

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



## Українське релігієзнавство

№30

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

\*Видається щоквартально з 1996 року.

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

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

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

E-mail: [cerif2000@gmail.com](mailto: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. Пащенко, 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 № 12 від 29 червня 2004 р.*

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

© Українська Асоціація релігієзнавців, 2004

## ЗМІСТ

### 1. ФІЛОСОФІЯ РЕЛІГІЇ

<i>Виговський Л.</i> Вплив постмодернізму на характер функціонування релігійного комплексу в сучасних умовах	4
<i>Кондратик Л.</i> Універсалізм і характер релігійного життя етносів .	13
<i>Пхиденко С.</i> Раціональна інтерпретація Бога в Ансельма Кентерберійського .....	23
<i>Бодак В.</i> Релігія в культурному бутті особистості .....	34

### 2. ІСТОРІЯ РЕЛІГІЇ

<i>Стасюк Л.</i> Нягівські повчання як пам'ятка прореформатської літератури .....	45
---	----

### 3. ПСИХОЛОГІЯ РЕЛІГІЇ

<i>Харитон І.</i> Соціально-психологічна сутність сакральної музики Українського православ'я .....	56
--	----

### 4. ІСТОРІЯ РЕЛІГІЄЗНАВЧОЇ І БОГОСЛОВСЬКОЇ ДУМКИ

<i>Множинська Р.</i> Станіслав Оріховський про релігійну толерантність .....	68
Історіографія релігієзнавства: польський досвід .....	79

### 5. ІСТОРІЯ РЕЛІГІЇ В УКРАЇНІ

<i>Беднарчик Т.</i> Віровчення Святої Української Віри М.Шкавритка .	84
<i>Кияк С.</i> Український католицизм: церковно-обрядовий аспект .....	96
<i>Котлярова Т.</i> Єретичні вчення в Київській Русі та їх вплив на формування іконоборських уявлень .....	105
<i>Стельмашенко Ю.</i> Еволюція ідеї Дажбога в українському неоязичництві .....	115
<i>Стоцький Я.</i> Протестантизм і сектантство Тернопільщини під репресивним оком спецслужб (1954-1964 рр.) .....	123

### 6. НА ДОПОМОГУ ВИКЛАДАЧЕВІ РЕЛІГІЄЗНАВСТВА

<i>Кадикало А.</i> Інформація і віра як єдиний формат релігії .....	137
---	-----

SUMMARY .....	146
---------------	-----

ДО ВІДОМА АВТОРІВ. Правила оформлення статей .....	147
--	-----

*Л.Виговський\** (м. Хмельницький)

## **ВПЛИВ ПОСТМОДЕРНІЗМУ НА ХАРАКТЕР ФУНКЦІОНУВАННЯ РЕЛІГІЙНОГО КОМПЛЕКСУ В СУЧАСНИХ УМОВАХ\*\***

Проблема функціонування релігійного комплексу в умовах постмодерністського суспільства є досить актуальною як у теоретичному, так і практичному плані. Очевидною постає необхідність його її наукового аналізу, осмислення в контексті кардинальних змін, які відбуваються під впливом такого світогляду в релігійній сфері. Помітний вклад в дослідження означеного питання внесли українські релігієзнавці М.Бабій, В.Бондаренко, М.Закович, А.Колодний, О.Саган, П.Саух, Л.Филипович та ін.

Разом з тим, аналіз наявних робіт із зазначеної теми показує відсутність системності й комплексності в осмисленні функціонування релігії в умовах постмодернізму. Важливою також постає і необхідність уточнення змісту окремих понять, що стосуються даної теми.

Основа постмодерного типу філософствування, як відомо, заклали ще Ф.Ніцше і М.Вебер. До батьків постмодернізму також відносять М.Хайдеггера, Т.Адорно, М.Хоркхаймера, Ж. Дерріду, М.Фуко, Ж.Батая, для творчості яких було характерним заперечення класичних підходів у розумінні світу, суспільства і людини. В 70-90-і роки м.ст. з ініціативи Ж.-Ф. Ліотара відбулася дискусія про сутність постмодернізму, в якій брали участь М.Бланшо, Ф.Джемсон, Ф.Лаку-Лабарт, Д.Кампер Р.Порті та ін. Ідеї постмодерну також розвивають такі філософи як Х.Уайт, Ж.Лакан, П.Козловські, Ж.Делез, Р.Ленр, Н.Браун, Г.Маркузе, Ж.Бодрійар, Ю.Хабермас, Т.Кун, П.Фейєрбенд, Ю.Крістева та ін.

---

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

\*\* © Виговський Л.А., 2004

Вони розглядають постмодернізм як особливий умонастрій, який домінує нині у всіх сферах людської життєдіяльності: культурі, філософії, політиці, економіці тощо. Він прагне адекватно зрозуміти нинішню екзистенційну ситуацію, в якій європейська цивілізація опинилася після відомих подій, символами яких виступають Освенцім, Хіросіма, Чорнобиль. За таких кризових умов постмодернізм пропонує неєвропоцентристський погляд на становище нашої цивілізації у породженому нею ж самою світі. Активізує реконструювання європоцентристських тоталітарних соціальних, економічних, політичних, науково-технічних та духовних структур, пошуки нових моделей планетарного співіснування націй, його прийдешніх трансформацій. Автори постмодернізму прагнуть знайти відповіді на філософські проблеми, які стосуються перспектив самозбереження посттоталітарної соціальності, проблеми, яка залишилася в спадщину від доби модерну. Тому “постмодерн починається там, де закінчується ціле, тотальне. А тому всюди, де спостерігаються спроби ретоталізації, постмодерн – в опозиції” [Вельш В. “Постмодерн”. Генеалогія и значення одного спорного поняття // Путь.- 1992.- № 1.- С. 129].

В контексті постмодернізму кожна з сфер життєдіяльності людства, в тому числі і релігійна, розглядається як особливий дискурс, тобто як жива соціокультурна практика, де зустрічаються й взаємодіють як рівноправні представники найрізноманітніших професійних, конфесійних, мовних та інших співтовариств. З його погляду природним станом такого дискурсу виступає не консенсус (згода, одностовість), а дисенсус (агональний стан). Одностовість для постмодернізму означає не що інше як стагнацію, летаргію, припинення будь-якого розвитку. Тому, виходячи з таких методологічних позицій, консенсус не може бути кінцевою метою культури, релігії, політики, економіки, філософії тощо.

В науковій літературі, як правило, сутність культури постмодернізму розкривається шляхом протиставлення її культурі модерну, тобто Нового часу. Це пояснюється тим, що сам постмодернізм у свій час виник саме як заперечення багатьох характерних особливостей культури модерну. Правда, розгляд еволюції змісту і форм функціонування релігійного комплексу в цьому плані буде не повним, якщо ми обмежимося аналізом тільки культури Нового часу, оскільки на цей процес суттєво вплинула саме культура Середньовіччя. В такому випадку ми зможемо порівняти світоглядні орієнтації людини постмодернізму і середньовіччя, якому було притаманне глибоке релігійне бачення як світу, так і людини.

Нагадаємо, що в основі культури середньовічної Західної Європи, як відомо, лежав принцип теоцентризму, модифікацією якого були всі феномени цієї культури. Головним принципом і головною цінністю її був Бог. Саме цей принцип визначав космологічні, політичні, естетичні й економічні погляди і, разом з тим, слугував основою для вирішення екзистенційних проблем особистості й суспільства. Положення християнства про те, що творцем світу, його початком є Бог, не тільки створювали певні уявлення про світ, але й чітко розмежовували чуттєво сприйнятий світ і світ трансцендентного, що визначало ступінь свободи людини у світі. Це виражається в тому, що будучи єдиною основою світу, Бог разом з тим є і його єдиним господарем, оскільки “існування будь-якої, навіть найнегіднішої речі підкоряється непереможним законам, будь-яка тварна річ має точку дотику з Божеством, будь-яке явище має розумну причину, будь-яка дія – розумну мету” [Алипий архимандрит, Исайя архимандрит. Догматическое богословие.- Свято-Троицкие Сергиевые Лавры, 1995.- С. 167].

Прямою протилежністю теоцентричній культурі середньовіччя виступає культура постмодернізму в теорії її представників Ж.Делеза і Ф.Гаттарі. Вони заперечили попередню філософську і культурологічну традиції, оскільки, з їх точки зору, в основі культури повинен лежати один принцип, а знання мають виростати з єдиного метафізичного принципу за типом декартівського дерева. Символу дерева вони протиставляють різому (кореневище), яка стає символом нового типу культури і, на відміну від класичних уявлень про ієрархію кореня, стовбура та гілок, фіксує зв'язок у вигляді гетерогенності, множинності, рівноправності. “...Різома в постструктуралізмі, - зазначає Е.Орлов, - це хаотичне виникнення множинності, руху, яке не має превалюючого напрямку...” [Орлов Э.А. Введение в социальную и культурную антропологию.- М., 1994.- С. 184]. Саме поняття “різомного” заперечує ідею центру, що прямо суперечить суті релігійного світогляду більшості конфесій, який без нього існувати не може. Тому в центр культури постмодернізму ставиться спільнота, яка звільнена від будь-яких авторитетів та ієрархії цінностей. Людина в цьому випадку стає плюралістичною і, хоч живе у суспільстві, але не визнає жодного авторитету. Це прямо суперечить, скажімо, традиційному християнству, яке освячене авторитетом Творця і на основі цього має чітку ієрархічну систему цінностей.

Постмодернізм заперечує тотожність, яка замінюється різницею і повторенням. “Сучасний світ, - зазначає Ж.Делеза, - це світ симулякрів. Людина в ньому не переживає Бога, тотожності суб'єкта, не переживає тотожності субстанції. Всі тотожності тільки симульовані, виникають як

оптичний “ефект” більш глибокої гри – гри відмінності та повторення. Ми хочемо осмислити відмінність саму по собі і по відношенню відмінного до неоднакового незалежно від форм уявлення, яке зводить їх до однакового...” [Делез Ж. Различие и повторение.- М., 1998.- С. 9]. Важливе методологічне значення поняття сімулякра полягає в тому, що воно утверджує примат одиничного по відношенню до загального. Його постмодернізм розглядає як систему, “в якій відмінне співвідноситься з відмінним засобом самого відмінного” [Там само.- С. 334].

Очевидно, що надання такого статусу одиничному, неповторному є відображенням необмеженого індивідуалізму, повного лібералізму і страху перед обмеженням свободи особистості. Представники філософії постмодернізму підкреслюють, що для такої культури є неприйнятними будь-які правила і принципи, які тією чи іншою мірою претендують на всезагальність, незмінність, тотальне панування. Така ідеологія абсолютно не відповідає християнському віровченню, оскільки в його основі якраз і лежать такі принципи. Отже, заперечення загальних принципів та ідеалів культурою постмодернізму свідчить про поглиблення секуляризаційних процесів, які ведуть до відокремлення людей. Це пояснюється тим, що людина, утверджуючи виключно свою індивідуальність, відмінність від інших людей, втрачає можливість ідентифікації з будь-якою соціальною спільністю, а відтак люди стають атомарними й самотніми.

Однією з характерних особливостей постмодернізму, яка зумовлює багато його аспектів, є те, що він знищує межу між об’єктивною і суб’єктивною реальністю. Це перш за все проявляється в утвердженні того, що, як зазначає Д.Белл, “текст не відображає реальність, а створює нову реальність, вірніше навіть багато реальностей, які часто не залежать одне від іншого. Постмодерн – це історія створення й інтерпретації тексту. Звідки ж тут взятися реальності? Реальності просто немає. Якщо бажаєте, є різні віртуальні реальності...” [Белл Д. От священного к светскому // Религия и общество. Хрестоматия по социологии религии.- М., 1996.- С. 223].

В онтології та гносеології постмодернізму принцип невизначеності виступає одним з головних понять, а тому багато в дечому він визначає плюралістичність сприйняття світу. Зокрема, це виявляється в тому, що у світогляді конкретної особистості можуть мирно співіснувати різні картини світу і виявлятися в еkleктичному вигляді. Через те, наприклад, людина, яка вважає себе християнином, водночас може вірити гадалці і розмірковувати про те, яка в нього карма і ким вона була до свого народження.

Перехід суспільства від світогляду модерну до світогляду постмодернізму, відповідно, зумовлює зміну однієї системи цінностей іншою, що зумовлює глобальні зміни в свідомості людей. "... В наш час, - слухно зауважує А.Колодний, - відбувається зміщення інтенцій осмислення релігійних явищ, зміна тематичних і концептуальних орієнтацій релігійних спільнот ... Відходить те бачення релігії, яке сформувалося в епоху модерну [Колодний А. Актуальні проблеми релігієзнавства в Україні //Українське релігієзнавство.- 2004.- № 1(29).- С. 6]. При цьому на перший погляд може здатися, що постмодернізм, на відміну від традиційного світського гуманізму, в деякому відношенні відновлює права релігії, оскільки відмовляється від притаманного старому гуманізму культу науки і раціональності. "...Релігійне відношення до світу, - зауважує у цьому зв'язку А.Лекторський, - в крайньому випадку таке ж допустиме, як і будь-яке інше. Потрібно, однак, мати на увазі, що згідно постмодерністам релігійна (зокрема, християнська) система цінностей також обов'язкова, і така ж випадкова, як і будь-які інші – не краща і не гірша. Постмодернізм – це проголошення нехристиянської культури (інколи її називають постхристиянською)" [Лекторский А.А. Христианские ценности, либерализм, тоталитаризм, постмодернизм // Вопросы философии.- 2001.- № 4.- С. 8].

Загалом, соціальний постмодернізм в методологічному плані негативно відноситься до релігії як такої. Це пояснюється тим, що більшість конфесій базується на наявності універсальної абсолютної істини, яка дана у Одкровенні. А сам постмодернізм якраз і не визнає об'єктивного існування універсальної істини. Він вважає, що будь-яка особистість в принципі не може знати відповіді на питання, оскільки істина по своїй природі є надзвичайно складною, а тому її неможливо передати в понятійній формі. Саме тому для пояснення тих чи інших аспектів надзвичайно складного світу потрібно щось більше, ніж розум. Правда, це зовсім не означає, що постмодернізм відкидає корисність для розуміння світу раціонального мислення і науки, почуттів, традицій, інтуїції. Але вони, з його погляду, потрібні для пошуку часткових "істин", які хоч і не можуть з'ясувати все в повному обсязі, зате суттєво допомагають в практичному житті людини. Отже, з погляду постмодернізму, те, що є правильним для окремої особистості, зовсім не виключає того, що воно може бути неправильним для іншої. Таким чином, кожний індивід має право на власну істину й правду і жити згідно них. Це, зрозуміло, зовсім не відповідає основним положенням більшості конфесій, які стоять на тому, що саме вони знають абсолютну істину.



Отже, постмодернізм формує картину світу, яка суттєво відрізняється від релігійної. Так, якщо релігія надає надто великого значення абсолютній істині, то постмодернізм вважає факт чи явище істинним навіть тоді, коли про це в когось є така думка. Тому він досить негативно відноситься, наприклад, до біблійних оповідей, які поширюють та чи інша християнська конфесія з метою поширення й утвердження своїх ідей серед населення. В першу чергу це пояснюється тим, що постмодернізм виходить з того, що така інформація може слугувати справі приховання внутрішніх суперечностей й стану нестабільності, які притаманні будь-яким системним структурам, в тому числі й релігійним. “Постмодерна людина, - зазначає католицький теолог Ю.Жицінський, - доти залишатиметься глухою до євангельської вістки, доки вона буде асоціюватися для неї з християнством як суто доктриною, тобто набором умоглядних тверджень і постулатів” [Жицінський Ю. Бог постмодерністів.- Львів, 2004.- С. 31].

Також певним викликом для діяльності конфесій є те, що для людини постмодерністського світогляду характерною є відсутність чіткого розмежування між собою та членами колективу, плюралізм і терпимість у відносинах між собою. Індивіди з такою світоглядною орієнтацією “можуть самі не погоджуватися з тими поглядами або способом життя, але будуть захищати право людей дотримуватися інших поглядів або вести інший спосіб життя” [Роуд Р.П. Християнство и постмодернизм, или какой будет Церковь III тысячелетия // Християнство.- 2002.- № 6.- С. 15]. Через те постмодерністи категорично не сприймають висловлювань, які можуть сприйматися як негативні або як такі, що принижують цінність особистої свободи. Звідси і їх принципова толерантність до інакомислення, підтримка плюралізму думок і дій. Тому для постмодерністів характерною є різноманітність моральних норм і способів життя. Саме звідси постає і прагнення вести власний, незалежний спосіб життя, вільно самовиражатися у відповідності до своїх моральних принципів. Це, зрозуміло, принципово суперечить ієрархічній і субординаційній структури більшості сучасних Церков. Зокрема, православ'я, побоюючись, що активна участь його віруючих у суспільному житті може привести до втрати церквою власної ідентичності, стоїть на позиції збереження середньовічного статус-кво. Так, професор Московської Духовної академії А.Осіпов в одному із своїх виступів назвав діяльність церкви з вирішення світсько-мирських проблем однією із найнебезпечніших внутрішніх хвороб православної церкви. “І саме небезпечне в ній, - наголошує він, - це її виправдання як необхідного етапу на шляху відродження Церкви” [Цит за.: Сладков А.

