлена крізь традиційні уявлення й сприйнята як “швидше позитивна та обнадійлива, ніж як така, що свідчить про загальну незадовільність існування” [Торчинов Е. А. Введение в буддологию: Курс лекций: Учеб. пособие для студ. вузов.- СПб., 2000.- С. 173], а вчення про карму, в свою чергу, сприймалося як можливість продовжити індивідуальне існування в різних формах, що “повністю гармоніювало із положеннями даосизму” [Торчинов Е. А. Введение в буддологию: Курс лекций: Учеб. пособие для студ. вузов.- СПб., 2000.- С. 173], але було цілком протилежним до першопочаткового смислу буддійської доктрини. Крім цього вчення про карму призвело до формування у Китаї ідеї про існування в людині вічної й незнищеної духовної субстанції. Ця ідея була принципово новою для китайців, які не мали до сприйняття буддизму жодної теорії про душу, як особливу духовну сутність принципово відмінну від тіла, а також теорій про її безсмертя. Парадоксальність ситуації в даному випадку полягала в тому, що “подібне розуміння докорінно суперечило такій наріжній буддійській доктрині, як анатмавада (кіт. у во цзянь), і за своєю суттю співпадало із найгрубішими формами індуїстської атмавади. Але саме цю теорію незнищеності духа у III - V століттях сприймали як власне буддійську” [Торчинов Е. А. Введение в буддологию: Курс лекций: Учеб. пособие для студ. вузов.- СПб., 2000.- С. 181]. В V-VI століттях китайські буддисти відстоювали позицію, згідно з якою “дух” (шень) є субстанцією, яка переходить з життя у життя, що також суперечило анатмаваді, але повністю узгоджувалося із принципами китайського натуралізму. Є.Торчинов пояснює таке неадекватне розуміння китайцями анатмавади тим, що воно “було обумовлено натуралістичним субстанціалізмом традиційної китайської філософії, який “матеріалізував” потік психічних станів (сантана) буддійської філософії та перетворив його у деяку “вічну річ” (кіт. чан у)” [Торчинов Е. А. Введение в буддологию: Курс лекций: Учеб. пособие для студ. вузов.- СПб., 2000.- С. 181]. Трансформувалися в Китаї й інші категорії індійського буддизму. Поняття “шун’я” (пустота), наприклад, була переосмислена на китайський лад у IV столітті в межах вчення про праджню (кіт. божо-сюе). Китайці розуміли шун’ю як аналог китайської “відсутності” (кіт. у) – неформованого й позбавленого якостей стану всесвіту, який передує його оформленню й перетворенню у світ “наявного” (кіт. ю) буття. Таким чином,

буддійська шун'яда перетворилася на "корінну відсутність" (кіт. бень у).

Говорячи про китаїзацію буддизму важко перебільшити значення особливостей китайської мови та пов'язаних з цим складностей перекладу індійських буддійських термінів. Серйозною перепорою для перекладу була китайська ієрогліфічна писемність, за допомогою якої передавалося значення морфеми, а не її звучання. Намагаючись здолати цю перепону, перекладачі шукали різні шляхи. Спочатку вони намагалися передати категорії буддизму використовуючи поняття традиційної китайської філософії. Наприклад, "нірвана" перекладалася китайською як "у вей" (недіяння), "бодхі" – як "дао" (шлях, найвищий загальний принцип буття). Такий підхід призводив до спотворення значення індійських термінів, адже складна система філософської термінології, розроблена в Китаї в межах даосизму, конфуціанства та інших напрямків китайської думки суттєво відрізнялася від буддійської і мала свої власні конотації, що заважало адекватній передачі концепції буддизму. Через це буддійська думка набувала надто китайського (переважно даоського) вигляду. Крім цього, відсутність систематичності та планомірності у перекладі індійських текстів призводила до того, що проповідники буддизму перекладали трактати на китайську мову хаотично. Єдиною підставою для перекладу виступала наявність тексту, що мало своїм наслідком фрагментарні та епізодичні переклади, з яких важко було зробити висновок про справжню сутність буддійського вчення, тим більше, що "з самого початку китайці не прагнули до різкого розмежування на хінаяну та махаяну. Наставники нівелювали відмінності між різними буддійськими течіями, намагаючись створити якесь середнє, еклектичне вчення, яке б увібрало в себе все найкраще з буддійської філософії" [Дагданов Г.Б. Школа фасян в истории китайского буддизма // Источниковедение и историография истории буддизма. Страны Центральной Азии.- Новосибирск: Наука, 1986.- С. 102]. Регулярний переклад буддійських канонічних текстів на китайську мову починається лише наприкінці II століття, але це не вирішило проблему змішання поглядів різних буддійських шкіл, адже в цей час буддійська традиція остаточно ще не склалася навіть в Індії.