Совместимы ли монастырь и “высокие технологии” // Наука и религия.- 2003.- № 12.- С. 29].

Отже, постмодернізм зробив серйозний виклик традиційним конфесіям і, в першу чергу, християнству. “Якщо говорити у світовому масштабі, - наголошує митрополит Калузький і Боровський Климент, - то це дехристиянізація суспільства, втрата духовних цінностей і звернення до матеріального. Ці тенденції розповсюджуються у всьому світі засобом нових інформаційних технологій, які не мають перешкод, не знають кордонів і відстаней, але впливають на свідомість повсюди, де б вони не проживали. У всьому світі йде розмивання духовно-моральних устоїв, культури і способу життя історично християнських народів, які втрачають традиційну укоріненість в Євангелії. Всі вони нівелюються під впливом телекомунікаційних технологій, що насаджують ідеали, які чужі християнству” [Калужский и Боровский Климент митрополит. Главная задача – быть помощником Патриарха // Радонеж. Православное обозрение.- 2004.- № 6(147).- С. 3]. Щоправда, не всі християнські теологи так песимістично дивляться в майбутнє. Більш того, деякі з них упевнені в тому, що християнство може дати адекватну відповідь на виклики постмодернізму. “Кінець епохи модерну, - зазначає теолог Д.Вейз, - відкриває перед біблейськими християнами значні можливості. Однак, замість того, щоб сміливо зустріти умови постмодернізму, християнська частина здалася на милість постмодернізму...” [Вейз Д.Е. Времена постмодернизма.- М., 2002.- С. 215].

Зрозуміло, що не всі теологи згодні з таким висновком. Більшість з них вказують на те, що християнство в його конфесійних виявах має значний адаптаційний потенціал до нового світогляду. Вони нагадують, що християнство у свій час було сприйняте античним світом, швидко поширилося в греко-римському світі. В епоху Відродження воно виявило себе через протестантизм, а в епоху Просвітництва - через євангельське християнство. Нині, коли світогляд світової спільноти знову змінюється, перед християнством постало завдання розробити способи вираження себе в межах культури постмодернізму. “Надзвичайно великою силою християнства, - зазначає в цьому плані Р.Роуд, - завжди було його вміння нести служіння в різних культурах з різноманітними світоглядами, не втрачаючи при цьому власної суті. Я б сказав, що нам необхідно розглядати новий світогляд з стратегічної точки зору і запитати себе: як християнство може бути виражене в цій новій культурі без втрати своєї основопологаючої сутності” [Роуд Р.П. Христианство и постмодернизм, или какой будет Церковь III тысячелетия // Христианство.- 2002.- №6.- С. 14].

Християнські теологи головний недолік постмодернізму вбачають в тому, що він наполягає на визнанні рівноцінності існування всіх суспільних явищ, а відтак, і конфесій. Зрозуміло, що таке положення принципово не може влаштувати представників різних конфесій, оскільки кожна з них претендує на володіння абсолютною істиною. Наприклад, російсько-православне радіо “Радонеж” відверто заявляє, що “діалог любові з католиками неможливий, оскільки неможливим є діалог світла з пільмою” [Цит. за: Агентство релігійної інформації.- 2003.- № 12.- С. 10]. А католицька церква свою терпимість щодо ересі послідовників власної конфесії не переносить на течії протестантизму, оскільки не погоджується на включення їх до своєї структури. І таких прикладів можна навести дуже багато.

Загалом, постмодернізм виступає суттєвим чинником трансформації функціональної природи релігійного комплексу, оскільки він, з одного боку, слугує перегляду багатьох моментів віровчення, особливо християнського, спонукає адаптацію їх до умов життя сучасної людини. З іншого – сприяє переорієнтації функціональної ролі релігійного комплексу у суспільстві засобом включення у сферу власної діяльності економічних, політичних, правових, медико-біологічних, духовно-моральних, благодійницьких, екологічних та інших проблем. Зрозуміло, що цей процес не може мати однозначного характеру, оскільки вплив постмодернізму на різні релігії неоднаковий. Це пояснюється в першу чергу різною ступеню його поширення в суспільстві. Так, вплив постмодернізму об’єктивно набагато слабший в мусульманських країнах, ніж в європейських чи американських.

Постмодернізм, поглиблюючи процес переорієнтації з притаманних для релігії вертикальних відносин “Людина – Бог” до горизонтальних “Людина – Людина” тим самим об’єктивно впливає на зміст та форми функціонування релігійного комплексу. “Народжується, - констатує прот. Митрофан Зноско-Боровський, - “безбожна релігійність”, причому в наші дні це гниле дихання вразило не тільки протестантський світ, воно могутнім потоком проникає і в сферу римо-католицизму” [Митрофан Зноско-Боровський. прот. Сравнительное богословие. Православие, римо-католичество, протестантизм и сектанство.- М., 2003.- С. 7]. А це свідчить про те, що в більшості сучасних конфесійних системах релігійна лексика, символи, фразеологія й культові елементи використовуються для впровадження цілком земних завдань. Так, в умовах постмодернізму в культову систему може включатися й інаугурація президента держави, і поклоніння національним символам, і

вшанування видатних історичних осіб країни, місць знаменних подій, і проведення національних свят та ін.

Таким чином, постмодернізм як світоглядне явище суттєво впливає на характер функціонування релігії в суспільстві, оскільки сприяє:

- подальшому поглибленню процесу втрати трансцендентності людського існування через можливість суміщення у світогляді людини декількох, навіть протилежних картин світу;
- поширенню релігійного вільнодумства при одночасній втраті сліпої довіри до змісту віроповчальних конфесійних установок;
- розриву з християнськими цінностями як явищами європейського порядку, що зумовлює дехристиянізацію релігії;
- розвитку нового типу релігійності, в якій відсутнє поняття Бога, а також зростанню кількості віруючих поза церквою;
- розвитку “електронної церкви”, яка виступає фактором індивідуалізації релігійного життя особистості;
- переорієнтації віруючих з моральних цінностей на матеріальні;
- поширенню харизматичних культів, які мають чітко виражений оптимістичний характер.

“То ж епоха постмодерну, - слушно зазначає А.Колодний, - 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 виклики часу” [Колодний А. Актуальні проблеми релігієзнавства в Україні.- 2004.- № 1(29).- С. 7]. Зрозуміло, що за умов постмодернізму об’єктивно поглиблюється процес урізноманітнення інституалізованих виявів релігійного життя. Цьому сприяє глобалізація інформаційних зв’язків, всезростаюча відкритість державних кордонів. Проте, як свідчить практика, зростання кількості релігійних течій часто супроводжується загостренням протистояння між ними, що не відповідає духу постмодернізму, оскільки він базується на принципах світоглядного плюралізму, толерантності взаємовідносин, позиції взаємозбагачення різних конфесійних деномінацій на основі зацікавлених зв’язків і діалогів між ними.

## УНІВЕРСАЛІЗМ І ХАРАКТЕР РЕЛІГІЙНОГО ЖИТТЯ ЕТНОСІВ\*\*

Проблема співвідношення універсалізму та націоналізму здавна є предметом наукових дискусій та соціальних домагань конфліктуючих соціальних груп. Певною мірою це і зрозуміло, оскільки практичний конфлікт між вселенським та національним в будь-якій світовій релігії існував завжди. “Ця суперечність – історична, – наголошує Л. Филлипович, – вона з’являється з їхньою появою. Традиційно вселенське і космополітичне в релігії протиставлялося помісному й етнічному, що пов’язано із походженням цих явищ” [Филлипович Л. Етнологія релігії.- К., 2000.- С. 74].

Для українства означена проблема не раз поставала як доленосна, а особливо в роки української революції (1917–1920), коли були здійснені важливі заходи щодо надання православно-церковному життю автокефального характеру. Саме тому не лише науковий інтерес, а й самі умови національного відродження стимулювали вивчення цього питання. Подібну ситуацію ми спостерігаємо й нині, а тому науково виправданим є звернення до праць діячів українського національного відродження початку ХХ ст. Головна теза їхніх студій – співвідношення в релігійному житті етнічної спільноти, яка сповідує світову релігію, тенденцій універсалізму та націоналізму. Останнє поняття не несе якогось політичного навантаження і у найзагальнішому розумінні означає те, яку роль у цій релігії посідає етнічний чинник (включно з Церквою) по відношенню до універсального змісту світової релігії. Варто зауважити, що й поняття “універсалізм” неоднозначно вживалося різними авторами: від традиційного розуміння як космополітизму (спільність догматики, позаетнічність та позадержавність віровчення, позачасовість та позапросторовість його віросповідних істин тощо) до його тлумачення як Абсолютних чи загальнолюдських цінностей, які в основі своїй є релігійними або ж постають у релігійній формі. Залежно від того, яким тому чи іншому досліднику бачилося відношення між універсалізмом і націоналізмом (що, як правило, вирішувалося на прикладі

християнських релігій), таким і уявлялося релігійно-церковне життя, що притаманне, або ж має бути властивим певному етносу.

Можна виділити такі основні питання, які постали у річищі цієї проблеми: як світові релігії, що є універсальні за своїм характером, наповнюються національним змістом? як ідеї універсалізму впливали на духовне життя етносу? чи має національний характер реально існуюча серед певного етносу християнська релігія? Національні Церкви реалізують універсальний зміст християнства, а чи ж християнські Церкви є інституціями універсальними за змістом і національними за формою? Найвиразніші відповіді на перші три питання ми знаходимо у творчості О. Бочковського, М. Грушевського, В. Липинського та І. Огієнка, а на два останні – у А. Річинського й О. Лотоцького. Аргументація першої групи дослідників має більшу академічну спрямованість, аніж другої. Метою цієї статті і є вияснення позицій О. Бочковського, М. Грушевського, В. Липинського та І. Огієнка щодо співвідношення в релігійному житті етносу тенденцій універсалізму та націоналізму. У науковій літературі ця тема уже порушувалася, але, по-перше, це стосувалося тільки поглядів І.Огієнка [Филипович Л. Назв. праця.- С. 192-220; Тіменик З. Іван Огієнко.- Львів, 1997.- С. 110-119], а по-друге, ці ідеї досліджувалися у річищі власних завдань названих авторів, і, по-третє, у них більше уваги звертається на богословський період його діяльності, в той час як наша увага зосереджена виключно на академічному періоді творчості мислителя.

Виклад почнемо із спадщини О. Бочковського, на думку якого, свою визначеність релігія здобуває передусім як вияв певної культури. Саме тому “в релігійних почуттях вже підсвідомо криються зачатки майбутньої національної відрубності” [Бочковський О. Вступ до націології.- К., 1998.- С. 79]. Як це впливає з контексту праць вченого, вони потенційно містять в собі спротив майбутньому утвердженню світових релігій і здатні активізуватися уже на новому ґрунті. Власне національні початки притаманні й світовим релігіям. На його думку, буддизм “міг вирости лише в Індії з брахманізму. Християнство також важко уявити деінде поза землею ізраїльського народу” [Там само.- С. 79]. Відтак світові релігії постають як наслідок розвитку національних релігій і саме задяки цьому містять в собі елементи останніх. “Національні релігії, – пише вчений, – мають своє продовження і завершення в універсальних релігіях; універсальні релігії зберігають і собі деякі ознаки племенних релігій” [Там само.- С. 79]. Оскільки усі релігії, а отже й світові, універсальні у своїх

витоках є національними, то звідси випливає, що абсолютного, а той досить гострого протистояння між універсалізмом і націоналізмом не існує. “У своїх початках, – далі стежимо за думкою вченого, – всі релігії мають виразно націоцентричний характер. Щойно згодом церковно організуючись, – стверджує вчений, – деякі з них виявляють універсалістичні понаднаціональні тенденції. Але стаючись світовими, вони не втрачають ще зовсім свого національного типу. Навпаки, їх універсальний месіянїзм виразно зраджує їхній питомий націоцентризм” [Бочковський О. Вступ до націології.- Подєбради, 1935.- С. 152-153].

Як бачимо, відношення між універсальним та національним носить історичний характер, а тому питання про переважання тієї або іншої тенденції недоцільно ставити в абстрактній формі, оскільки значення й роль релігії змінюється залежно від того, в якому соціальному просторі та часі вона функціонує. Ось чому релігію варто розглядати не як щось абсолютне та незмінне, а в процесі її еволюції.

У своїх працях український вчений зосереджує свою увагу передовсім на процесі трансформації світових, універсальних релігій в чинник національного поступу. Цьому є своє пояснення. У тогочасній науковій літературі і суспільно-політичній думці точилася дискусія з приводу того, чи може релігійний універсалїзм сприяти розвитку нації? У цьому зв’язку розглянемо деякі підходи.

Визначний український географ С. Рудницький вважав, що усі універсалїстські доктрини, в тому числі й релігійні, прагнуть до нівеляції відмінностей між народами і націями. Релігійний універсалїзм, пише він, “бажає панувати над усім людством, щоби всі люди вірили в одні догми, жили на однаковий спосіб, слухали одного універсально-релігійного авторитету (єрархії) без огляду на свою особисту чи народну індивідуальність. Тим способом мають унівелюватись усі різниці між усіма людьми й усі мають бути спасені на оден лад. Є дві класи: маса вірних і горстка пануючої єрархії (коли не будемо числити “невірних”). Це не перешкоджає чорному універсалїзму приймати деколи національне обличчя” [Рудницький С. Чому ми хочемо самостійної України.- Львів, 1994.- С. 288].

Як бачимо, С. Рудницький негативно оцінював роль релігійного універсалїзму в процесі національного розвитку. Однак відомий географ у своїх соціологічних судженнях не заперечував повністю позитивної ролі світових релігій у розвитку нації, але за умови, що вони зрештою стають національною вірою. Саме у такій якості

“християнство дало українському народови багато позитивного” [Там само].

Дещо іншу позицію займав М. Грушевський. Він обґрунтував тезу про позитивну роль християнства, зауважуючи, що це воно відіграло, утверджуючи універсальні за своїм змістом цінності. Тут треба відзначити, що у концепції вченого поняття універсальність вказує на вищі духовні цінності, що складають основу вищих культурних проявів людства. Можна сказати й так: це ті цінності, які заклали основи духовної сутності людства та його справжньої історії.

Прилучаючись у певний момент свого розвитку до освоєння вищих духовних цінностей людства, етнос стає їх і виразником, і творцем. В цій же іпостасі виступає і його релігія. Бачимо, що у М. Грушевського, традиційна дилема “універсальне-національне” не виступає у суто релігійному смислі і не містить в собі тих колізій, які характерні для релігієзнавців, що поєднують академічні і богословські підходи. Швидше бачення М. Грушевського постає як аспект діалектики загальнолюдських та національних культурно-духовних цінностей.

М.Грушевський є автором оригінальної концепції нового, народного, українського християнства, у якій останнє постає як синтез на нашому культурному ґрунті дохристиянських, нехристиянських та християнських вірувань. Не вдаючись у детальний аналіз цієї теорії, наголосимо, якої великої ваги надавав видатний вчений християнській релігії у становленні української духовності і передусім ідеї універсальності людства.

Ідея універсальності людства, привнесена християнством, передбачає орієнтацію на людину як цінність. Іншими словами, смислоснаочною стає орієнтація на самоцінність людини, людини як представника роду людського “без ріжниць походження”.

Зрозуміло, що утвердження цієї ідеї було детерміноване християнством. Але варто мати на увазі означені вченим соціальні умови життя українського етносу, у яких формувалася ця риса його духовності. А якщо так, то не може бути й мови про якість “механічне” перенесення цієї християнської ідеї на український ґрунт. Радше йдеться про її “органічне вписування” в українську духовність. З огляду на останнє, слід враховувати і ту думку М. Грушевського, що уже в чорноморсько-дунайську добу універсалістські ідеї ставали притаманністю національного релігійного життя.

Згідно з концепцією М. Грушевського, ідея універсальності людства у взаємозв’язку з поняттям моральної оцінки людської



діяльності здійснила переворот у світогляді тодішньої людності. Йдеться про становлення нового типу духовності. Позбувшись тісних обіймів роду, долаючи обмеження патріархальної родини і територіально-громадських відносин, особа починає бачити себе у світі Людини. Відповідно, вона себе мислить істотою духовною, шукає в духовності свою дійсну сутність. Духовність осягається як визнання цінності іншого як такого. Зневажання цінності іншої людини, людини як роду веде у прірву бездуховності. У народній творчості, що і показав дослідник, це усвідомлюється як кінець світу [Грушевський М. Історія української літератури.- К., 1994.- Т. 4, кн. 2.- С. 284]. Отже, якщо наша інтерпретація вихідних положень М. Грушевського правильна, то, згідно з народнохристиянськими уявленнями, світ духовністю живий. Життєвість світу, його “нескінченність” в його ж духовності. Очевидно, що за такого розуміння особливостей релігійного життя етносу якість протиставлення універсалізм-націоналізм знімається.

О. Бочковського вважав, що національний зміст універсальної релігії зумовлюється, зокрема, тенденціями політичної визначеності нації, тими процесами, які лежать в основі її формування. Поділяючи погляди багатьох дослідників, вважав, що християнство як світова релігія виявила в епоху середньовіччя універсалістські та понаднаціональні прагнення. Поворотною віхою в релігійній історії Європи була Реформація, яка знаменувала перехід від універсалізму релігії до її націоналізації. Особливого значення набув переклад Біблії на рідну мову, завдяки чому Святе Письмо стало каменярем етно- й націогенези по всьому світу.

Отже, згідно з концепцією О. Бочковського, світові релігії стають чинниками націогенези тією мірою, якою під впливом процесів національного пробудження вони набувають національного змісту. У зазначеному контексті показовим є й положення вченого про те, “що у зв'язку з національним ренесансом виявляється тенденція до, мовляв, “націоналізації” універсальних релігій. Нові держави майже скрізь у тій чи іншій формі перевели націоналізацію церкви. Одним з перших кроків самостійної України було здійснення церковної автокефалії” [Бочковський О.- Вступ до націології.- Подєбради, 1935.- С. 156].

З вищенаведеного можна резюмувати таке. Релігії, в даному випадку світові, стають активними чинниками націогенези, а не є ними первісно. Таку роль релігії не виконують виключно в силу іманентних їм властивостей. Націогенетичний вплив релігії детермінований різними обставинами, зокрема, суспільно-

політичними умовами буття певного народу і насамперед процесами становлення нації, що на думку О. Бочковського, й призводить до “націоналізації” світових релігій.

Ось тут і доречно звернутися до спадщини В. Липинського. Ніби всупереч думкам уже згадуваних авторів, він пише: “Тільки ж не та релігія і церква нам в нашій світській боротьбі за Україну допоможе, яка буде найбільше “національна” та найбільше “українська”... не та, яка в себе вбере найбільше елемента земного, світського, політичного...- а та яка найкраще навчить своїх вірних в їх світській боротьбі за українську державу виконувати вічні і загальнолюдські закони творчої громадської моралі” [Липинський В. Релігія і Церква в історії України // Політологічні читання.- 1994.- № 1.- С. 227].

Звернемо увагу на декілька моментів. Як бачимо, терміни “національна”, “українська” В. Липинський бере в лапки. Цьому принаймні є два пояснення. Передусім, цим мислитель вказує на повну умовність функціонування якоїсь національної, української релігії. По суті, йдеться про те, що християнство на українському ґрунті не може наповнитись національним змістом. З іншого боку, такий підхід є реакцією В. Липинського як державного діяча на церковно-державні відносини, політично-релігійні процеси, які були характерними для доби української держави 1917-1919 рр. Не випадково ж “українськість”, “національність” релігії він трактує в той спосіб, що вона, мовляв, покликана “визнавати всіх наших “отаманів” і толерувати наші руїнницькі національні прикмети”, а також в тому, що її “пастирі захочуть зайняти (кажучи фігурально) місце офіцерів генерального штабу і до наших планів військових вмішати своє зовсім не військове релігійне діло...” [Там само]. Однак цей висновок, зроблений на короткому періоді української історії, В. Липинський підносить, по суті, до принципу філософії історії і соціології релігії за допомогою якого можна пояснити характер зв’язку між нацією і релігією.

Можна вказати на певну непослідовність В. Липинського, який, по суті, стверджував саме християнський універсалізм і заперечував якісь національні елементи. Так, на його думку, релігією українського народу має бути християнська віра, яка об’єднує католицький, православний й уніатські обряди, і суть якої мислитель вбачав у християнському дусі. Очевидно, християнський дух, за задумом дослідника, і виражає християнський універсалізм. Однак, як нами було раніше з’ясовано [Кондратик Л. Релігія української нації у соціологічній концепції В’ячеслава Липинського // Волинь у новітній

історії української державності.- Луцьк, 1999.- С. 301-307], прообразом християнського духу для вченого був передусім “дух” католицизму. Саме це давало В. Липинському змогу так послідовно і часом так бездоказово вбачати в позитивних, з його точки зору, виявах православ'я і протестантизму цілющі впливи католицизму. Але саме це слугувало обґрунтуванню того, яким християнським духом повинна, образно кажучи, хреститися українська нація.

О. Бочковський, немов опонуючи найвидатнішому українському консерватору, для обґрунтування свого положення про “націоналізацію” універсальних релігій, залучає позаєвропейський матеріал. Ортодоксальний іслам, вважав вчений, своїм універсалізмом нехтував національні особливості магометанського населення, арабізуючи їх культурно так само, як католицизм латинізував середньовічну Європу. Натомість, неoisлам, завдяки радикальним реформам XVIII і XIX ст. “став активним націогенетичним чинником, як в Азії, так і в Африці, сприяючи расово-національному пробудженню та відродженню місцевих автохтонних народів” [Бочковський О.- Вступ до націології.- Подєбради, 1935.- С. 157-158].

Своєрідну позицію з розглядуваного питання займає І. Огієнко. Незважаючи на певну суперечливість його поглядів, можна виокремити той первень роздумів, що дає підстави стверджувати: у концепції І. Огієнка християнські церкви є національними за змістом і характером своєї діяльності, а не тільки за формою культу і обряду. Найпершою підставою для такого висновку буде розуміння вченим сутності мови.

В кінці 30-х років проблему універсалізм-націоналізм мислитель вирішує на прикладі функціонування двох християнських Церков – православної і католицької. “Найхарактерніша риса, що відрізняє православну церкву від церкви католицької, це її національність – кожна православна церква національна, – роз'яснює дослідник, – тоді як католицька церква в самій засаді своїй інтернаціональна. Кожна православна церква з бігом віків виробляє своє власне розуміння канонів, свою власну місцеву традицію, власну відправу богослужб, власні свята й т. ін.” [Огієнко І. Українська церква.- К., 1993.- С. 69]. Так, Українська церква за багатовікове своє життя “віддилася в окрему церкву зі своєю власною зовнішньою формою, зв'язану з іншими православними церквами тільки єдністю всіх догматів віри та головних канонів” [Там само.- С. 83-84].

Як на перший погляд, то в наведених словах проглядається думка, що національні виміри церкви носять не внутрішній, а

зовнішній, а отже, й другорядний, незначущий характер. Більше того, тут немов з'являється своєрідна православна модель універсалізм–націоналізм, згідно з якою, її перша частина охоплює визнання одного голови Церкви – Ісуса Христа, однакових догматів та головних канонів, а друга – власне розуміння канонів, власні свята, власні відправи тощо.

Але це тільки на перший погляд, бо коли ми звернемося до національних окремішностей Української церкви, то побачимо, що шість із десяти виразно виокремлених вченим відмін безпосередньо пов'язані з проблемою рідної мови, до того ж, двоє з них у цьому переліку по праву посідають перші місця. Це свідчить про те, що, за І. Огієнком, національний характер Церкви насамперед пов'язаний з мовою народу. Цей висновок ґрунтується на такому твердженні вченого: “Кожна віра найміцніше зв'язана з рідною мовою народу, бо рідна мова – то основний родючий ґрунт кожної віри. Рідна мова – шлях до Бога” [Огієнко І. Наука про рідномовні обов'язки.- Львів, 1995.- С. 12].

Цієї тези з тією чи іншою мірою послідовності І. Огієнко дотримувався з початку своєї наукової й громадської діяльності і вона так чи інакше звучить майже у всіх його працях, що стосуються мови. Через мову, зазначав дослідник, ми, перш за все, дізнаємось про культуру духовну, її глибину, адже у мові відображений світогляд усіх поколінь, їх віра та самоусвідомлення.

Назагал, огієнківське розуміння мови є складовою континууму, який тягнеться від преромантиків до постмодернізму. Це дає нам підстави подивитися на таке тлумачення мови крізь призму найавторитетніших підходів аби переконатися, що мова у вченні нашого мислителя є найголовнішою підставою конструювання релігійного життя етносу, а отже – і найважливішою основою національної релігії.

Візьмемо для прикладу системний підхід до феномену мови, здійснений яскравим представником класичної парадигми філософії мови Ф. Соссюром. На його думку, мова становить собою цілісність сама по собі. А оскільки мова є системою, постільки будь-яка зміна в ній, подібно до ходу в шаховій партії, стосуючись спочатку одного елемента мови (фігури), насправді в результаті своєї реалізації призводить до зміни “значимостей усіх фігур” і “може коріним чином змінити хід всієї партії”.

А зараз світло соссюрівських ідей проллємо на концептуальні положення І. Огієнка щодо окремішностей Української церкви. Перша

у згадуваному переліку та, що наша Церква “від самого свого початку мала Св. Письмо – найперше й найголовніше джерело церковного життя – в добре зрозумілій мові...” [Огієнко І. Назв. праця.- С. 75], а з XVI ст. з’являється ціла низка його перекладів на живу українську мову. Вказує дослідник на побутування Учительних Євангелій, що читалися по церквах разом з відповідною проповіддю живою українською мовою, а також на видрукування цілої Біблії – Біблії Острозької 1581 року. Натомість у Російській церкві подібних перекладів на живу російську мову не існувало аж до початку XIX ст. У площині нашої дослідницької програми висновок І. Огієнка є красномовним: “В українського народу весь час був і тепер існує жвавий рух у перекладах Св. Письма, з’являються все нові й нові переклади, чого зовсім не бачимо у народу російського. Через це розуміння євангельського тексту в Україні завжди стояло вище, ніж у Росії, а це й саму Українську Церкву ставило й ставить дуже високо” [Там само.- С. 76]. Отож бачимо, що саме мова, що влита в культурний контекст етносу, виробляє відмінне розуміння священних текстів, а відтак – і відмінне розуміння християнства. Іншими словами, саме мова задає неоднакові координати етнохристиянського освоєння життя і світу. Звідси також випливає, що, всупереч неодноразовим твердженням самого дослідника, внутрішньоістотність національного характеру християнської релігії виявляється не у її зверхніх, зовнішніх формах, а у власному розумінні етносом (що задається мовою) її основоположних істин. У межах сказаного свого справжнього статусу набуває вислів: “Божі правди найглибше й найлегше пізнаємо тільки в рідній мові” [Огієнко І. Духовенство й рідна мова // Рідна мова.- 1935.- Ч. 10.- С. 432]. Взявши до уваги постійне підкреслення особності Українського православ’я у його протиставленні до російського, позицію І. Огієнка, перефразувавши Соссюра, можна виразити так: мова здатна коріним чином змінити течію світової релігії. Цей висновок підтвердимо й іншими аргументами.

Відомо, що Й. Гердер трактував людину як “мовну істоту”, а мову – як “форму розвитку людського духу”. Цей імпульс був підхоплений неklasичною філософією мови, відповідно з якою, остання постає як творча процесуальність, що визначає духовне буття індивіда і фактично співпадає з ним. Пристосувавши це положення до огієнківських викладів, бачимо, що мова різних етносів конститує різні духовні стани особи й спільноти. “Народна церковна термінологія наша, – зауважує з цього приводу дослідник, – часто надзвичайно глибока й релігійна; порівняй, наприклад, наше «свято»

(святий день) і російське «праздник» (порожній день) – наш термін безконечно християнніший від російського!” [Огієнко І. Українська церква.- С. 81]. У цьому зв’язку значимими є і вказівки І. Огієнка на ті змістовні розходження між українським і російським перекладами Св. Письма [Там само.- С. 81], які зачіпають духовні устої спільноти. Отож бачимо, що у тлумаченні мислителя український християнський світ і російський християнський світ – різні.

Продовжуємо аргументувати свою позицію. Відомо, що наріжним каменем ідеології церкви І. Огієнко вважав саму її догматично-канонічну чистоту. Тим більш прикметними є наступні його міркування про догматичну систему православної віри, яка почала вироблятися в Українській церкві з кінця XVI ст. і завершилося “Ісповіданням віри” П. Могили. “Це наше “Ісповідання”, – підкреслює дослідник, – стало символічною книгою для всього православного сходу... Власне цей Катехізіс 1640 р. затвердив на письмі всю догматику Української православної Церкви...” [Там само.- С. 76]. Бачимо, що мова тут, відповідно до ідей В. Гумбольта, який вважається основоположником неklasичної парадигми тлумачення мовних феноменів, постає процесуальним засобом духовної творчості і здобуття істини і ці набутки у своїй основі є національно орієнтованими. У світлі сказаного однозначності набуває твердження І. Огієнка про те, що українська церква “витворила своє власне розуміння православ’я, що міцно спирається на Св. Письмо, старі догмати та правдиві церковні традиції” [Там само.- С. 70]. Це і є відповіддю мислителя на питання про співвідношення в релігійному житті етносу тенденцій універсалізму та націоналізму. Взявши до уваги його ж тезу, що з кінця XVI ст. в українській церкві постає вироблена догматична система православної віри [Там само.- С. 76], приходимо до висновку, що внутрішньоістотна ознака Церкви виявляє себе передусім у національно зорієнтованому розумінні православ’я. Вищенаведене дає підстави висновувати, що Огієнкове розуміння мови можна розглядати у тому річищі, що йде від її преромантичного тлумачення як “душі народу” до постмодерністських уявлень про систему категорій як систему способів конструювання буття. Відповідно до релігієзнавчої концепції мислителя, це означає, що завдяки мові кожен етнос, образно висловлюючись, прокладає свою дорогу до Храму, конструює його будову, у якій національне рівночасно втілює в собі наднаціональні, універсальні християнські цінності.

Підсумуємо вищесказане. Згідно з концепцією О. Бочковського, шляхи набуття світовою (універсальною) релігією національного змісту і становлення її як чинника націотворення, щонайперше пов'язані з процесами самоствердження нації. Саме вони якнайбільше зумовлюють “націоналізацію” світових релігій. На думку М. Грушевського, у функціонуванні певної християнської релігії здатна реалізуватися діалектика універсального і національного, прикладом чого є українське християнство. Осібну позицію з цього питання займав В. Липинський, який вважав, що християнська релігія є універсальна, загальнолюдська за своїм змістом. У концепції І. Огієнка християнські церкви є національними за змістом і характером своєї діяльності, а не тільки за формою культу і обряду, підставою чого є погляд на мову як змістовний детермінант релігійного світосприйняття і світорозуміння етносу. Сакральне саме через мову неоднаково представлене у духовному досвіді різних націй, через що й презентація універсальної релігії у своїх витоках є національно зорієнтованою, а в релігії етносу національне рівночасно втілює в собі наднаціональні, універсальні християнські цінності.

Наступним кроком у дослідженні цієї теми є порівняльний аналіз розглянутих тут поглядів з аналогічними ідеями зарубіжних мислителів тієї доби.

*С. Пхиденко\** (м. Луцьк)

## **РАЦІОНАЛЬНА ІНТЕРПРЕТАЦІЯ БОГА В АНСЕЛЬМА КЕНТЕРБЕРІЙСЬКОГО\*\***

Ансельм Кентерберійський по-праву належить до числа філософів, котрі сміливо ставили перед собою завдання логізувати теологію шляхом застосування широких можливостей розуму для раціональної інтерпретації найскладніших проблем. Цей аспект його творчості по-різному, але без належної глибини, висвітлюється в науковій літературі. Основна мета даного дослідження – здійснити

---

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

\*\* © Пхиденко С.С., 2004

більш глибокий аналіз раціональних підходів цього філософа-схоласта до найголовнішої проблеми християнства – проблеми Бога.

Найістотніша особливість логізації теології у Ансельма є те, що він робить Бога з його абсолютним і всесильним розумом предметом, а не засобом своїх логічних міркувань. Логічний силізм, яким захопився Ансельм Кентерберійський, розглядається ним як найнадійніший і універсальний метод доведення і роз'яснення всього без винятку. Ні до, ні після жоден з видатних християнських філософів не довіряв так сильно логіці мислення. Це твердження стосується не лише Августина, одного із зачинателів раціонального християнства, а й подальшого метра католицької раціональної теології Фоми Аквінського. Якщо навіть Фома, спираючись на розум з метою з'ясувати природу віри, майже не вдавався до логічного доведення того, що стосується її догматів, а надто самої сутності Бога, то, навпаки, все це стає основним предметом і метою в Ансельма.