Значний внесок у практику перекладу індійських текстів на китайську мову зробив Кумараджива, який почав застосовувати новий метод, в основу якого було покладено принцип "добирання значення". Кумараджива, перекладаючи низку фундаментальних філософських трактатів мадх'яміків, "віддавав

перевагу творенню неологізмів, спеціально сконструйованим словосполученням, які створювалися за принципом етимологічної чи семантичної відповідності індійському терміну; наприклад, фан бян (фан – спосіб; бян – зручний, відповідний) – упая; лунь хуей (лунь – колесо; хунь – оберт, поворот) – сансара; фань нао (фань – тягар, набридливий; нао – мозок) – клеша. Іноді вважалося доцільним й транскрибування індійських термінів (бодхі – путі; нірвана – непань; самадхі – саньмей). Але загалом перевага віддавалася саме перекладу терміну” [Торчинов Е. А. Введение в буддологию: Курс лекций: Учеб. пособие для студ. вузов.- СПб., 2000.- С. 178]. В VII столітті Сюань-цзан – відомий мандрівник, мислитель та перекладач, який майже двадцять років провів в Індії в монастирі – університеті Наланда, здійснює нову реформу в перекладі. Перекладаючи канонічні твори індійського буддизму Сюань-цзан намагався також очистити китайський буддизм, привести його у відповідність до індійських зразків, але до того часу китайська буддійська традиція та китайський канон Тріпітакі вже майже склалися і тому зусилля реформатора виявилися марними. Основною заслугою Сюань-цзана можна вважати той факт, що після його перекладу на китайську мову буддійських філософських трактатів шун’явади та віджньянавади постало питання про відповідність усталених уявлень про буддизм до його справжнього вчення, адже було виявило неправомірність багатьох китайських інтерпретацій буддизму. Але буддизм вже укорінився на китайському ґрунті, склалася певна традиція розуміння його доктрини, тому відмовитися від усталеного сприйняття китайці вже не змогли. Це спонукало adeptів буддизму шукати в традиції індійського буддизму теоретичні положення, які б можна було використати для обґрунтування традиції, що вже склалася в Китаї у підході до розуміння фундаментальних ідей. З цього починається етап реінтерпретації буддизму, пов’язаний з розповсюдженням в Китаї вже згадуваній нами вище теорії Татхагатагарбхі (кіт. жулай цзан). В Китаї завжди існував підвищений інтерес до проблеми серця-розуму (кіт. сін), яка виникла в традиції конфуціанства. З часів Мен-цзи в китайській філософії усталеним стало розуміння серця передусім як мислячого, а не чуттєвого органу. Наприклад, в трактаті “Мен-цзи” стверджується, що “той, хто осягне свою природу, осягне й Небо” [Фэн Ю-лань. Краткая история китайской философии / Е.А. Торчинов (науч.ред.), Р.В. Котенко (пер.).- СПб., 1998.- 376 с.]. В цьому ж трактаті містяться думки про досконалу природу серця-розуму, що значною мірою нагадує такі поняття гарбхі як “прабхасвара”

(самосвітлення) та “чїтта” (розум). Це виступило передумовою, яка визначила успіх теорії Татхагатагарбхі в Китаї. Є.Торчинов, відзначаючи подібність традиційних уявлень китайців про серце-розум до теорії гарбхі, писав: “Обрання слов “сїнь” для перекладу санскритського “чїтта” завершило конвергенцію “буддїйської” та “конфуціанської” тенденцій інтерпретації серця-розуму (сїнь-чїтта)” [Торчинов Е. А. Введение в буддологию: Курс лекций: Учеб. пособие для студ. вузов.- СПб., 2000.- С. 183]. Крім цього не можна недооцінювати значення діяльності Парамартхі, який переклав китайською “Махаяна шраддхотпада-шастру” (кїт. “Да чен цї сїнь лун”) - шедевр синкретичного з’єднання доктрини йогачари з теорією гарбхі та факт поширення в Китаї “Махараїнірвана сутри”, в якій прямо проголошується, що всі живі істоти мають споконвічно пробуджену природу Будди. Результатом поширення теорії Татхагатагарбхі стає розробка в Китаї вчень про “природу Будди” (кїт. фо сін). Це призводить до того, що, як зазначив Л. Янгутов: “вчення йогачарів про алаявіджняну було замінено на вчення “про природу будди” як єдину, абсолютну реальність, що пронизує все існуюче” [Янгутов Л.Е. Трактат „Лихолунь” как источник по истории китайского буддизма // Источниковедение и историография истории буддизма. Страны Центральной Азии.- Новосибирск: Наука, 1986.- С. 15]. З цього походять практики китайського буддизму, переважно спрямовані на реалізацію цієї споконвічної природи, її усвідомлення та актуалізація у буденному житті. Фактично, мусимо відзначити, що для китайського буддизму було властивим швидше прагнення досягти бодхі, як такого стану свідомості, коли індивідуальне стає тотожним Абсолюту – всезагальній природі буття, ніж звільнитися від сансари та досягнути нірвани, адже у буддїйських творах, написаних в Китаї мотив страждання як основної характеристики існування не знаходить свого відображення та розвитку. Очевидно, що підґрунтям для подібного розуміння мети буддизму став традиційний китайський натуралістичний холїзм, з його поглядом на всесвіт як на єдиний цілісний організм.