Не сповна подібний його раціоналізм з раціональними підходами у теології Фоми Аквіната. Фома прагнув застосувати силу розуму, але й обмежував його, коли мова заходила про глибинні справи віри - основні догмати. Він відкинув, як безпідставне, онтологічне доведення буття Бога Ансельмом. Фома поки що не вникає в те, що логіка не здатна логічно доводити те, що за своєю сутністю є алогічним і лежить поза межами самої логіки. Лише перед смертю він збагне марність своїх намірів логізувати теологію і скаже, що все, що було до того, є суцільна марнота: “Я не можу більше, оскільки все, що я написав, видається мені подібним до соломи”. “Omne foenum” – “все солома”. Такий підсумок підвів своїм намірам Фома Аквінський. Більше він нічого не написав, а згодом невдовзі помер, втративши сенс завершити свої фундаментальні праці.

Попри свої видатні інтелектуальні здібності, Фома, як відзначає Ганс Кюнг: “завжди усвідомлював обмеженість свого власного розуміння Бога. Він вважав, що будь-яке визначення, взяте від людини, або від світу і перенесене на Бога, одночасно має потребу в запереченні... Для Фоми власне сутність Бога лишається скритною, незбагненою людським розумом” [Г. Кюнг. Великие христианские мыслители.- СПб., 2000.- С. 207].

Зовсім інша картина у Ансельма Кентерберійського. Він логічний оптиміст від початку і до кінця. На його думку, все, що стосується справ Божих, можна збагнути розумом, якщо його застосувати за всіма правилами логічної грамотності. Більше того, не тільки справи Божі можливо піддавати логічним маніпуляціям.



Предметом логічного мислення у Ансельма вперше стає і сам верховний творець. Такої сміливої надмірності не допускав жоден схоласт ні до, ні після. Тут Ансельм суттєво відрізняється від усіх схоластів ще й тим, що він допускав можливість застосування логічного закону суперечності з метою розкриття природи Бога. Середньовічна схоластика використовувала цей закон тоді, коли йшлося про людські думки щодо кінечних речей земного світу і не більше.

Можна відмітити й інші особливості логізації теології у Ансельма Кентерберійського. Якщо, наприклад, Фома Аквінський жив і творив у той час, коли Європа сповна познайомилась з усіма працями Арістотеля, то Ансельм жив на два століття раніше, коли логіко-філософське вчення Стагірита було відоме одинакам і то лише частково. Схоластика його періоду могла житися лише окремими працями батька логіки та коментарями на них Порфирія, Боеція та інших – усього того, що складало першу форму схоластичної логіки – “логіку ветху”.

Дещо дивним і цікавим щодо творчості Ансельма є й такий момент, як відсутність погроз, будь-яких прагнень з боку керівництва католицької церкви виставити йому перепони у зв'язку з сміливими підходами до раціоналізації теології. Такі ускладнення відчували практично усі філософи-схоласти: Іоан Скот Еріугена, Іоан Росцелін, П'єр Абеляр, Роджер Бекон і навіть сам Фома Аквінський та інші. Причин того є кілька. Вони дають підставу вважати, що досить інтенсивне застосування логіки Ансельмом здійснювалося настільки майстерно, з точки зору не лише логіки, а й теології, що все це не наносило безпосередньої шкоди і прямої загрози християнському вченню.

По-перше, Ансельм, як представник середньовічного реалізму, обрав для себе філософську орієнтацію на Платона і неоплатонізм, а не на Арістотеля, якого церква ніколи не любила і значною мірою побоювалася. Що ж до логічного вчення останнього, то він його застосовував не в первозданному, а у схоластичному вигляді.

По-друге, Ансельм Кентерберійський завжди наголошував, що йде услід за Августином – найавторитетнішим батьком церкви. В такий спосіб йому вдавалося знімати з себе відповідальність за новаторські надмірності. Посилання на Біблію, або твори Отців церкви було необхідною умовою схоластичної творчості.

По-третє, у Ансельма логіка як механізм розумування мала теоцентричний характер. Вона хоча і була сміливо застосована з

метою раціоналізації справ Божих, але у своїй основі віру не підривала, навпаки – зміцнювала шляхом роз'яснення. На перший погляд, він сміливо застосовував розум для обґрунтування буття Бога і роз'яснення сутності догматів віри. Насправді, у логіко-філософській методі Ансельма віра сама прагне розуміння, тому й кредо його чітко зорієнтоване на першість віри: “вірую, щоб розуміти”. Тут він чітко слідує за Августином: від віри – до розуму. Ансельм веде мову про сильний і вільний розум, але лише в теологічному просторі, де йому відводиться роль надійної опори релігії. Такий підхід сповна відповідав потребам церкви.

Разом з тим, Ансельма не влаштовує позиція крайніх антидіалектиків та містиків, які намагалися обґрунтувати вчення про визначальну роль у пізнанні Бога містичної інтуїції, а не розуму. Церкву на той час така позиція також не зовсім влаштовувала. Традиція, започаткована патристикою, проголошувала гармонію віри й розуму за умови главенства першої. Ансельм і був одним із тих, хто намагався подолати крайнощі у ставленні до розуму, поставивши його на службу релігійній вірі.

По-четверте, Ансельм, застосовуючи логіку, користувався лише дедуктивним методом мислення, що давало йому можливість із загального і абсолютного виводити одичне, земне й кінечне. Його логіка не є досвідною, емпіричною, індуктивною. А тому вона в нього не містить можливості бути небезпечною. Все обличчя філософії Ансельма було чисто реалістичне, як протилежність номіналізмові, який церква більше не любила, ніж терпіла. Для Ансельма ідея речі, як і в Платона, була більш реальною, ніж сама річ. Звідси і зрозумілий крен логіки в бік ідеї, а не речі.

По-п'яте, не слід недооцінювати і той немаловажний факт, що саме в цей період, коли жив і творив Ансельм Кентерберійський, мода на логіку доходила свого піку. Вона формувала в середовищі схоластів-теологів віру і впевненість у всесильність раціонального доведення усіх без винятку проблем науки про Бога та його справи. На неї була не лише одна мода, церква відчувала поки що гостру потребу в ній. З Піренейського півострова на католицьку Європу відчувалась постійна експансія нетрадиційного зарационалізованого богослов'я мусульманських та іудейських мислителів, які в основу своїх концепцій клали раціональне вчення Арістотеля, плідотворні та радикальні на той час ідеї про можливість тісного зв'язку віри й розуму. Протистояти натиску цим ідеям католицькі філософи-схоласти могли лише за умови раціоналізації свого вчення. Мусульманському

раціоналізмові можна було протиставити лише католицький раціоналізм. Теологи-схоласти, які випереджували свій час (Ансельм Кентерберійський, П'єр Абеляр, згодом Фома Аквінський), розуміли, що докази християнського вчення не можна зводити лише до використання цитат з Біблії. Звідси, починаючи з Ансельма, і виникає посилений потяг до логіки, загрозу якої для справ церкви буде помічено лише через кілька століть.

Поки що розум утверджується як необхідний і бажаний супутник віри. Фома Аквінат, творячи свою "Суму проти язичників", перш за все, проти авероїстів, обирає шлях розуму, а не релігійної містики. Він прагне, за його словами, "скористатися природнім розумом, з доказами якого змушені будуть погодитися усі".

Які проблеми схоластичної логіки цікавлять Ансельма Кентерберійського? На яких моментах логічного вчення неоплатоніків та Арістотеля він концентрує увагу? Як відомо, схоластика періоду становлення і розквіту заціклювалася на найголовнішому, що створив Арістотель – дедукції. Цей умовивід давав можливість будувати хід думки від загального до конкретного, одиничного, часткового. Користуючись ним, схоласти могли, вибудовуючи думку за певною формою і дотримуючись чисельних правил дедуктивного умовиводу, виводити одиничне судження із загального якогось догматичного положення. За формальними ознаками таке судження вважалось істинним, якщо дотримано необхідні правила виводу.

Праця Ансельма "Про грамотного" якраз і присвячена цим проблемам. Разом з тим, він не сліпо копіює вимоги Арістотеля до правил застосування силогізму і значною мірою Боеція, завдяки якому він пізнав їх. Ансельм, розмірковуючи про використання силогістичного умовиводу, як основи схоластичної логіки, шукає "найсуттєвіші ознаки силогізму", "необхідні докази", "бездоганні докази", веде мову про "доказову силу", "силу виведення", "відтінок значення умовиводу", "ясність міркування за допомогою силогізму" тощо. Тобто голе, технічне схоластизування в галузі теології Ансельма, на відміну від інших схоластів, не влаштує.

Дивна річ: схоласт Ансельм Кентерберійський негативно ставиться до пустопорожньої схоластики, яка зловживає правилами логічного умовиводу, і ототожнює її зі софістикою. Ансельм прагне високої, "грамотної" логічної культури мислення. Звідси і назва праці "Про грамотного".

Праця починається з постановки проблеми: яким чином поняття "грамотний" може виступати як субстанція і як якість? А ще

точніше, як все це можна довести логікою розуму. Вчитель, ведучи діалог з учнем, повчає, що формою доказу може бути лише категоричний силогізм, але не його видимість. Різновидом останнього він називає такий силогізм, у якого відсутній середній термін. На думку Ансельма, софістика допускала маніпуляції саме з середнім терміном. Її можливість крилася у двозначності слів. Ось чому важливо однозначно і правильно застосовувати слова, особливо ті, якими позначається середній термін.

Дану проблему Ансельм пропонує розв'язувати з точки зору логічної граматики і діалектики. Він вважає, що вдало підібрані слова ще не вирішують проблеми правильного умовиводу. Поправляючи учня, вчитель робить висновок: “Загальний термін силогізму мусить заключатися не стільки у словесному виразі..., скільки в осмисленому судженні... силогізм зв'язується осмисленими судженнями, а не словами” [Ансельм Кентерберійський. Сочинения.- М., 1995.- С. 9]. Якщо порушити цю вимогу, вважає він, тоді відкриваються можливості для софістики, “яка обманює тебе, прикрившись шатами істинного міркування” [Там само.- С. 13]. Виступаючи проти софістики, Ансельм попереджує і схоластиків, що логіка може принести користь теології лише тоді, коли вона буде правильною. Лише правильність в дусі Арістотеля веде до істинності.

Поруч з логікою умовиводу Ансельма Кентерберійського не можуть не займати загальносередньовічні логічні проблеми, започатковані ще Порфірієм, якого цікавила у III-IV ст. не стільки теорія умовиводу, скільки логіка понятійна: дифініція, ділення понять на роди і види (знамените “дерево Порфірія”), а також все те, що стосується теорії логічних понять: субстанція і акциденція, деномінація тощо.

Основним напрямом раціоналізації теології Ансельм обирає традиційну від часів патристики проблему співвідношення віри й розуму. Однак схоластика, як особлива форма розвитку логіки і філософії, доповнила патристику новими підходами до розв'язання кардинальних проблем католицької теології саме тим, що конкретизувала співвідношення віри й розуму розв'язанням не менш важливою проблемою для філософії середньовіччя – проблемою співвідношення реалій і номіналій. Започаткована неоплатоніками (Порфірій), вона отримала сильний інтелектуальний імпульс у Боеція, а згодом вийшла на творців схоластики Еріугену і Росцеліна. Значною мірою ця проблема знайшла свій розвиток у творчості Ансельма. Він, на відміну від Боеція – свого кумира, вирішує її на користь реалізму,

тобто недвозначного визнання первинності загальних понять, ідеї речі у порівнянні з самою річчю: загальне поняття первинне по відношенню до одиничного. Розв'язок цієї проблеми мав безпосереднє відношення до логічної інтерпретації головного догмату теології – сутності Трійці. Що таке Свята Трійця? Це один Бог, чи сума трьох? Схоластика вирішує проблему шляхом визначення, що спочатку: загальне поняття – Бог, чи сума одиничних – Бог Батько, Син божий і Дух святий. Саме тому проблема реалій і номіналій стала в схоластичній філософії домінуючою.

Зразком пошановування логіки як інструменту проникнення у святая-святих для Ансельма слугує ранньо-середньовічний філософ, теолог і логік – Боецій. До нього, дійсно, ніхто так глибоко не вникав у справи логіки, з метою їхнього застосування для раціонально-мислительного проникнення у сокровенні глибини християнської мудрості. Якщо всі отці церкви здебільшого схилилися до логіки Платона і неоплатоніків, то Боецій перший з християнських філософів і теологів спочатку робить спробу синтезувати логічні концепції Платона й Арістотеля, а згодом переходить на платформу логічного вчення Арістотеля. Ніхто, крім язичника Порфирія (III-IVст.) та християнських мислителів-теологів Боеція (V-VI ст.) і Фоми Аквінського (XIIIст.), так глибоко не зміг збагнути роль і значення логічного вчення Арістотеля, необхідність застосування його для раціонального обґрунтування християнської ідеології.

Якщо Порфирій в межах неоплатонічної релігійної концепції ризикнув перейти з логічних поглядів Платона на Арістотеля і написав два свої знамениті коментарі на категорії останнього, то Боецій вперше в історії християнства робить переклади основних праць з логіки Арістотеля на латину. Це був дійсно філософський подвиг. На жаль, церква майже 700 років не змогла скористатися з цього. В логіці й теології середньовіччя продовжувало панувати вчення Порфирія про поняття, як основну форму логічного мислення. Боецій вперше зробив спробу повернути логіку до силогізму, без якого практично було неможливо доводити християнські істини, обґрунтовувати та роз'яснювати їх, спростовувати єретичні та язичницькі вчення. На той час, однак, церква сама була ще не готова до такого сміливого кроку.

Ансельм Кентерберійський, не знаючи сповна Арістотеля, вперше здійснює реанімацію логічного вчення Боеція про силогізм, який давав більш широкі можливості для застосування логіки Арістотеля з метою раціонального обґрунтування віри і особливо для логічного доведення існування Бога. Цю справу вже був розпочав

Боецій. На наш погляд, є підстави вважати, що й онтологічний доказ Бога, шляхом логічного міркування, Ансельм запозичив як ідею в Боеція.

В праці останнього “Втіха філософією” (кн.ІІІ, гл.Х) здійснено спробу чи не найпершого логічного доказу буття Бога на підставі того, що Бог є досконале благо. Коли б це було не так, то над ним і до нього з необхідністю існував би хтось інший, який би був більш досконалим, “адже все досконале, звичайно, передує менш досконалому” [Боецій. Утешение философией.- М., Наука, 1990.- С. 239].

Стисло сутність Ансельмового онтологічного доказу Бога можна представити так: Бог є найдосконаліша істота, понад яку ніщо не можна помислити. Ознакою найбільшої досконалості виступає також і його існування. Оскільки Бог не може не бути найдосконалішим, то він існує.

Не можна не помітити, що цей доказ виконано із застосуванням логіки (діалектики). Він ще за життя Ансельма і особливо після нього викличе не менш логічні спростування (Гауніло, Фома Аквінський, Кант), або підтримку (Бонавентура, Декарт, Лейбніц, Шеллінг, Гегель). Церква ще й досі посилається на онтологічний доказ Бога, виконаний Ансельмом.

До речі, у Ансельма є кілька варіантів доказу буття Бога, але, що характерно, в усіх випадках він виконується чисто логічним шляхом.

Автор підручника “Філософія середніх віків та доби Відродження” О.Александрова (К., 2002.) вважає, що в Ансельма є два типи доказів Бога: апостеріорний і апіорний (С. 102). Перший ґрунтується на основі визначення ступенів досконалості, аналіз яких неминуче веде до розуміння абсолютної досконалості, блага і мудрості. Вести мову щодо абсолютної досконалості можна лише за умови визнання того, що є (існує) предметом такої досконалості. Найвищою досконалістю є Бог. Він не може не існувати, бо щоб то була за найвища досконалість? Вона визначає всі інші речі і явища світу.

Така аргументація викладена Ансельмом у його праці “Монологіон” (гл.ІІІ, ІV, V). Цей доказ, на його думку, дещо огрубляє Бога, бо змушує пов’язати його існування з менш досконалим світом речей природи. Він називає цей метод “спокусою диявола”. Виходить, що найвища сутність – Бог існує, бо існує світ речей. В такому разі Бог втрачає статус “першого буття”.

Якщо праця “Монологіон” виконана, за визнанням Ансельма, цілком логічно, без будь-яких посилань “на авторитет Письма”, лише таким чином “щоб все, що стверджується,... послідовно впливало із міркувань...”(С. 33), то вже “Прослогіон” базується не лише на логіці мислення, а й частково на одкровенні. Такий підхід значно змінює і характер доведення. Логіка і надалі залишається важливим засобом пошуку абсолютної істини, але Ансельм застосовує й інші шляхи. Він вже прохає Бога: “навчи мене шукати тебе...” (С. 127). В “Прослогіоні” Ансельм Кентерберійський висловлює своє знамените кредо: “Я не розуміння шукаю, щоб повірити, але вірую, аби зрозуміти” (С. 128).

Отримавши підтримку з боку віри, він чисто апіорним шляхом вибудовує мислительну конструкцію – онтологічний доказ буття Бога.