Таким чином, можна зробити **висновок**, що буддизм міг бути сприйнятим китайцями лише за умови зближення своїх доктринальних положень із традиційними вченнями Китаю, і тому еволюцію китайського буддизму треба розглядати як процес кїтаїзації індїйського буддизму. Процес цей носив відверто синкретичний характер, що було обумовлено з одного боку значними відмінностями в ідейному змісті традиційних китайських вчень та доктрини буддизму, а, з іншого боку

– необхідністю останнього укорінитися в Китаї, досягти чого можна було лише за умови наближення до особливостей нового культурного контексту. Це завдання вирішується шляхом переосмислення буддійської парадигми в категоріях традиційних китайських вчень, чому сприяли зокрема, й особливості китайської мови. В результаті в процесі конвергенції основних ідей буддизму з традиційними китайськими уявленнями відбувається синкретизація буддизму на китайському ґрунті. Саме в результаті цього складного тривалого процесу культурної адаптації буддизм, що приніс із собою нову культурну інформацію й був принципово відмінним за своїми основними ідейними настановами від традиційної китайської світоглядної парадигми, зміг не лише укорінитися у китайському суспільстві, але й трансформувати його численні важливі характеристики. Але це стало можливим лише в результаті величезних суттєвих змін, яких зазнав сам буддизм в Китаї. Фактично в VII столітті, після того як китайці відкидають індійську версію буддизму, яку проповідував Фа-цзан, відбувається остаточне розмежування між китаїзованими школами, які орієнтувалися на теорію Татхагатагарбхі та школами, які виступали за очищення китайського буддизму й повернення до індійських стандартів.

V

ПАМ'ЯТКИ
РЕЛІГІЄЗНАВЧОЇ ДУМКИ

Арсен РІЧИНСЬКИЙ – знаний громадський діяч першої половини ХХ ст., який активно обстоював Помісність Української Православної церкви, теоретично обґрунтував самобутність Українського православ'я. Його праця «Проблеми української релігійної свідомості», видрукувана в 1933 році навіть з купорами, викликала незадоволення польської влади, яка панувала на західноукраїнських землях. Три рази А.Річинського було ув'язнено. За цю ж працю в 1939 році талановитого етнолога релігії було ув'язнено вже більшовицькою владою.

Праця «Проблеми української релігійної свідомості» в роки незалежності виходила в Тернополі у світ двічі – у 2000 і 2003 роках. Але книги ці мали неодноразові засвідчення конфіскації цензором окремих абзаців.

І ось у державному архіві Тернопілля вдалося віднайти той рукопис, по якому саме пройшла рука цензора. Прочитавши викреслене, переконуємося, що останньому не подобалася впевненість А.Річинського у «нашій всенародній місії», коли «Україна, зрештою, здобуде державну незалежність», його віра в те, що «Народ Український має своє історичне завдання і сповнить його».

Нижче подаємо вибірку тих фрагментів праці, які вилучив цензор. При цьому зазначено за тернопільським виданням 2002 року «Укрмедкниги» та сторінка, до якої відноситься вилучений фрагмент.

**Уривки з книги Арсена Річинського
“Проблеми української релігійної свідомості”,
конфісковані польським цензором у 1933 році**

сторінка 52:

Подібно ж Український Церковний Комітет, обраний 1927р., замість організаційної праці займався більше балачками: деякі його члени пізніше то відпекувались зовсім від церковних справ, щоб не понизити своєї “радикальної” опійності, то перебігали до клерикально-

хрунівської “могили” православія. Непідготованість нашої інтелігенції разила очі, коли після анатеми, киненої на автора, члени Українського Церковного Комітету, замість виразно і твердо зайняти самостійну – єдино достойну зрілої нації – позицію, задумувалися над тим, чи вони ще можуть “формально” раду радити вкупі зі своїм “виклятим” головою... Соймові церковники весь час провадили (й провадять) опортуністичну політику супроти московської церковної верхівки в Польщі, навіть направляли автора “каятися” і врешті таки добилися анулювання тої анатеми – хоч і без “каяття”, дорогою обостороннього компромісу; щойно потім для них стало ясно, що це було зовсім непотрібне. Тепер наші інтелігенти занурилися у тереvenях про “Всешутейший Собор”, забуваючи, що при теперішній системі виборів і соборному регуляміні це буде знову тільки “Театрон або Ганьба історична”, відіграна по замовлених лібретто замовленими артистами. Вони дають накинути собі, як семинаристам, писання “рефератів” про ... ношу духовенства(!) або кількість парафій, а цілим забули не тільки про старі традиції українського церковно-національного руху, але й про замовчувані варшавським синодом основні питання польського православія, досі неполагоджені: про підстави автокефалії та канонічність єпископату. Тільки при таких умовах міг статися огидний факт “прольонговання” царської анатеми на Гетьмана Мазепу варшавським синодом (1932р.) , члени котрого вже забули, як вони самі оголошували автокефалію (1925р.): якщо та автокефалія законна і фактично існує то царська анатема нас не обов’язує, – а якщо вважати цю анатему ще й досі важною, то тим більше нас обов’язує надалі канонічна залежність від Матірної Церкви: де ж тоді автокефалія?

* * *

сторінка 390

Віriamo, що існування Українського Народу з його національними властивостями є ділом Божого Промислу, який споконвік визначив нам місце і час на землі. Обов’язком нашим – зберегти свою національну особистість і виявити її вагому цінність і красу, отже, передовсім – піднести релігійно-національну свідомість народу й поглибити підлогу тої свідомості: матеріальну й духовну культуру на Українській Землі. А через те, що тільки самостійна держава забезпечує кожному народові повний і свободний розвиток його індивідуальності, – мусить державницька ідеологія об’єднати

українців без різниці соціального становища й політичних партій, бо ці різниці природно виступають у своїй державі, але зовсім неприродно й згубно ділять нарід тоді, коли він ще не здобув незалежності й не став господарем у своїй хаті. Зрештою у визвольних змаганнях закон національної солідарності зобов'язує однаково всіх. Не розуміють цього хіба недоумки та наймити чужої ідеї. Коли Мазепа злучився зі шведами проти Москви, запоріжці пішли за гетьманом, даючи приклад поєднання революційного пролетаріату з українською аристократією, а забуваючи соціальні противенства в ім'я національної солідарності.