Першість віри щодо розуму Ансельм лише декларує. Фактично шляхом віри він нічого не намагається доводити. Основну роботу в даному разі виконує знову ж таки розум. Сам факт існування Бога Ансельм виводить із визначення поняття Бог. Щодо кінечної речі, то її можна помислити, але сам процес мислення не забезпечує її реальне існування. Зовсім інша річ, коли ми мислимо Бога ! З самого процесу мислення вже з необхідністю впливає його існування, бо в Бога, як найдосконалішої істоти, вище якої нічого помислити неможливо, його сутність співпадає з його екзистенцією. На думку Ансельма, якщо ти вживаєш поняття Бог, то вже завдяки цьому розумієш, що він існує. (С. 128). Навіть той, хто стверджує, що Бога немає, насправді доводить, що він існує. Всупереч своїй переконаності така людина фактично утверджує буття Бога, бо помислила його.

Один з перших, хто категорично спростовував онтологічний доказ Бога (до речі, Ансельм не вживав слова “онтологічний”. Вперше вжив цю назву І. Кант, критикуючи логічне доведення Бога Ансельмом) був ровесник Ансельма Гауніло – пріор монастиря в Мармутьє. Він висунув ідею найдосконалішого острова (маючи на увазі Атлантиду). Отже, за логікою Ансельма цей острів з необхідністю існує. На що автор “Прослогіона” відповів роз’ясненням, що острів і Бога співставляти не можна. Острів може бути красивим, прекрасним, ще більш прекрасним, а Бог є “тим, понад що нічого не можна помислити” (С. 128-129).

Характерною рисою логічного вчення Ансельма Кентерберійського є його осбливий підхід до використання логічного закону несуперечності. В середні віки його знали і застосовували.

Однак переважна більшість схоластів дотримувались правила неможливості застосування цього закону стосовно абсолютної істоти – Бога. Ансельм вперше використовує закон несуперечності стосовно доказу буття Бога.

Наприклад, в гл. XV автор корегує свій основний аргумент доказу. Який він використовує в другій главі: “Господи, ти є не лише тим, понад що не можна помислити, але сам Ти є щось більше, ніж можна уявити”. (С. 138). Застосовуючи закон несуперечності, Ансельм розгортає свою логіку таким чином: якщо ж можна щось подібне про Бога уявити, що це, мовляв, не він, тоді виходить, що можна піти далі і уявити, щось більше й вище від Бога. Отже виникає ситуація суперечності, а тому теза, яку ми допускаємо умовно має бути відкинута, бо такого не може бути: наша уява і наше мислення Бога, по-перше, є неадекватними своєму об’єктові, який є безмежний і невичерпний у своїх якостях. По-друге, Ансельм відштовхується від того, що вище і більше Бога ніщо помислити неможливо. Це найголовніший аргумент його доказу буття Бога.

У гл. X “Прослогіону” стверджується висновок, що немає суперечності між тим, що Бог справедливо карає людей, які творять зло, і тим, що він їх справедливо милує. Подібний хід думки й аргументація доведення, точніше спростування тези про те, яким чином Бог всемогутній, якщо він багато чого не може (гл.VII). Не може, наприклад, він творити зло, карати справедливих, красти, говорити неправду тощо.

А ось як у гл. III Ансельм користується цим законом, доказуючи, що Бога ніяк не можна уявити собі неіснуючим. Правда, тут є значні порушення логічної процедури доказу. Автор спочатку безапеляційно постулює як незаперечну істину те, що треба довести, а потім розгортає доведення: спочатку декларується теза про те, що Бог “звичайно, існує так істинно, що його неможливо уявити собі неіснуючим” (С. 129). А далі йде демонстрація доказу: “Бо можна уявити собі, що існує щось таке, що неможна уявити собі як неіснуюче; і воно є більшим, ніж те, що можна уявити собі як неіснуюче...”. Далі йде висновок: “Отже, якщо те, більше чого неможна собі уявити, можна уявити собі як неіснуюче, тоді те, більше чого неможна уявити собі, не є тим більше чого не можна собі уявити...”. Ансельм констатує наявність суперечності в такому разі. Щоб з неї вийти, він підказує “істинний” результат такого міркування: “Значить, те щось, більше чого неможна собі уявити (Бог – П.С. ), існує так справжньо що неможна й уявити собі його неіснуючим” (С.



129). А далі ще більш ясно і категорично: “А це Ти і є, Господи Боже наш. Значить, ти так насправді існуєш, Господи Боже мій, що неможна й увияти собі, ніби Тебе немає” (С. 129).

Таке доведення, з точки зору формальної логіки Арістотеля, не витримує критики. В повному розумінні тут доведення немає. Емоційно декларується теза, а під неї підганяється висновок. Згодом за таку логіку доказу Ансельма буде критикувати Фома Аквінат, а ще пізніше І. Кант, який врешті-решт дійшов висновку, що Бога розумом довести ніяк неможливо, в нього можна лише вірити. Правда, сам Кант запропонує свій новий, і як йому видавалось, найістинніший доказ існування Бога – моральний.

Щодо Ансельма, то його не слід судити так сильно. Логіка того часу могла бути лише схоластичною. Не кожен із схоластів міг так сміливо зануритись в неї сповна і свято вірити в її можливості. Він же не допускає сумнівів у її всесильності і виходить з того, що Бог як найраціональніша істота може бути доведений лише за допомогою сили розуму. Ансельм ще не доходить до розуміння того, що ірраціональне довести силою раціонального мислення неможливо. Суперечність, яка при цьому виникає, Ансельм досить легко усуває шляхом підсилення аргументів віри, а сам факт застосування формальнологічного закону суперечності, розглядає як додатковий аргумент доказу задуманого. Якщо виникає суперечність думок у передбаченні того, що Бог не існує, то його існування, на думку Ансельма, логічно забезпечене. І логіка бажання, а не строго логічного доказу, виглядає сильнішою: щоб не виникала суперечність мислення, логічно виходити з того, що Бог існує.

Відзначаючи таку обставину логічного доведення Бога Ансельмом, відомий католицький філософ Е. Жильсон пише: “Які б не були остаточні метафізичні висновки і наслідки так званого онтологічного доказу, він є в основі своїй діалектичною дедукцією, яка показує існування Бога, внутрішньою необхідністю якого є принцип несуперечності” [Етьен Жильсон. Разум и откровение в средние века // Богословие в культуре средневековья.- К., 1992.- С. 16].

Схоластична творчість Ансельма Кентерберійського визначається не його логічними помилками, яких він допустився. Навпаки, беручи до уваги його сміливе новаторство у справі застосування раціональних підходів у галузі теології, можна і треба їх йому вибачити.

Заслуга Ансельма полягає в тому, що він був одним із перших, хто сміливо застосовував діалектику до роз’яснення багатьох проблем

теології. Його раціональне вторгнення у справи віри не давало, та й не могло дати, розуміння істини в кінчній інстанції. Однак його логізація основних догматів християнства значною мірою усувала чимало перепон, які логічне мислення ставило на шляху до цього розуміння. Щира віра, як почуття, завжди була в Ансельма гарячою. Його ж розум, яким він так наполегливо підпирав віру, був логічно холодний і тверезий. Однак він зумів талановито поєднати те й друге на особливій діалектичній основі, сутністю якої був розум з домішками значної дози теплоти.

Ансельм як видатний теолог не міг не розуміти, що знання, в кінцевому підсумку, даються шляхом одкровення. Однак, в чому й полягає його заслуга, з діалектичної точки зору, він не виключав, що воно також може бути здобуто виключно раціональним шляхом, з допомогою розуму, за умови, якщо він не вступає у суперечність з вірою. Ансельм був першим, хто не побоявся показати, як корисно для потреб церкви вийти за межі містики, емоцій та інтуїції, надаючи творчу роль розумові.

*В.Бодак* (м. Дрогобич)

## **РЕЛІГІЯ В КУЛЬТУРНОМУ БУТТІ ОСОБИСТОСТІ\*\***

У статті розглядається вплив релігійної моралі, мистецтва, релігійної картини світу на самосвідомість людини, її внутрішній стан, на її діяльність.

Вплив релігії на особистість найчастіше розглядається з погляду соціології і психології на цей процес. Однак культурологічний підхід до даної проблеми набагато ширший, а поняття “релігійна культура” має безпосереднє відношення не тільки до віруючих, а й до атеїстів, оскільки є невід’ємною складовою загального для всіх універсуму культури.

Здавалося б, що сучасна людина, незважаючи на домінування наукової картини світу, все-таки приходить до віри в Бога. Як це позначається на її внутрішньому, духовному житті, на взаєминах зі світом, суспільством, іншими людьми, із самою собою? Чи є це простим слідуванням традиції, чи має це для людини і культури життєво важливе значення?

Для одержання більш цільної картини культурологічного впливу релігії на особистість варто насамперед виокремити такі чотири основних моменти. По-перше, з'ясуванні того, який вплив мають на особистість релігійна культура та мистецтво. Духовно-моральний потенціал релігійної культури релігійного мистецтва величезний. Релігійне мистецтво, безсумнівно, мало вплив на мистецтво і культуру в цілому. Не випадково воно викликало інтерес як богословів (В. Розанов, П. Флоренський, П. Тилліх, Ст. Ярмусь), так і істориків, мистецтвознавців, філософів (А. Д. Столяр, В. Кандинський, С. Черепанова та ін.). Мистецтво часто розглядалося як перші ритуальні дії людини (Ван дер Лей). Багато уваги в літературі приділено формі релігійного мистецтва (Т. Буркхардт). Нас же цікавить релігійне мистецтво з точки зору його впливу на внутрішній світ людини, її картину світу, емоційну й раціональну сторону її життя.

По-друге, виявленні того, яке значення для людини і культури постмодерну може мати релігійна мораль? У чому її істотна відмінність від світської етики?

Провідній ролі релігії у формуванні системи цінностей приділяється значна увага в багатьох сучасних філософських і релігійно-філософських працях з аксіології. Ще представники неокантіанства Г. Ріккерт і В. Віндельбанд відзначали, що в ієрархії цінностей вище місце належить релігійним. Тільки релігія, зауважує Г. Ріккерт, підтримує і змінює життя в сьогоденні і майбутньому, додаючи йому змісту (Ріккерт Г. Філософія життя: Введення в трансцендентальну філософію. – К., 1998). Подібні ж погляди висловлював представник філософської антропології М. Шелер. Сутність людини він вбачав у наявності в неї душі з її потребами, що протистоять емпіричному буттю. Головна людська якість, як вважав М. Шелер, – це прагнення до Бога, уявлення про якого пов'язані з переживанням абсолютних цінностей. Віра в його уявленнях є вічним антропологічним ядром особистості (Шелер М. Избранные произведения. – М., 1994. – С. 127.).

До проблеми морального імперативу зверталися не тільки богослови. Це – центральна тема і основа філософської етики. Не можна, говорячи про культуру, не звертатися до питань етики, у тому числі релігійної. До цієї теми зверталися мислителі від часів Стародавньої Греції і посьогоднішній день. Але при цьому акцент робився переважно на культурозберігаючій функції релігійної моралі, а не на культуротворчих можливостях релігійного морального імперативу як в смислі духовної культури людини, так і суспільства.

Тому задача даної статті - прагматичний аналіз можливостей релігійного морального імперативу в формуванні моральності сучасної культури на прикладі християнського релігійного догмату.

По-третє, з'ясуванні того, що являє собою релігійна картина світу, звужує чи розширює вона в ХХІ ст. уявлення людини про світ, саму себе, закони природи і соціуму? Чи суперечить вона домінуючій в сучасній культурі науковій картині світу?

І, по-четверте, визначенні того, який вплив має релігії на творчість сучасної людини, які взаємини між такими феноменами, як релігійна і творча свідомість? Як впливає релігія на творчий потенціал людини? Чи може вона бути каталізатором появи нових творчих результатів діяльності, а чи не гальмує процес творчості?

Релігійна культура в системі загальнолюдської духовної культури - це одна із наймасштабніших і найбільш впливових сфер, що охоплює практично всі сторони життя людей, етнічних і соціальних груп у суспільстві, взаємини самих суспільств і держав у міжнародному співтоваристві. У сучасному суспільстві роль релігійної культури зростає саме в зв'язку із кризою цивілізації, що настає в першу чергу внаслідок кризи духовної.

Довгі роки наш народ виховувався в дусі примусового атеїзму. Культура його часу була насичена здобутками, просоченими духом глибокого гуманізму, але разом з тим вона насичена і богоборством, духом повного заперечення релігії. Однак, вільно чи невільно, але й атеїстична свідомість наслідувала релігійну віру, зміщуючи в себе її ідеї, формувала свої, хоч віддалено, але подібні релігійним, створювала свою культуру. Ця ситуація, актуальна як для національного, так і для глобального рівня, ставить істотні виклики для окремих Церков, для культури і для всієї людської цивілізації. "Але є в нашому світі, - як відзначає митрополит Кирило, - і те, що утримує його від повного хаосу бездуховності і помилкових, минутих цінностей. Це не закон, не держава, не соціальні структури. Це — добро, прагнення до внутрішнього катарсису, моральний закон, виражені, зокрема, через релігійну культуру" (Церковь и время. - 1998. - № 1 (4). - С. 15).

Релігійна культура з'являється як сукупність духовних і практичних способів та результатів людської діяльності. Освічена людина не може не знати про релігійну культуру (у широкому її розумінні), але, як не парадоксально, при цьому може мало знати про власну релігійну традицію. Мова йде не про те, що вона не релігійна, а про те, що вона погано освічена навіть у рамках своєї споконвічної

духовної традиції. Придбання знань про релігію, релігійну культуру у всьому її діапазоні необхідне для особистісної самоідентифікації і формування світогляду особистості. Воно сприяє формуванню картини світу, розумінню життя людини і суспільства, адекватному сучасному рівню пізнання і культури, а також формуванню моральної, естетичної, правової, екологічної культури.

Щоб діяти в створеному попередніми поколіннями світі культури, представники нових поколінь повинні мати уявлення про той духовний досвід, що створював цю культуру. Цей духовний досвід відзначений у її артефактах. Релігія, Церква у всі часи здійснювали глибокий вплив на інститути культури, вплив, що ставить своєю метою формування в людях духовних питань, на які, в свою чергу, релігія повинна бути готовою дати відповідь. Відповідь не тільки мовою Писань і заповідей, обряду і культу, моралі і моральності, але і мовою краси й гармонії: мовою музики, живопису, архітектури, прикладного мистецтва. Через релігійне мистецтво відбувається формалізація і збагнення метафізичних проблем людського існування, суспільства і світу на основі ірраціональних догм.

Релігійне мистецтво, що існує завжди неподільно з культом, сприяє встановленню діалогу віруючого з Богом. Саме потреба в цьому діалозі робить його актуальним для людини, тому що, як відзначають богослови, людська душа має постійне прагнення до спілкування із Всевишнім (докладніше див.: Бодак В. Релігійна обрядовість у її соціальних реаліях. – К., 2000). Як відзначає Ст.Ярмусь, “людина – це релігійна сутність від природи: вона усіма своїми душевними силами тягнє до великого ідеалу добра, краси і життєвого спокою – до Бога” (Ярмусь Ст. Вибране. – Вінніпег, 1991. – С.15).

Як вважають сучасні богослови, роль релігійного мистецтва сьогодні тільки зростає. Так, диякон Андрій Кураєв вважає, що “в нашому світі, де навкруги багато гріха і спокуси, погляд на зображення святих здатний утримати людину від поганого”. Запитуючи, кого можна вважати найбільшим проповідником Православ'я в ХХ столітті, богослов цікаво відповідає, ним виявляється не наш сучасник, а преподобний Андрій (Рубльов), точніше написана ним ікона Святої Трійці.

Відображаючи духовний світ, релігійне мистецтво здійснює піднесений вплив на людину саме тому, що воно піднімає її до великих вершин гуманізму, любові, гармонії, впливає не тільки на її емоції, але й на все багатство її особистості, спонукаючи до дії.

Релігійне мистецтво, будучи ілюстрацією релігійної картини світу, сприяє виробленню людиною і культурою концепції буття, що задовольняє потребу людини в інтелектуально змістовному поясненні світу, обґрунтовує існуючий порядок речей, причини страждання, несправедливості, зміст людського життя. Через релігійне, сакральне мистецтво транслюється не індивідуальне, приватне, перехідне, а загальне, вищі прагнення людської душі до істини, справедливості, досконалості.

Релігійне мистецтво не залишає байдужими навіть атеїстів, що любуються досконалістю форм, мимоволі відчуваючи при цьому велич художника і ту емоційну вібрацію, що виходить від цих творів. Твори релігійного мистецтва ідентифікуються в художній рецепції з іншими реаліями світу людини і піднімаються до рівня життєвих достовірностей, переживаються глибше і цілісніше, ніж самі реальні моменти людського життя, оскільки наповнені почуттям і змістом іноді більш значимим для людини, ніж її повсякденні турботи. Мистецтво, не вимагаючи для сприйняття якогось особливого типу свідомості, створює реальний, хоч і тимчасовий, стан душі, для якого твори художньої фантазії мають не меншу реальність, ніж предметно-речовинний світ.