Віriamo, що коли вже Нарід Український покликано з небуття, то має він, без сумніву, своє спеціальне історичне завдання у колі інших націй; тому Франко прирівнює його до стріли в руках Єгови, яка вже має означений напрям лету. Лише треба усвідомити й сповнити цю провіденціальну місію народу: не “блудити” за чужими божками й чужими ідеалами, не “кадити бовванам єгипетським”.

* * *

Від історичної Росії ми засвоїли звичку до сліпої покори (– і обезцінили консервативну вдачу хліборобської верстви), від історичної Польщі перейняли нахил до громадянської анархії, зникло почуття законності (– чим обезцінили свій поступовий елемент).

* * *

сторінка 398

Противники закидають нам, що український церковно-національний рух має не стільки релігійну цілю, скільки стремить до політичного зміцнення українства. В дійсності якраз навпаки: вважаємо політичне, культурне і економічне зміцнення українства (включно до сотворення незалежної Української Держави) необхідним **середником до сповнення вищих завдань, покладених Провидінням на наш нарід**. Для нас не Церква є служницею політики (як це сталося з Російською Церквою та її дублікатом у Польщі), а вся наша політика має бути спрямована до одної найвищої мети – віднайдення й сповнення нашої всенародної місії. Така є Вища

Воля й так мусить бути. Якщо би ми ухилялися від цього обов'язку, тим самим як нація винесли би самі собі смертний вирок.

* * *

сторінка 426

Коли Україна здобуде державну незалежність, а українська громадська думка піднесеться понад усі церковні роздори, тоді для нас настане пора вийти поза рамці вузьконаціонального життя на світові шляхи. Ставши самостійним міжнародним чинником, Україна матиме голос і послух, впливатиме на формування світової загально-церковної думки згідно зі своїм покликанням і своїм синтетичним ідеалом християнства; тим самим вона стане заборолом проти матеріалізму і руйніницького обезвладнюючого нігілізму. Не претендуємо на роль вибраного Народу-Месії, але віримо, що Народ Український має своє історичне завдання й сповнить його. Месіаністичний націоналізм усюди збанкрутував, як це ми бачили на прикладі сусідів, але тим міцніше стоїть місійна національна ідея, що твердить про спеціальне призначення кожного народу, його особливу роль у колі інших націй та його абсолютну цінність.

Серед подібного походу матеріалізму й нігілізму заховаймо творчий ідеалізм. Серед світу, поріженого церковними роздорами, несімо ідею синтези християнських культур. Серед хаосу понять і захитання всіх авторитетів і цінностей зберігаймо ясну провідну ідею й віру в її невмируще значення. Серед загальної зневіри й песимізму впевнено й радісно глядімо на прекрасний Божий світ, а кожна річ і кожна подія у ньому говоритиме нам про його глибоку праведність, – як жива стеблинка в руках Ваніні була (на його думку) найкращим доказом божого існування. Зигзагуютою, тернистою дорогою йде поступ релігійної свідомості людства; усе ще не мало боротьби й терпінь, жертв і розчарувань, але тільки жертвами міцніє й шириться велика ідея, лише розп'ята на хресті вона розливає аромат по всьому світу.

Надходить наша будучність. Але **мусимо її ще здобути** – вірою у своє діло, перевихованням народу в новій ідеології, відвагою у боротьбі і мурашиною працею. Серед усіх перешкод і труднощів, кпинів одних і прокльонів других, скажемо слідом за незабутнім Фіхте: “Ні, не покидай нас, святе паллядіон людства – втішна думка про те, що всяка наша праця і всяке страждання служитимуть для

нового удосконалення й щастя нашого роду, що ми працюємо для нього й працюємо не даремно; що на тім місці, де ми нині мучимося, гниємо і – що ще гірше – грубо помиляємося й грішимо, розцвіте колись рід, який відважиться на все, чого він захоче, бо він хотітиме лиш одного добра, – а ми в той час у вишніх оселях радітимемо, дивлячись на наше потомство й пізнаючи в їхніх чеснотах кільчення кожного зерняти, посіяного нами. Одушевляй нас, Надіє на той час почуттям нашого достоїнства і дай нам відчути це достоїнство бодай у наших заложеннях, якщо наш теперішній стан цьому суперечить! Влий відвагу і високий ентузіазм у наші підприємства, й коли судилося нам згинуту у них, най піддержить нас думка: я виконав свій обов'язок, – най потішить інша: жодне зерно, посіяне мною, не гине у моральному світі; у день жнив ми побачимо плоди й сплетемо собі з них безсмертні вінки!”

*Публікації підготували
А.Гудима, А.Колодний, О.Саган*



ЗАХИЩЕНІ ДИСЕРТАЦІЇ У 2003 РОЦІ

Впродовж 2003 року відбулося 8 засідань Спеціалізованої вченої ради Д 26.161.03, на яких проведено захист 3 докторських (із них: 1 – зі спеціальності 09.00.11 – релігієзнавство (історія), 2 – зі спеціальності 09.00.11 – релігієзнавство (філософія)) та 11 кандидатських дисертацій (із них: 2 – зі спеціальності 09.00.11 – релігієзнавство (історія); 9 – зі спеціальності 09.00.11 – релігієзнавство (філософія). Усі захищені в раді дисертації написані українською мовою.