Твори релігійного мистецтва несуть у собі поняття про вищу істину, благо, справедливість, якого немає в людському житті. Втілені в твори, наповнені почуттям, ці ідеї одержують життя вже не тільки в душі художника, але й у душах тих, хто їх сприймає. Тому життя наслідуює мистецтво в неменшій мірі, ніж мистецтво життя. В цьому смислі релігійне мистецтво виводить людину з антропологічної кризи, надаючи їй життєві сили, якщо, звичайно, людина знайома з цією сферою духовної культури.

У силу своєї об'єктивності вимоги людської природи (у тому числі соціальної), морально-етичні норми доцільні, життєво необхідні. Може скластися враження, що вони нібито опускаються “зверху” – державою, релігією, ідеологією. Однак існують інші судження. Ще в XVIII ст. шотландські моралісти висловлювали думку про те, що норми моральності, принципи моральної поведінки людей не створюються правителями, політиками, священиками й іншими суспільними діячами, а формуються повільно і поступово в ході самоорганізації людей під впливом умов їхнього життя, що змінюються. Подібна думка у вітчизняній науці висловлювалася В.Малаховим: “Подібно до моралі, звичаї також складаються в житті конкретних людських спільнот. Порівняно з правом і мораллю звичаї

найглибше вкорінені в первісному синкретизмі, у давній історії людства” (Малахов В. Етика. – К., 2000. – С.55). Коли моральні принципи сформовані, закріплені в культурі, вони стають частиною буття універсуму культури і впливають на свідомість людей.

Функціонуючи в культурі, релігія задає їй аксіологічні координати, ієрархію цінностей, повідомляє культурній діяльності вищу єдність і зміст. Дезактуалізація релігійного морального імперативу для сучасної цивілізації безпосередньо пов'язана з фоновими уявленнями в культурі – більше інтелектуальній, ніж інтуїтивній, більш раціональній, ніж містичній. При відсутності релігійної однозначності моральних норм, даних у заповідях і обов'язкових до виконання, людина і культура стають перед проблемою самостійного вибору змістів, цінностей, істини, моральних пріоритетів. У такій ситуації моральний суб'єктивізм неминучий. З одного боку, це - привід для моральної свободи, а з іншого боку – для деградації моральних норм.

Релігійна мораль узагальнює досвід створення морально-етичних цінностей, вироблених людством за всю історію його існування. В наш час виникає ситуація, коли освічена людина, але духовно і морально незріла, що переживає серйозні внутрішні проблеми, береться сама визначати, що є добро, а що є зло, межі дозволеного і недозволеного, сама встановлює власні істини, від яких страждає вона, її оточення і суспільство в цілому, бо ж її цінності подеколи далекі від загальнолюдських, а її мораль- далека від загальнолюдської моральності.

Релігійні моральні норми перетворюються у внутрішній імператив, якщо людина добровільно приймає як основну цінність встановлення відносин з Богом, визнає церковний догмат про спасіння душі і покарання за гріхи. Поведінка релігійної людини кращим чином контролюється її власною вірою, її уявленнями про добро і зло, про праведність і гріховність, що дані їй Богом, причому в зовсім конкретному переліку гріхів, благодатей і заповідей.

Маючи уявлення про ієрархію цінностей, прийнятих догматами, зробивши їх власним внутрішнім імперативом, людина проте може скоїти вчинок, що суперечить її уявленням про належне. Але якщо це відбувається, то це сприймається суб'єктом як гріх, у якому він кається, зберігаючи при цьому пріоритет внутрішнього імперативу. Йому не прийде в голову цим похвалитися чи оцінити як норму, а тим більше навчити цьому дітей. Таким чином, релігійний

моральний імператив не гарантує його порушення, але залишає людину на усвідомлено прийнятих ціннісних позиціях.

Мораль впливає з картини світу, а не інакше. Якщо ж істота робить життєво доцільну дію автоматично, не усвідомлюючи причин і мотивів своїх дій, це називається інстинктом, рефлексом, але не моралю чи моральністю, тим більше не моральним імперативом. Однак найчастіше сучасна людина свої моральні уявлення з картиною світу ніяк не пов'язує. У результаті вона не має ні ясної для неї самої картини світу, ні чітких і незмінних моральних установок. У такому випадку внутрішній моральний імператив зводиться в кращому випадку до слідування прийнятим зразкам поведінки, тобто до етики.

Різниця між світською етикою і релігійним моральним імперативом насамперед – у базових посилках картини світу. У першому випадку в центрі світу стоїть людина, що встановлює закон, змінює його, порушує, якщо вважає потрібним. В другому - в центрі світу стоїть Бог, який встановив закон для людини, обов'язковий до виконання. Цей закон володіє однозначністю і незмінністю, що не дають можливості людині ні змінювати його, ні трактувати за своїм розсудом.

Розбіжність релігійної і світської моралі відбувалася у світоглядному контексті розуміння місця людини у світі, її можливостей і меж впливу на власне життя і на оточуючу її дійсність. Перша передбачає уявлення про те, що дійсно ідеальною людиною є а, яка безмежно віддана Богу. Протилежна установка – всемогутність людини, її право встановлювати власний закон, норми, правила і цінності. Остання позиція в історії культури, як і вільнодумство, існувала завжди, однак така аргументація не створює внутрішнього імперативу в точному змісті слова, породжуючи насамперед нігілізм.

Релігія через свій морально-етичний комплекс транслює моделі поведінки і моральні установки, що роблять людину і суспільство життєздатними, забезпечуючи можливість розвиватися культурі. Довести зворотне складно, оскільки в такому випадку прийдеться релігійному моральному комплексу протиставити серйозну аксіологічну альтернативу. Релігійний моральний імператив має стійкі підстави як у есенційних, так і в екзистенційних характеристиках культури, тому що як окрема людина, так і суспільство прагне до виживання, а не самоліквідації.

Дія, якщо вона усвідомлена, внутрішньо мотивована й обґрунтована виходячи з картини світу, а відтак завжди і з ціннісної установки, яку неминуче ця картина світу припускає. Варто



зауважити, що, незважаючи на те, що в релігії насамперед встановлюється відношення до Бога і з Богом, саме з цих відносин випливають норми поведінки людини, оскільки відносини з Богом встановлюються не інакше, як через поведінку людини в світі, через її відношення до себе, до ближнього. Таким чином, мораль і релігія виявляються пов'язані праксеологічно.

Дієвість релігійного морального імперативу задається в першу чергу аксіологічним аспектом – цінністю не Бога самого по собі, а відносин з Богом, якістю цих відносин. Наявність трансцендентної мети здатна трансформувати людину, а, отже, і її вчинки. Аксіологічний аспект світської етики – цінність вчинку самого по собі. Світська етика не ставить задачі внутрішньої трансформації, оскільки не може забезпечити цю задачу гідною ціллю й авторитетом, а тому дає зразок для наслідування, але не створює морального імперативу в точному змісті цього слова. Крім того, людська свідомість споконвічно діалогічна. У випадку слідування релігійному моральному імперативу людина знаходиться в стані постійного діалогу з Богом, у випадку світської етики діалог ведеться із самим собою, із власною совістю, а тут вже неминучим є елемент суб'єктивізму.

Релігійний моральний імператив припускає моральну працю, протистояння гріху злу, моральну боротьбу. У випадку ж морального суб'єктивізму, якщо навіть якась моральна норма і входить в особистісний моральний комплекс, вона виконується лише в тому випадку, якщо для цього не потрібно ніяких зусиль чи вона є навіть надто мінімальна. Труднощі морального вибору полягають також у тому, що слідування йому так чи інакше вимагатиме зусиль. Але одна з особливостей людини постмодерну полягає в тому, що саме моральних зусиль вона докладати відвикла. Можливо, у цьому криється одна з причин кризи духовності в сучасному світі. Тому при конструюванні моделей культурного розвитку суспільства варто враховувати не тільки цінність релігійного морального імперативу самого по собі, але й методологічні можливості християнського опису світу, що може виявитися корисним в оцінці ролі релігії в сучасному світі, наслідків секуляризації культури і моральних норм.

Сучасна людина найчастіше дуже поверхово знайома з релігією як явищем культури, з релігійною картиною світу, моральними нормами і життєвими цінностями релігії, утім, як і з науковою картиною світу і сучасними соціальними і культурними реаліями. Сьогодні в рамках наукової (тим більше –

природничонаукової) картини світу “не помітити” Бога можна тільки при недоліку інформованості в сфері самої ж науки і її методології. Культурологічна ситуація в сучасному світі змінилася: якщо раніш вважали, що до віри в Бога людина прийшла від недоліку знань про світ, то сьогодні від недоліку знань, від недостатнього володіння фактами, нагромадженими сучасною наукою вона приходиться не до віри, а до заперечення існування надособистісного, надприродного начала.

Ослаблення ролі релігії в культурі Нового часу частково пов'язане з розвитком наукової картини світу. Однак культурологічна ситуація в сучасному світі міняється. Стає зрозумілим, що наука – це по суті синтез емпірії (усього того, що може бути зареєстроване в досвіді, спостереженні, експерименті) і логіки, що наукова картина світу описує тільки його іманентні стани, вона функціональна, але не має ніякого відношення до трансцендентних причин цих іманентних станів. Прийшло розуміння, що емпірія і логіка, що лежать в основі науки, самі по собі не мають методологічної можливості заперечення Бога, тобто трансцендентної причини іманентних станів, а, отже, наука в принципі не антагоністична релігії. З іншого боку, світська культура не здатна задовольнити весь спектр духовних потреб особистості і суспільства, дати можливість розвиватися ірраціональній складовій людської цілісності. З цими факторами пов'язане неминуче зростання інтересу до релігії і релігійної культури в сучасному суспільстві.

Творча діяльність, релігійна свідомість відрізняються від звичайної активності людини, значною мірою служать засобом стабілізації психіки людини. У свій час В.С.Соловйов заперечував автономність людської активності і стверджував, що людська активність, тим більше творча, відбувається з волі Бога. З цим твердженням можна не погоджуватися, однак безперечним є те, що творчий акт ірраціональний. Він непередбачений цілком ні по моменту виникнення, ні по змісту результату. Рівень інтелекту і творча віддача часто не збігаються. Творчість не є наслідком тільки інтелектуальних здібностей, як, утім, і інтелектуальних зусиль. Творчий досвід, по суті, близький до містичного чи релігійного досвіду.

Будь-який творчий акт, у тому числі розумовий процес, тільки зовні виглядає як ланцюг послідовних умовиводів. Але в психології давно відомо, що творчий акт є ефектом самоорганізації психічної структури людини, що створює моделі у свідомості в результаті перекодування невербальної інформації про зовнішнє і внутрішнє середовище на вербальний рівень по ймовірному принципу, і процес

творчості в такому випадку зводиться до пошуку, підбору і формалізації взаємодіючих елементів невербальної інформації.

Творчість виявляється розширенням внутрішнього життя суб'єкта і дає йому нову сферу прояву сил. Від того, яке описання себе і світу людина вважає вірним, залежить напрямок її руху, способи її просування по своєму життєвому шляху і те, де зрештою вона виявиться. Релігія ж при цьому дає людині не тільки психологічну захищеність, моральні орієнтири, але й привід для рефлексії власної природи, а відтак – власного шляху, можливостей, призначення. А це – серйозний мотив для діяльності, найчастіше – для творчої діяльності. Акцент із власного Его і його проблем зміщується назовні, увага направляється на гранично абстрактний персоніфікований об'єкт – Бога, що вбирає в собі все – світ, його закони, причини, змісти, людину у всій багатогранності її буття. Навпроти, відсутність у картині світу цих посилок значно блокує творчий потенціал людини, викликає фрустрації.

У християнському вченні багато говориться про гріх гордині. З психологічної точки зору гординя – це самопоглинання. При цьому система замикається, підвищується ентропія на психічному рівні. Тому, чим нижчим є рівень самопоглинання особистості, тим вищим є рівень результату її діяльності. Саме самопоглинання блокує систему і не дає їй можливості розвиватися. У цьому змісті релігія відіграє неоціненну роль у житті індивіда, попереджаючи його про наслідок гріха гордині. Крім того, введення в коло тем для міркування гранично абстрактного персоніфікованого об'єкта (Бога) – один з дуже діючих способів усунення самопоглинання, а отже й оптимізації діяльності психічної структури. Релігійні обряди і ритуали також значно знімають самопоглинання людини. Однак самопоглинання і поглинання пошуком, почуттями, процесом творіння – речі різні. У першому випадку акцент робиться на власному Его, у другому – виноситься за його межі.

Разом з розумом людині дана можливість навмисного розвитку своєї свідомості, можливість максимального розкриття власної сутності і виходу за межі своєї особистості. Однак замкнути систему на психічному рівні можна також за допомогою свідомості. Ніякий творчий розвиток не відбудеться, якщо людина зайнята надто вузьким колом конкретних проблем. Те, що ми звичайно робимо змістом свого життя – зовнішні блага, яких ми домагаємося, заради яких живемо, ніколи не дають нам ні спокою, ні щастя і, зрештою, виявляються лише безглуздими амбіціями. Усе життя перетворюється в досягнення

кінцевих цілей, а всі міркування зводяться до міркувань про кінцеві предмети. При цьому зникає визначення людиною загального сенсу свого життя, воно розпилюється на дрібницях.

Роль релігії в культурі навіть у конкретний історичний проміжок часу для конкретного народу (хронотопа культури) неоднозначна. При оцінці цієї ролі необхідно враховувати історичні реалії існування конкретної культури і суб'єктивні (внутрішні психологічні і зовнішні) умови існування окремої людини, що нерідко ігноруються або розглядаються з ідеалістичних позицій сучасної людини (у першому випадку) чи з дуже узагальненого уявлення про те, що потрібно деякій абстрактній людині, а не конкретній особистості в конкретному контексті її індивідуального буття.

Релігія здатна здійснювати не тільки культурологічний вплив на життя особистості, але й онтологічний, якщо людина сприймає її, зокрема релігійне мистецтво, релігійну картину світу, релігійну етику, обряди не тільки як складові універсуму культури, а як запропоновані світовою духовною історією людства засоби реалізації потенціалу власної психічної структури, її духовної складової.

Релігія у всій її структурній повноті, здатна забезпечити людській свідомості перехід від менш упорядкованого стану до більш упорядкованого, дати людині цілісну картину світу, метод, етику, завдяки яким вона може свідомо стимулювати цей перехід. У всякому разі в арсеналі релігії ці засоби присутні. Питання тільки в тому, як людина зможе ними скористатися і чи знає про них.

*Л. Стасюк\** (м. Рівне)

## НЯГІВСЬКІ ПОВЧАННЯ ЯК ПАМ'ЯТКА ПРОРЕФОРМАТСЬКОЇ ЛІТЕРАТУРИ\*\*

Діяльність раннього протестантизму достатньо досліджена, особливо в наші дні. Але у більшості праць йдеться переважно про його проникнення на українську землю та адаптацію в нових соціально-історичних умовах. На жаль, практично не вивчалася джерельна база раннього протестантизму, зокрема кальвінізму, хоч у нас і збереглися два особливо варті уваги свідчення проповідницької діяльності українських кальвіністів. Одне з них - Повчання на Євангелія, що виникли у XVI ст. в Закарпатті в селі Нягове нинішнього Тячівського району. Пам'ятка настільки недосліджена, що в науковій літературі висловлюються навіть сумніви щодо її кальвіністського змісту [Любашенко В. Історія протестантизму в Україні.- Львів, 1995.- С.151]. У цьому зв'язку ми й ставимо перед собою завдання – проаналізувати зміст цієї пам'ятки і довести її віросповідну приналежність до кальвінізму, тобто до реформатства.

Як свідчить перший (і поки що єдиний!) дослідник так званих „Нягівських повчань на Євангеліє” Петров О.Л., написана ця пам'ятка в 1559 р., але до нас дійшов лише список 1757-1758 рр., який і є об'єктом нашого дослідження [Петров А.Л. Памятники церковно-религиозной жизни угро-русов ХУІ –ХУІІІ ст. Поучения на Евангелия по Няговскому списку 1758 г. Тексты // Сборник статей, читанных в ОРЯС. Петроград, 1921, т.38. С. 3-326]. Фаталістичне вчення Жана Кальвіна народ назвав „угорським віровизнанням”, знайшовши в ньому опору, яка врятувала його від загибелі. „Із часу запровадження християнства, - зазначав угорський філософ Золтан

\* Стасюк Л.О. – старший викладач кафедри філософії Українського державного університету водного господарства та природокористування.