Кандидатські дисертації:

У дисертації *Гаюк Ірини Яківни „Вірменська Апостольська Церква як специфічний феномен християнського світу”* (09.00.11 – релігієзнавство (філософія)) проведено історіософський аналіз формування етноконфесійної специфіки Вірменського християнства у поєднанні з історичною ретроспекцією становлення та закономірної трансформації Вірменської Церкви в умовах української діаспори. Концептуально новий погляд на феномен монофізитства, що становить догматичну базу Вірменської Апостольської та інших Давньосхідних Церков у поєднанні з аналізом розвитку християнства періоду Вселенських соборів, показав доцільність розгляду монофізитства, несторіанства й інших догматичних рухів як один із проявів активізації процесу етнорелігійнегенезу, що охопив у III-IV ст. східні провінції Римської імперії. Відзначено, що характерною ознакою цього процесу було утворення нових етнічних спільнот на базі єдності віросповідання. Доведено, що поява нових течій, напрямків, Церков була і є закономірним наслідком розвитку загальнохристиянської системи через природне ускладнення структури внаслідок утворення та розвитку чисельних взаємопов'язаних автономних її складових. Це і стало причиною першого великого структурного поділу загальнохристиянської цілісності і виділення з неї Несторіанської й Монофізитських Давньосхідних Церков, що з точки зору етноконфесійної є національними

автокефальними Церквами вірмен, сирійців, коптів, ефіопів тощо. Для цих народів саме монофізитський тип християнства став основою для формування нової етнічної домінанти. Окрім цього, формування характерних рис та онаціональнення Вірменської Церкви відбувалися внаслідок етноконфесійного синкретизму християнства та зороастризму, відзначається в дисертації.

Дисертація *Швед Зої Володимирівни „Особливості формування ментальних та релігійних структур в іудаїзмі (український контекст)“* (09.00.11 – релігієзнавство (філософія)) є першою спробою у сучасному вітчизняному релігієзнавстві здійснити комплексний філософсько-релігієзнавчий аналіз змісту та своєрідності ментальних та релігійних структур в іудаїзмі, спираючись на український контекст. Орієнтуючись на доробок видатних українських мислителів минулого та сучасності, випрацьований підхід до розуміння етнорелігійного феномену як до суспільно-історичного та культурного явища. При цьому наголошується, що його ознаки знаходяться в прямій залежності від розвитку та ступеня засвоєння спільнотою релігійних уявлень та ідей. Визначальною ознакою світоглядних настанов в іудаїзмі є їх яскрава містифікація, а своєрідність релігійних уявлень полягає в ототожненні релігійного та національного. Національна єдність, що спирається на релігійну традицію, є підґрунтям для усвідомлення національної ідеї. Фіксуєчись у стереотипах світобачення, обрядах та звичаях, нові підходи набирають ознак нормативності, а колективний досвід визначає особливості ставлення до світу. Усвідомлення національної єдності складає одну з важливих ознак ментальної своєрідності євреїв. Творче самовизначення культурної своєрідності євреїв полягає у використанні релігійних ідей, які стають самобутніми ознаками національної спільноти.

Дисертацію *Вільхового Юрія Віталійовича „Політика радянської держави щодо протестантських церков в Україні (середина 40 – 70-их років XX ст.)“* - (09.00.11 – релігієзнавство (історія)) присвячено аналізу політики радянської держави щодо протестантських конфесій євангельських християн-баптистів, адвентистів сьомого дня, християн євангельської віри упродовж середини 40 — 70-их рр. XX ст. Розглянуто особливості існування зазначених церков, їх реакцію на зміни методів державного впливу на релігійні формування, розкрито причини швидкого зростання кількості членів громад, визначено їх чисельність, охарактеризовано становище священнослужителів. Доведено, що діяльність даних протестантських конфесій у досліджуваний період практично повністю знаходилася під

впливом владних структур. Проаналізовано внутрішній розвиток і міжконфесійну діяльність зазначених релігійних формувань.

У дисертації аналізується також комплекс аспектів антипротестантської політики Радянської держави в середині 40 — 70-их рр. XX ст. Розкривається роль партійно-державного апарату й спецслужб у розколах і руйнуванні церковних організацій протестантів на теренах України.

У дисертації *Волинець Оксани Олексіївни „Функціонування Української Греко-Католицької Церкви в контексті державно-церковних відносин”* (09.00.11 – релігієзнавство (філософія)) в контексті взаємовідносин між церквою та державою, досліджуються функціональні аспекти буття УГКЦ.

У дослідженні, проаналізовано процес національної та еклезіальної самоідентифікації українських греко-католиків в контексті взаємин між державою та УГКЦ, здійснено аналіз філософських та конституційно-правових аспектів державно-церковних стосунків, розглянуто питання взаємозв'язку національного та релігійно-духовного відродження. Розкрито основні напрямки діяльності УГКЦ в умовах сучасного державотворчого процесу в Україні. З'ясовано вплив УГКЦ на формування системи морально-етичних цінностей українського суспільства та її роль у подоланні духовної кризи, спричиненої пануванням тоталітарного політичного режиму. Проаналізовано соціальну доктрину УГКЦ, джерела міжконфесійних конфліктів, запропоновано моделі міжцерковного діалогу.

Дисертація *Біласа Ярослава Ігоровича „Митрополит Андрей Шептицький і проблеми національно-визвольного руху українців”* (09.00.11 – релігієзнавство (історія)) присвячена комплексному вивченню місця та ролі митрополита Української греко-католицької церкви А. Шептицького в національно-визвольному русі українців першої половини XX ст. У роботі вперше у вітчизняній історико-релігієзнавчій науці з позицій історизму та наукової об'єктивності проаналізовано вплив Глави УГКЦ на теорію та практику національно-визвольної боротьби українців.

У роботі встановлено, що суспільно-політичні погляди митрополита А. Шептицького формувалися під впливом народовської політичної традиції і були орієнтовані на подолання асиміляційних тенденцій в українському національному житті. З'ясовано, що державотворча концепція А. Шептицького була орієнтована на досягнення української соборності і носила консервативно-клерикальний характер, а також виключала будь-які форми політичного радикалізму.

Переглянуто застарілі підходи щодо позиції А. Шептицького у ставленні до німецького окупаційного режиму. Звертається увага на те, що митрополит А. Шептицький заклав підвалини національної християнської політичної культури, чітко окреслив поняття патріотизму, принципи громадського і політичного служіння, вказуючи на їх відповідність християнській етичній традиції.

Дисертація **Титаренко Віти Володимирівни „Християнський харизматизм як релігійне явище”** - (09.00.11 – релігієзнавство (філософія)) є комплексним філософським дослідженням феномену християнського харизматизму та його проявів на сучасному релігійному тлі України. Розроблена термінологічна база дисертаційного дослідження, окреслена конкретна семантика ключових термінів, застосованих у дисертації. В дисертації проаналізовано теологічні (богословські) концепції християнського харизматизму в католицизмі, православ'ї, традиційному протестантизмі та рефлексію цього явища в харизматичних церквах. Доведено, що конфесії актуалізують свою інтерпретацію феномену харизми, спираючись на власну теологічну традицію.

Запропонована філософсько-релігієзнавча концепція християнського харизматизму вміщує аналіз генетичної природи та історичних витоків феномену харизматизму як фундаментальної онтологічної складової, внутрішньо іманентної християнській релігійній традиції, виявляє специфічні характеристики християнського харизматизму в віровченні, індоктринації та культовій практиці сучасних харизматів, визначає особливості соціальної інституалізації християнських харизматичних громад, тенденції їх розвитку в українському суспільстві.

У дисертації **Сергійко Віри Федорівни „Соціально-етичне вчення християнства: тенденції розвитку, конфесійні особливості”** (09.00.11 – релігієзнавство (філософія)) досліджуються процес розвитку і конфесійні особливості соціально-етичного вчення християнства. Соціальне вчення католицизму у трьох його вимірах – теоретичному, історичному, практичному – аналізується в контексті його розвитку від теоцентризму до антропоцентризму. Розкривається зміст протестантської трудової етики, яка утвердила у суспільній практиці типово буржуазні норми і цінності, стала світським вираженням нового християнського символу віри, оформленням у релігійному обрамленні буржуазного політико-правового порядку. Доводиться, що соціальна концепція Російської православної церкви побудована на різкому протиставленні теоцентричної духовної традиції російського православ'я і європейського

антропоцентричного гуманізму, слов'янсько-православної національно-культурної ідентичності і секуляризованої, уніфікованої, глобалізованої Європи, російського народного православ'я з державним статусом і міжнародних стандартів прав людини, європейської концепції свободи совісті.

Дисертацію *Борозенця Тараса Анатолійовича „Сучасні християнські богословські інтерпретації досягнень науково-технічного прогресу”* - (09.00.11 – релігієзнавство (філософія)) присвячено дослідженню сучасних інтерпретацій досягнень НТП в християнській теології. В процесі дослідження розкриваються мета, завдання, методи, тенденції і форми теологічних підходів до розуміння загально-фундаментальних та суспільствознавчих проблем співвідношення релігії та науки; розглядаються тлумачення сучасних досягнень і соціально-гуманітарних наслідків НТП в християнській теології. У дисертації доводиться персоналістично-плюралістичний характер сучасних богословських інтерпретацій досягнень НТП в ситуації постмодерної епохи, що виявляється у все більшому проникненні в теологію різноманітних форм наукового знання (філософії, соціології, психології, історії, культурології, теоретичної фізики тощо), значному розширенні поля її інтерпретаційної сфери, спрямованості переважно до етичної та соціально значущої проблематики глобалістичного світу. Окрема увага в роботі приділена аналізу модерністичної тенденції в католицькій, протестантській і православній теології, на основі чого встановлюється відповідна ступінь модернізації для кожного з основних напрямів християнства. Здійснюється спроба прогнозування перспектив розвитку християнських конфесій в науково-технічному секуляризованому світі ХХІ століття.

Дисертація *Липки Ольги Романівни „Християнство як чинник гуманізації особи в сучасному українському суспільстві”* (09.00.11 – релігієзнавство (філософія)) аналізує процес гуманізації особи під впливом християнської релігії в умовах сучасного українського суспільства. З'ясовано, що метою християнської гуманізації є святість, а засіб її досягнення – духовність. Прагнення людини поглиблювати свою духовність означає уподібнюватись до Христа. Уподібнення досягається через серце як центр духовності. Допомогає людині досягти стану духовного поєднання з Богом християнська спільнота, яка в сучасному українському суспільстві є особливим місцем гуманізації особи.