\*\* © Стасюк Л.О., 2004

Бейоті, - протестантизм був першим культурним рухом, що охопив усю націю. Сотнями з'являються провісники нової віри, апостоли культури, що проникала все глибше й набувала все більше й більше національного характеру” [История человечества. В 9-ти т.- Т.V.- СПб, 1896.- С. 384]. На синоді в Дебрецені (1562р.) багато протестантських громад прийняло кальвіністське віровчення, а через два роки кальвінізм був визнаний третьою офіційною релігією в державі [Маграт, Алистер. Богословская мысль Реформации // Богомыслие.- Одесса, 1994.- С. 100].

У ХУІ столітті виникли нові літературні жанри, породжені потребами протестантських громад. З подібних пам'яток прореформатського змісту до нас дійшли тільки Нягівські повчання на євангелія. Чому ж ця пам'ятка зветься не учительним Євангелієм, а повчаннями на Євангелія? Річ у тому, що вони (а всього в пам'ятці – 61 повчання) не містять у собі відповідних фрагментів Євангелій. Євангельські зачала в заголовках повчань вказуються, але самі тексти не наводяться. Проповідник своїми словами передає найістотніше з відповідного євангельського уривку, будує навколо нього своє повчання: тлумачить догматично-релігійні й повчально-виховні його аспекти, робить відповідні узагальнення й формулює „науки”, тобто ті висновки, що їх має запам'ятати слухач і керуватися ними в житті.

Усі повчання складено за традицією православного літургійного календаря. Але, по-перше, приурочено їх лише до недільних зібрань віруючих та Христових свят, що можуть випадати на інші дні тижня (четвер на Вознесіння Христове, на Різдво Христове, на обрізання Господнє, Богоявлення, Стрітення та на Переображення Господнє). Лише одне повчання присвячене Богородиці й одне – мученикам. Повчань до днів святих (Михайла, Миколи, Петра і Павла, Івана Хрестителя, Андрія та ін.) немає. В цьому вже треба вбачати вплив протестантизму, який не визнає культу святих, їх мощів тощо.

За формою показовим майже для всіх повчань є перше з них - в неділю блудного сина. У православних на літургії в цей день читається зачало 79 (розд. 15, вірші 11-32) євангелія від Луки. Проповідник дотримується цієї традиції, але євангельський фрагмент не читає, а лише стисло передає його зміст: „[В] сесе євангеліє Бгъ нашъ Христось кладеть намъ напередъ притчу за отца милостивого, котрый (пріавъ) сына своего погыблого, што росыпавъ имѣніе свое изъ блудницами и ись паницами и пришла на него неволя и голодь великій, и опяť ся обернувъ (повернувся.- Л.С. ), а отецъ його изъ яковъ великовъ милостю и изъ весѣлюмъ (радістю.- Л.С. ) пріялъ его и

его иждавъ, чтобы пришовъ, не засоромьль его, али одьль его и честію великою чествоваль его, та й веселиль ся съ нимъ вмьсть, дьля того, чомъ ся смириль» [Петров А.Л. Памятники церковно-религиозной жизни угро-руссос ХУ1 –ХУІІІ ст. Поучения на евангелія по Няговскому списку 1758 г. Тексты // Сборник статей, читанных в ОРЯС. Петроград, 1921, т.38. С. 3-326]. Для першого разу ми навели фрагмент з пам'ятки дослівно так, як дешифрував його проф. О.Петров. Надалі ми наводитимемо цитати з повчань у власному перекладі.

Притча про блудного сина в основі своїй настільки природна, життєва, що, здавалося б, її зміст не потребує особливих коментарів. Однак проповідник розуміє своє покликання: простій віруючій людині слід піднести матеріал придатним для розуміння, причому акцентувати ті моменти, які здатні відіграти особливу духовно-повчальну роль і які сам віруючий, особливо малоосвічений, неспроможний досягнути. Для цього проповідник у своїх повчаннях широко вдається до прийомів символічного тлумачення. Так, підкресливши значення притчі, що засвідчує „велику й невимовну жалість і милість Божу до грішників, які повертаються до Нього”, проповідник одразу переходить до „персоналії”. Батько двох синів – Бог, а молодший син – це грішник. Він добився від батька частки свого майна, але, забувши про Бога й заповіді Його, розтратив із блудницями виділений йому спадок. Проповідник підкреслює, що цього й треба було очікувати, бо людина, яка покладається лише на себе, без допомоги Божої не може уникнути гріха. Без такої допомоги сама вона не здатна й позбавитися гріха. Саме тому Бог і наслав на той край, де перебував блудний син, великий голод. Щоб не померти, юнак найнявся свинопасом, але зрештою переконався в марноті цього вибору й вирішив знову повернутися до батька, покаятися й не допускати більше гріхів.

Слуги, які на прохання батька одягли блудного сина, це - ангели, „дуси (духи) небесні”, послані Богом на службу обраним. Одяг, в котрий одягли молодшого сина, це - хрещення, „ бо ви всі, що в Христа хрестилися, в Христа зодягнулися” (Гал. 3, 27). Перстень, що його наділи молодшому синові слуги, це - знак християнський (посилання при цьому проповідника на Феофілакта ми в релігійній та релігійно-історичній літературі не знайшли.- Л.С. ). „Чоботи (в які взули блудного сина.-Л.С. ) – це наука, миролюбство”, - тлумачить проповідник.

Символізм нягівського проповідника в деяких випадках дещо довірливий. Так, за Євангелієм, батько наказав подати синові на ноги сандалі. Але в умовах Карпатських гір сандалів ніхто не носив - більшість віруючих та, можливо, й сам проповідник, ходили в традиційних для даної місцевості постолах. Однак не годиться доброму батькові взувати сина в постолі, а тому він каже „в чоботи”. Це не необізнаність проповідника, а прагнення утвердити ідею: отець (Бог) не шкодує нічого для грішника, який покавсяся.

Розтлумачивши зміст Євангелія, символіку дійових осіб, речей і предметів, проповідник підготував ґрунт до формулювання повчальних узагальнень – „наук” Євангелія. Найперше, на чому він наголошує: „Євангеліє вчить, яким чином можемо повернутися до Бога з покаянням; що означає істинне, справжнє покаяння, із скількох частин воно складається...” Для покаяння необхідно „усвідомити й пошкодувати за гріхи; мати віру в Ісуса Христа, оскільки через Нього отримуємо відпущення гріхів; і, нарешті, результат („плід”) покаяння: щоб надалі не грішити й дотримуватися заповідей Божих...Усе це бачимо в молодшому синові. Коли він опинився в скрутних обставинах, то згадав, що раніше жив у гаразді, а потім втратив честь і гідність. І відчув сердечний біль за те, що згрішив й викликав гнів батька. Глибоко усвідомивши свої провини, покавсяся за них та й пішов не кудись інде, а до батька свого, котрого прогнівив. Звідси – порада віруючим: „Так же й ви, християни, усвідомлюйте, коли грішите, що Бога гніваєте, і кайтеся, відвертайтеся від усіх гріхів, не йдіть ні до кого, лише на одного Бога май(те) надію, віруйте із щирістю глибокою, і Господь простить тобі всі гріхи твої заради Ісуса Христа, Сина Свого... А далі ще чини справи добрі, не забувай Бога, бо це – плід віри й наказ Божий...” (7а - 7 б) (Номера листів повчань будемо вказувати за дешифровкою їх О.Петровим).

Це - перша „наука”. А ось друга: „Браття християни!...Людина сама від себе може лише грішити. Вона нездатна власними зусиллями навіть повернутися до Бога, поки не отримає від Нього допомоги...Ось що каже з цього приводу Христос: „Ніхто бо не може до Мене прийти, як Отець, що послав Мене, не приведе його, – і того воскресу Я останнього дня” (Ів. 6:44). І знову приклад з притчі про блудного сина: доти той грішив-блудив, поки Бог не подбав про нього й не наслав на той край голод – й лише тоді грішник покавсяся...(л. 8 а).

Й нарешті, третя „наука”. Для каяття заповів Бог грішникам і беззаконним піст, молитву, утримання, правду, віру, любов, міцність, смирення – „ось чим врятуєшся від гріхів своїх...Бо кращого нема, ніж



коли вже чоловік кається. Тільки надалі щоб не грішив ...У чому нам допомагай, Боже! Амінь” (л. 8 б).

На прикладі повчання в неділю блудного сина ми розглянули стиль, методи і прийоми повчань Нягівської пам'ятки. Стисло можна звести їх до такого: переказ євангельського фрагменту (за православною термінологією – зачала); тлумачення переказаного з багатим використанням символічних прийомів; узагальнений висновок про значення цього Євангелія і нарешті - напучення, „науки”, що впливають зі змісту євангельського тексту. У повчанні, особливо при розкритті його „наук”, дуже часто посилається на старий новозавітні думки, вислови, цитати. І це з тією метою, щоб зміст проповідуваного зробити зрозумілішим, переконливішим, „керівництвом” до поведінки й дій віруючого. Кожне повчання завершується звертанням до Бога за допомогою віруючим втриматися на шляхах вчення Сина Божого.

У повчаннях практично відображено всі основні доктрини протестантизму, й зокрема кальвінізму. Перше, що чітко впадає у вічі – це доктрина спасіння вірою. За богословським розумінням, суть її полягає у відкупленні грішників через смерть Христа. Щоб переконатися в цьому, розглянемо хоча б повчання в неділю Хоми. „Наука” перша: „Яку користь маємо від воскресіння Христового?.. Воскресіння з мертвих для нас – це воскресіння душ наших...Як казав апостол Павло: „Коли ж бо Христос не воскрес, то проповідь наша даремна, даремна також віра ваша! ... І якщо Христос не воскрес, то... ви ще в гріхах ваших. Тоді й ті, що померли в Христі, загинули...” (1 Кор. 15:14, 16-17). На підтвердження головної думки – про значення воскресіння Христа – проповідник наводить ще один вислів, в якому йдеться про те, що Аврааму зараховано праведність за його непохитну віру в Бога. Тому „буде зараховано і нам, віруючим у Того, Хто воскресив із мертвих Ісуса Господа нашого, Який був виданий за гріхи наші і воскрес для оправдання нашого” (Рим. 3:24-25) (Посилання проповідника (Рим. 3:24-25) невірне. Також невірно навів його й О.Петров. Цитату проповідник взяв і трохи вільно переказав із Рим. 4:24-25. Ми її цитували за: Новим звітом Господа нашого Ісуса Христа. З додатком Псалмів.- Торонто, 1991).

Розкривши цю тезу, проповідник переходить до „другої науки”. „Христос міг присоромити апостолів, докорити їм за те, що кинули свого Вчителя, коли Його схопили на допит...Навіть Петро, який тричі побожився, ще не кине Христа, як потім виявилось, тричі зрікся Його. Проте, прийшовши до апостолів, Христос лагідно

привітався з ними: „Мир вам!” І проповідник ніби продовжує від імені Христа: „Не бійтеся, - каже, - діточки, бо ви прощені від гріхів ваших. Я очистив і помирих вас з Отцем Своїм, і прийме Він вас милостиво. Не бійтеся вже ні гріхів, ні євреїв, ні диявола, ні смерті вічної” (Л.л. 50 а - 50 б).

У третій „науці” йдеться про право віруючих відпускати грішникам їх провини перед Богом. Проникнувши через закриті двері до своїх учнів, привітавшись із ними, показавши руки Свої та ребра Свої, Він вдруге привітався „Мир вам!” і додав: „Як Отець послав Мене, так і Я посилаю вас”. Сказавши це, Він дунув і каже їм: „Прийміть Святого Духа; кому гріхи простите, простяться, на кому залишите, залишаться” (Ів. 20:19-23). Проповідник роз’яснює словами самого Христа: “Коли ж будете людям прощати провини їхні, то й Отець ваш Небесний буде прощати вам. Коли ж не будете прощати людям провин їхніх, то й Отець ваш Небесний не простить провин ваших” (Мт. 6:14-15). На протиставлення цьому, проповідник наголошує: „І піп може лише словом Божим та проповіддю Святого письма відпускати гріхи. Якщо ж своїм словом (підкр.- Л.С. ) він відпускає гріхи, то лихо такому попові, бо він слово Боже не хоче проповідувати!” У ствердженні права рядових віруючих відпускати провини грішників слід вбачати один із виявів заперечення стану священства та визнання протестантського принципу загального священства всіх віруючих.

Подібних прикладів, які стверджують глибоку особисту віру в Бога для врятування людини, у пам’ятці чимало. Але проповідник застерігає, що віра повинна виявлятися і в добрих справах, до яких закликає Святе письмо. Отже, віра без добрих справ – безплідна. У повчанні в неділю 6-у по всіх святих проповідник проникливо тлумачить Євангеліє від Марка, розділ 9. Розтлумачивши чудо нагодування голодних (Мт. 15:32-38), він закликає наслідувати приклади добрих справ: «Так же й ми, християни, в чому можемо виявити милість, щоб її виявляли – і до братії нашої (очевидно, до віруючих.- Л.С. ), і до сусідів, щоб ми допомагали їм і ділили від того, що нам Бог дав, бо для того Бог дає одному більше, ніж іншому, щоб побачити, яку милість виявить той багатший...» (л.л. 110 б - 111 а).

Тут ми підійшли до проблеми протестантської трудової етики, а якщо ширше, - до впливу реформаційної думки на історію. Людина покликана бути в першу чергу християнином, а по-друге - виявити свою віру в певній сфері діяльності у світі. Від середньовічного погляду на працю як соціально принизливе, хоч практично й потрібне

заняття, яке повинне було випасти лише на долю соціальних низів, богослов'я Кальвіна ствердило погляд на працю як гідний і потрібний засіб прославлення й утвердження Бога через Його творіння (4, 271-274). Цебто, протестантизм „реабілітував” працю, якою покарав Бог людей за їх первородний гріх. Історичне перетворення статусу праці завдяки цій етиці є воістину знаменним.

Нягівський проповідник багато уваги приділяє вихованню у віруючих відповідальності за сумлінну працю й примноження добрих справ. Чи не найвиразніше звучить це у повчанні на 24-у неділю по п'ятидесятниці. Прочитувавши слова з Євангелія від Матвія (25:35-40), які завершуються відповіддю Царя на суді праведних: «Поправді кажу вам: що тільки ви вчинили одному з найменших братів Моїх, - то Мені Ви вчинили», - проповідник робить із цього повчальний висновок: «Звідси навчаймося: все, щоб ми не зробили людям, братам нашим - чи добро, чи лихо, - Бог бере не інакше, як би це ми Йому вчинили. І ти, Господи, дай нам Царство Твоє, амінь» (л. 163 а -163 б).

З доктриною виправдання вірою якнайближче пов'язаний принцип загального священства. В цьому протестанти орієнтувалися на ранню, апостольську Церкву. У своїй „Інституції” Кальвін зазначає, що ця Церква заснована на вченні апостолів і пророків та обов'язку служіння Словом та Святих Тайн (IV, 2, 1). В неділю 5-ту Великого посту проповідник нагадує слова Христа про цьогосвітніх панів, куди відносить і попів, які мають велику силу. Проповідник багаторазово дорікає попам-церковникам, що вони служать за гроші. Так, у повчанні на цвітну неділю проповідник порівнює попа, який виконує свою службу „за п'нязі”, із Симоном-ворожбитом (Дії 8:19-21) та з Іудою Іскаріотським, який відзначався великою жадібністю, що й погубила зрадника. У свято П'ятидесятниці проповідник допускає прямі випадки проти духовних санів: „Не чудуйтеся, браття мої, тепер так сталося: патріархи, владики, калугори (ченці.- Л.С. ) чи попи не кажуть Слово Боже, бо це не до вподоби при цьогосвітніх порядках... Але Христос з цим примирився, бо ми проповідуємо повсякчас. .. Научаймося, брати мої, щоб усюди на науку приходили, бо досі дехто мало чого знає. А чому не знає? Бо деякий піп лише читає, а ви не розумієте. А християнам треба казати просто, ясно, щоб кожен розумів. Чому (попи) так Слово Боже незрозуміло проповідують? Бо вони, кляті, Слово Боже не знають і не вчать його!” І проповідник закликає всіх віруючих не уникати провідування Євангелія: „А ми не біймося, коли ходимо з правдою в служінні нашому: ніхто нічого не скаже нам без знання й волі Бога” (л.л. 82 а 82 б.- Курсив усюди – Л.С.

). Усе це - заклик до священничої діяльності всіх віруючих, здатних проповідувати, освічувати, духовно збагачувати тих, хто цього потребує в ім'я Христа – Сина Божого й Господа. Дуже делікатно натякає проповідник, що час скрутний, що християнин мусить виявляти сміливість для проповідування й слухання Слова Божого.