У дисертації *Хрипко Світлани Анатолійвни „Духовно-релігійні вияви української ментальності”* (09.00.11 – релігієзнавство (філософія)) здійснюється історико-філософський аналіз поняття ментальності та

надається огляд існуючих в історії наукової думки основних підходів до вивчення ментальної проблематики. З'ясовуються основні поняття та особливості методологічних засобів, що залучаються автором. Виокремлюється зріз специфічних складнощів пов'язаних з дослідженням обраної теми.

Розкриваються детермінанти та характерні риси української ментальності, а також екстраполяція останніх на духовно-релігійний аспект вияву.

Аналізується місце релігії в процесі духовно-національного відродження України, простежується проблематика т.зв. „радянської спадщини” у духовному бутті сучасного українства, висвітлюються теоретичні підходи та практична ілюстрація проблеми „кризової ментальності” та пропонуються рекомендації щодо вирішення складнощів пострадянського життя.

Відзначено, що всі ознаки духовного буття сучасного українства у контексті кризи традиційної релігійності доводять актуальність проблеми екології духовної культури українства за вирішенням якої майбутнє нації.

Дисертація *Недзельського Костянтина Казимировича „Історіософія релігії Івана Огієнка (митрополита Іларіона)”* (09.00.11 – релігієзнавство (філософія)) є цілісним історіософським релігієзнавчим дослідженням духовної і творчої спадщини Івана Огієнка (митрополита Іларіона) з метою виявлення в ній поглядів та думок вченого-богослова про загальні закономірності змін і тенденції розвитку релігійного феномену, його функціонування в структурі суспільної цілісності. Обґрунтовано принцип нерозривної єдності релігійного і культурного, та релігійного і національного життя народу в релігієзнавчій Огієнковій методології, що визначає провідну роль Української Православної Церкви в загальній історії України. В такий спосіб опрацьована ціла низка нових принципових положень, що можуть мати позитивне значення для вироблення релігійної та етнодержавної політики України, теоретичної бази для її культурного і духовного відродження.

Докторські дисертації:

Дисертація *Єленського Віктора Євгеновича „Релігійно-суспільні зміни в процесі посткомуністичних трансформацій: Україна в центрально-східноєвропейському контексті”* (09.00.11 – релігієзнавство (філософія)) – аналізу релігійно-суспільних змін, що розгортаються в процесі посткомуністичних трансформацій в Україні та інших країнах Центрально-Східної Європи. Висновується, що головним

змістом релігійних трансформацій посткомуністичних суспільств постає процес реставрації в різному ступені зруйнованих релігійних культур, реконструкція специфічних для кожної країни історичних типів функціонування релігійних інституцій і колективної суб'єктивізації релігійних символів. При цьому зміни виявляються набагато більш очевидними в сфері, де релігія відіграє роль серйозного чинника політичної, культурної і етнічної мобілізації, ніж на рівні індивідуальних звернень до релігії. Дослідження не дозволяє твердити про розгортання тут процесів, пов'язаних з масовим “проривом до святого”, перетворенням релігії на фактор, що вирішальною мірою детермінує соціальну мораль і спосіб життя: принципове збільшення числа релігійних громад, зростання релігійних автодеклараций та релігійної присутності в політиці і суспільному житті не супроводжується адекватним збільшенням релігійної залученості, змінами в головних індикаторах релігійної поведінки, ані піднесенням соціальної моралі. Релігія стає важливим чинником легітимації національного будівництва і політичного процесу, консолідації соціокультурного простору та громадської респектабельності; реприватизація релігії постає для України більш помітною тенденцією, ніж її зміщення у світ особистих значень.

Дисертація *Литвинова Володимира Дмитровича „Ренесансний гуманізм в Україні (Ідеї гуманізму епохи Відродження в українській філософії XV – поч. XVII ст.)”* (09.00.11 – релігієзнавство (філософія)) є історико-філософським і релігієзнавчим дослідженням ренесансного гуманізму в Україні, здійсненим на основі переважно маловідомих латиномовних джерел XV – поч. XVII ст. В широкому контексті європейського Відродження розглядаються погляди вітчизняних гуманістів на проблеми людини, природи, Бога, освіти, морального виховання, історіософії, держави і права тощо. Значна увага приділяється міжконфесійним взаєминам в Україні та участі українських гуманістів у полеміці між православними, католиками і протестантами. Ренесансний гуманізм в Україні розвивався значною мірою в переплетенні з ідеями реформації та бароко, а початковий його період був типологічно схожий з раннім італійським, представники якого цікавилися передусім суспільно-політичною, релігійною та етичною проблематикою.

Дисертацію *Стоколос Надії Георгіївни „Конфесійно-етнічні трансформації в Україні (XIX – перша половина XX ст.)”* (09.00.11 – релігієзнавство (історія)) присвячено аналізу інституційно-конфесійних і переважно негативних і трагічних для українців етноконфесійних трансформацій на Правобережній Україні та на західних українських – автохтонних і етнічних землях – у XIX – першій половині XX ст. (до 1945

р.). „Обрусение” – дискурс самодержавно-церковної політики в ХІХ ст. – нівелювало національні особливості культурного і релігійного життя українців на Правобережній Україні. Істотні трансформації церковного, національного і культурного життя відбувалися в Галичині і Закарпатті під австро-угорською, мадярською і польською владою, але найглибшими й найтрагічнішими вони були на теренах етноконфесійного прикордоння – на Холмщині, Підляшші, Лемківщині. У період Другої світової війни (1939-1945 рр.) під церковно-релігійне життя України було закладено „міну сповільненої дії”, якою став насильницький перехід частини ієрархів і духовенства Православної церкви в західних областях України під юрисдикцію Московської патріархії. Саме це значною мірою спричинило – уже в період німецької окупації – розкол і конфронтацію в Українському православ’ї, утворення ворогуючих церков – Автономної православної церкви і Української автокефальної православної церкви. Окупаційна німецька політика щодо церков і релігійних груп в Україні мала на меті усіма засобами перешкоджати встановленню єдиної Української православної церкви.

Німецька окупаційна влада ефективно протидіяла становленню Києва як центру українського православного життя і виокремленню із середовища православних ієрархів авторитетного лідера, який був би здатним очолити рух за встановлення канонічного статусу Київської митрополії і таким чином консолідувати всі течії Українського православ’я. Остаточний демонтаж усієї системи управління православним церковним життям в Україні й тотальне його підпорядкування окупаційній адміністрації на початку 1943 р. спричинили далекосяжні наслідки. До повернення в Україну радянської влади інституалізаційно-конфесійна трансформація всього православного комплексу дійшла до такого ступеня, що дозволив без зайвих зусиль формалізувати його в рамках Руської православної церкви і нав’язати йому таку модель іманентного виживання, котра цілком влаштовувала радянську тоталітарну систему. І найголовніше – наслідки цих історичних інституалізаційно-конфесійних і етноконфесійних трансформацій мають дискурсну рефлексійність на сучасний стан і тенденції розвитку православ’я в незалежній Україні.



SUMMARY

The 29th issue of the Bulletin "Ukrainian Religious Studies" consists such thematic blocks: "Philosophy of Religion", "History of Religion", "History of Religious Studies and Theological idea", "Help to the teacher of religious studies", "Monuments of religious studies idea" and "Information".

This issue is opened with memoir of Professor A.Kolodnyi "Actuality problems Religious Studies in Ukraine".

In the rubric "Philosophy of Religion" there are in particular the following papers: "Essence of Christian understanding of the nature of family and marriage" by N.Nedzel's'ka, "The Features of Christian Values System" by H.Piroh.

In the rubric "History of Religion" there are published papers: "Church-Theological base of Early Ukrainian Catholicism (XI-XII cen.) by S.Kyyak, "Evolution of "two faiths" concept in domestic Religious Culture" by S.Rabotkina, "Bases of RUNVira Dogma: Sources and Essence" by Yu.Stel'mashenko.

In the rubric "History of Religious Studies and Theological idea" there are published papers: "Anselm of Canterbury: features of rationalization the God and the World" by S.Phydenko, "Sofia subject in world and national spirituality" by Ye.Kharkovshchenko, "Controversy of Just War Theory in Philosophers and Christian Theologians Works" by K.Semchyns'kyi, "Religion in heritage of Mykyta Shapoval" by L.Kondratyuk, "The Problem of Religious Consciousness and Philosophy of Life in the Native Religious Science" by A.Zhalovaha, "The ways of religious and moral self-determination of the people and personality in Ilarion's "A word about law and grace" by O.Marchenko.

In the rubric "In the help to the teacher of religious studies" is published memoir of V.Hladkykh "Syncretistic character of Chinese Buddhism's evolution".

In the rubric "Monuments of religious studies idea" there are published Fragments from book of Arsen Richyns'kyi "Problems of the Ukrainian religious consciousness", which have been confiscated by Polish censor in 1933.

In the rubric "Information" there are published annotations of Dissertations on a speciality Religious Studies which have been defended in 2003.



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**-файлу⁸ у форматі текстового редактора Microsoft Word на дискеті 3,5" обсягом 0,5 друк. арк. (прибл. 20 тис. знаків із пропусками).⁹ 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.

⁸ Через свою текстову структуру формат **RTF (Rich Text Format)** набагато безпечніший із погляду поширення комп'ютерних вірусів, у той час як файли формату **DOC** є одним з інструментів передачі вірусів між комп'ютерами. Таким чином, створений і збережений Вами у редакторі MS Word текст у форматі doc, Ви мусите зберегти у форматі rtf (Rich Text Format). Для цього у MS Word виберіть «Зберегти як ...»; тип файлу вкажіть «Текст у форматі RTF (*.rtf)».

⁹ Точну кількість символів із пропусками у статті визначає опція Microsoft Word „Статистика” (див. закладку меню „Сервіс”).

Оформлення посилань

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

Приклад оформлення посилання:

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

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

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

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

- ✓ Посилання на тексти Біблії подавати прямо в тексті в овальних дужках згідно з прийнятим міжнародним стандартом¹⁰ (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*

¹⁰ Це стосується і посилань на тексти інших священних книг, наприклад, Корану, Книги Мормона та ін.

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 рисою на нижньому колонтитулі сторінки) в разі, коли автор відсилає читача до якогось масиву джерел або ж посилання є надто великим за обсягом і подається всередині речення. Такі підрядкові посилання подаються по статті арабськими цифрами за наскрізною нумерацією (1, 2, 3, ...) і створюються у Microsoft Word опцією „Виноска” в меню „Вставка” або ж виведеною на панель відповідною кнопкою).

* * *

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

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

* * *



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