У повчанні на неділю 26-у по П'ятидесятниці проповідник намагається стисло роз'яснити для чого люди повинні ходити до церкви. По-перше, слухати Слово Боже. Але, проповідник висловлює обов'язкову вимогу, характерну для протестантів: „Піп має проповідувати Слово Боже, Євангеліє святе мовою, якою розмовляють люди, щоб вони, сердешні, могли розуміти. Яка користь, коли піп мовить чужою мовою, а люди цього не розуміють? Як каже апостол Павло: „Коли сурма дає невизначний звук, то хто буде готуватися до бою? Так же й ви, коли промовляєте язиком незрозумілі слова, то як зрозуміють, що ви говорите? Ви будете говорити на вітер” (1 Кор. 14: 8-9). По-друге, священник має роз'яснити, хто є Бог і як ми, слуги Його, повинні Йому честь віддавати і жити за Його волею та заповітом. А для цього потрібно, щоб піп добре знав Святе письмо, бо лише тоді він зможе навчати людей. Далі, люди повинні ходити до церкви для того, щоб разом із попом, спільно творити молитву й просити Бога за всяке діло, яке турбує людей, і за неволю невимовну, в якій перебувають люди. Усе це треба робити одним голосом і одним язиком (курсив – Л.С. ) – віддавати славу Богу за всяке благо, що від Нього маємо... Люди ходять до церкви для того, щоб там прийняти Тіло Боже (причастя.- Л.С. ), розуміючи, що воно означає й чому заповідав нам це Ісус Христос. Люди йдуть до церкви також, щоб милостиню давати, передусім попам (пасторам), котрі служать у церкві, а також сиротам і убогим, сліпим, хромим і немічним”. Висловивши ці вимоги-поради, проповідник вдається до такого широкого узагальнення: „Ради цих чотирьох справ ходять до церкви люди, незалежно, хто вони – угорці, волохи, русаки чи серби або греки, німці чи поляки. А котрі ходять до церкви й не виконують цих чотирьох справ – дарма вони ходять”(л. 165 а - 166 б).

Це місце із повчань заслуговує на увагу, оскільки в ньому конденсовано висловлені деякі вимоги кальвіністського характеру, а саме: проповідувати й молитися зрозумілою, живою мовою; молитися спільно (практика колективної молитви); практика причащення (з розумінням і відповідальністю); нарешті, творення милостині.

Хоч і визнаємо, що тут є й деякі двозначності, не цілком зрозумілі натяки. Слово піп, яке проповідник вживає досить часто,

треба пов'язувати з контекстом, а звідси стає зрозумілим, що найчастіше це – синонім проповідника або пастора. Й нарешті, дуже важливе узагальнення, про поширення кальвінізму серед угорців, „русаків” (русинів), німців, поляків, волохів і т.п. Не однаково у цих народів склалася історична доля кальвінізму, але щодо певного поширення цієї конфесії у вказаних етносів на час виникнення Нягівських повчань - це було фактом, чому його і не обходить проповідник.

Проблема передвизначення, що в популярному сприйнятті релігійної думки пов'язується передусім з кальвінізмом, потребує деякого свого переакцентування. Передвизначення – це широке богословське поняття, властиве не лише християнським конфесіям, а й, скажімо, ісламу. Воно означає передустановленість Богом етапів і ходу світових подій, а також долі індивідів, народів, людства. Перша систематизована концепція передвизначення, розроблена Августином Аврелієм (354-430), включала в себе вчення про благодать, або передвизначення до спасіння обраних, та теологічну концепцію історії. Протестантизм поживав і розвинув ідеї августинізму. Але якщо лютеранство прийняло пом'якшені форми передвизначення, то кальвінізм у трактуванні благодаті проповідував ідею жорсткого, встановленого ще до народження індивіда передвизначення його до спасіння чи вічних мук, а в розумінні історії – принципи есхатології, фаталізму, тобто, однозначного передвизначення Богом загальної спрямованості світового розвитку і конкретних подій у ньому. У своїй Інституції Кальвін пояснює предестинацію (передвизначення) як „вічне повеління Боже, котрим Він визначає те, що Він хотів зробити, щоб сталося з кожною людиною. Бо Він не створює всіх в однакових умовах, але приписує одним вічне життя, а іншим – вічне прокляття” [Кальвін Ж. Інституція, або навчання християнської релігії.- Торонто, 1986.- IV, 21, 5]

Для кальвінізму передвизначення є не результатом розумових пошуків, а тайною Божественного одкровення [Там само.- I, 2, 2; III, 21,1-2]. Будучи далеким від сухих абстрактних умоспоглядань, кальвіністський аналіз передвизначення розпочинається із доступних фактів. Чому Євангеліє знаходить відгук у серцях одних, але не знаходить у інших? Спостережувана парадигма людських відгуків на Євангелія відображає тайну, за якою одним передвизначено прийняти обіцянки Божі, а іншим відкинути їх. „Деяким призначене вічне життя, а іншим – вічне прокляття” [Там само.-IV, 21, 5].

Однак, будучи далеко не центральним аспектом богословської системи Кальвіна, передвизначення є відтак допоміжною доктриною Євангелія благодаті. Хоч у трудовій етиці Кальвіна ми знаходимо новий акцент щодо доктрини передвизначення. Позитивне ставлення до світу, на противагу середньовічному християнству, означає, що людина покликана не тільки вірити і виявити свою віру в певній сфері діяльності. Кальвін у цьому зв'язку каже, що спосіб життя кожної людини визначений їй Богом. Будь-яка людська праця може викликати повагу й високо цінуватися Богом. І в цьому випадку результати людської праці можуть бути непрямим свідченням - обраний чи не обраний ти Богом... Ось чому ідея передвизначення не тяжіє над свідомістю віруючих: своїм способом життя кожен прагне і сподівається на вічне життя.

„Інституцію, або навчання християнської релігії” Кальвін завершив і видав в 1559 р. Нягівські повчання в найпершому варіанті з'явилися на три роки раніше – в 1556 р. Тому список повчань 1758 р., містить ще небагато моментів божественного передвизначення, але дещо з цього зустрічається в пам'ятці. У першому повчанні на неділю блудного сина слуги, котрі зустріли й виявили почесні меншому сину, є символами ангелів, духів небесних, яких Бог послав на службу обраним (Євр. 1:14). У неділю сиропустну проповідник цитує Євангеліє від Матвія: „Прийдіть, благословенні Отця Мого, успадкуйте Царство, приготовлене вам від заснування світу” (25:34), й тут же не утримується від коментаря: „Ще світ не був, а воно, царство небесне, вже приготоване для обраних”. Щось близьке до цього говорить проповідник і в неділю 5-у великого посту: „Царство Боже ми не приготуємо, бо Бог вже тоді приготував [місце] праведникам, коли ще світу не було...” Й посилається, як і вище, на євангеліє (Мт. 25:34). У 3-ю неділю по Пасці проповідник посилається на євангеліє від Луки: „Не бійся, мале стадо, бо Отець ваш благоволив дати вам Царство” (12:34). І радить, щоб християни ради Царства ходили із тим малим стадом – вибраними Божими, котрі дотримуються Слова Божого і проходять крізь тісні ворота... Далі, спираючись на Євангеліє від Матвія, пояснює: „Просторі ворота й широка дорога ведуть до загибелі – і багато йдуть ними. А тісні ворота й вузька дорога ведуть у життя, і мало хто знаходить їх” (7:13-14), бо „багато покликаних, а мало вибраних” (Мт. 22:14; Лк. 14:24). Ось власне кілька прикладів із Нягівських повчань, в яких ідеться про передвизначення Богом одних до життя вічного, а інших - до загибелі.

Завершуючи стислий аналіз Нягівських повчань як пам'ятки реформаційної думки, висловимо деякі свої зауваження. Ми користувалися поки що єдиним текстом повчань, опрацьованим (дешифрованим, доповненим примітками, коментарями, уточненнями посилань рукопису тощо) професором О.Л.Петровим, котрий зібрав і опублікував 8 томів матеріалів з історії Закарпатської України. Його внесок у науку виключно вагомий. Але, об'єктивності ради, мусимо висловити побажання, що Нягівські повчання на Євангелія потребують нового їх наукового прочитання та коментарів. Регіональні особливості цієї пам'ятки позначилися насамперед на її мові, яка практично є діалектом вузької місцевості – гірських поселень нинішнього Тячівського району. І досі постійні мешканці спілкуються між собою тут говіркою, яка майже не відображена в новітніх діалектологічних словниках. Для некомпетентної людини й сьогодні годі збагнути, що означають слова чи вирази: стужданіє, ужа, фель, кіп, хытляный, симбрелю, варе, отерханньи, бютюг, картань, окара і т.п. По-друге, автор чи переписувачі пам'ятки не завжди дотримувалися дослівно цитат Святого Письма, досить часто наводять їх довільно, приблизно, за власною пам'яттю, посилання не завжди точні. Через це деякі цитати і біблійні вислови не можна ідентифікувати за джерелами Святого письма. Ми зазначали вище, що й посилання О.Л. Петрова не завжди є точними орієнтирами. Не вистачає достатньою мірою історичного контексту, в якому легше було б з'ясувати якусь подію, деталь чи натяк, про які йдеться у пам'ятці.

*І.Харитон* \* (м. Рівне)

## СОЦІАЛЬНО-ПСИХОЛОГІЧНА СУТНІСТЬ САКРАЛЬНОЇ МУЗИКИ УКРАЇНСЬКОГО ПРАВОСЛАВ'Я\*\*

Психологічний бік української духовної музики є одним із найважливіших й найвизначальніших її чинників, бо формує ту сутність, через яку здійснюється чи не найважливіша функція цієї музики – функція її психологічного впливу на людину.

Дослідники феномену, буквально усіх періодів його розвитку, звертали та й сьогодні звертають неабияку увагу на силу емоційного впливу явища, актуалізуючи цим проблематику його психологічної природи. Проте слід зазначити, що рівень пізнання у цьому напрямку й сьогодні сумірний гіпотетичній еквівалентності. Щоправда, в науці достатньо широко представлена проблема психології мистецтва загалом (Т. Рібо, К. Гросс, Ж. Фонцегрів, В. Вундт, К. С. Станіславський, І. П. Павлов, С. Л. Рубінштейн, М. Борн, П. П. Блонський, А. А. Братко, П. М. Якобсон, В. А. Назаренко, Л. С. Виготський, І. В. Іванченко) і музики зокрема (Е. В. Назайкінський, М. П. Блінова, В. М. Максимов, А. Г. Костюк, Л. С. Салесонідзе, М. А. Смірнов, М. С. Старчеус).

Головне завдання і складність пошуку полягає в тому, щоб, з одного боку, дослідити, в чому полягає психологічна специфіка досліджуваного нами художнього явища, а з іншого, пізнавши внутрішні інтенції цього мистецтва, відшукати ті шляхи, канали, якими воно, повертаючись тим чи іншим боком, стикається з безпосередньою діяльністю суспільства.

Осмислення проблеми найраціональніше, на нашу думку, проводити через психологічний аналіз художньої діяльності явища.

---

\* Харитон І.М. – асистент кафедри філософії Національного університету водного господарства та природокористування.

\*\* © Харитон І.М., 2004



Психологічний стан людини, насамперед її естетичні здібності, переживання і естетичні емоції в процесі творення чи сприймання музики взагалі, а духовної - зокрема, становлять суб'єктивний бік художнього начала. Суб'єктивне в художньому началі є однією з найсуттєвіших його ланок. Якщо на комп'ютер встановити, наприклад, професійну музичну програму, то машина створить нову музику, фіксує її на електронному носії, а здобуті в такий спосіб звуки можна без проблем перевести на ноти. Однак машини, хоча і можуть виконувати певну, властиву мозковій роботі, проте вони неспроможні оперувати такими категоріями як "краса", "художність", "задоволення" тощо. Пояснити, що ми розуміємо під цими поняттями, зауважує А. М. Ендрю, можна лише описавши, який вплив має той чи інший факт на людину, тобто з'ясувавши суб'єктивний бік художньої діяльності. "Щоб машини створювали мистецтво, – пише А. М. Ендрю, – в галузі поезії, живопису чи музики, вони повинні враховувати в певній формі реакцію людини на ці твори мистецтва" [Энрю А. Мозг как вычислительная машина.- М., 1967.- С. 88].

Суб'єктивне є визначальним фактором і на структурному рівні релігійності віруючого, підтримуваної релігійною образністю, створюваної і духовною музикою також, де "...домінують, – на думку А. М. Колодного, – не догми чи обряди, а суб'єктивне самовідчуття своєї причетності до Всевишнього, проникнуте своєрідним моральним стоїцизмом, переживанням своєї екзистенціональної ситуації" [Колодний А.М. Феномен релігії.- К., 1999.- С. 10]. На рівні свого емоційного вияву релігія є комплексом різноманітних почуттів – страху, любові, благовоління тощо, які, маючи свій специфічний об'єкт зорієнтованості – світ надприродного, не є і не можуть бути чимось вродженим, одвічним, вони постають в ролі емоційного підґрунтя і засобу оформлення того світорозуміння, яке формує кожна людина на основі особистісного, суб'єктивного сприйняття світу надприродного [Там само.- С. 18].

Вітчизняне мистецтвознавство та музична історіографія аргументовано довели, що українська духовна музика на всіх етапах свого розвитку є промовистим зразком високопрофесійного мистецтва. Проте, скажімо, давній монодичний сакральний спів можна зарахувати до когорти мистецтва тільки за окремими зовнішніми ознаками (системою запису, шляхом найрізноманітніших аналогій тощо), бо тепер важко визначити, який емоційний вплив мала його початкова функція. За асоціаціями і формальними особливостями судять про той чи інший духовний музично-поетичний твір, але в такому разі його первинний зміст лишається недоступним, не розгаданим нашими естетичними почуттями. Зрозумілість його зберігається лише для інтелекту.

Акцентуємо на цьому досить таки спецкоректному питанні увагу лише для того, щоб підкреслити, яке велике значення має здатність до художнього переживання. Заради нього, власне, створюється цілий новий світ – духовно-естетична реальність.

Для того, щоб простежити суть психологічного в українській духовній музиці, проникнути в її ядро, не споглядаючи проблеми на її суто емпіричному рівні, з нашої точки зору, потрібно абстрагуватися від конкретних явищ прояву цього духовно-музичного мистецтва і розглядати його як певну художньо-естетичну реальність. При цьому, на нашу думку, уявляється, не слід розмежовувати процес створення і сприймання досліджуваного нами явища. Все це має бути елементами цілісної художньої системи. Тим більше, що рамки тут дійсно умовні. Процес творчості переростає в безпосередність буття цього духовного музично-поетичного мистецтва, так само як і його сприйняття – це акт взаємопроникнення об'єкта і суб'єкта. Акт художнього явища передбачає присутність усіх трьох елементів: 1) творче виробництво – процес, 2) об'єктивація і опредмечення – результат і 3) дешифровка втіленого художнього матеріалу – повторення процесу творчості. Ця творча діяльність виявляється не лише на рівні творення цієї музики, а включає в себе не лише музично-поетичну, виконавську, а також творчу діяльність на рівні сприймання, на якому суб'єкт сприймання виявляє ту ж саму діяльність, що і творець та виконавець, однак меншою мірою. Ця незначна відмінність не може похитнути загального положення про те, що в основі творчості, виконавства і сприйняття лежать спільні принципи. І в першому і в обох інших випадках ця спільність передбачає таку психічну розвиненість людини, завдяки якій реалізується і соціальна, і естетична функції мистецтва української духовної музики. “Твори мистецтва та їх відтворення на рівні сприйняття відрізняються, – пише В. Вундт, – щонайбільше подальшими мотивами, заснованими на необмеженому пануванні художника-творця над його матеріалом щодо внутрішніх уявлень і зовнішніх субстратів їхнього об'єктивування” [Вундт В. Фантазия как основа искусства.- СПб.- М., 1911.- С. 71].

На недопустимість відриву “видатних індивідуальних здібностей” від вивчення “родових” властивостей, спільних для всіх людей, вказував і С. Л. Рубінштейн [Рубинштейн С. Л. Бытие и сознание.- М., 1957.- С. 289]. Кожна особа, яка не втратила фізичних можливостей художнього спілкування з навколишнім світом, передусім є носієм тих же само обдарувань, які дають найгеніальнішому митцеві можливість художньо пережити дійсність і роблять його зрозумілим для інших. На об'єктивно існуючі психічні функції соціально-художньої діяльності вказував І. П.

Павлов. Розглядаючи два типи вищої нервової діяльності, вчений зауважує, що завдяки двом сигнальним системам і давнім хронічно-діючим різноманітним способам життя людська маса головним чином поділилася на два типи – художній і розумовий. Далі до цього поділу Павлов додає ще один – “середній” тип, який, на думку дослідника, відповідним чином поєднує роботу обох систем. Такий поділ, вважає науковець, спостерігається як серед окремих людей, так і серед цілих націй [Павлов И. П. Избранные произведения.- М., 1949.- С. 505-506]. Отже, альтернатива у поділі на художні й нехудожні натури певною мірою знімається.

У даному разі нас цікавить не стільки те, що поділяє людські здібності в їхньому активному формуванні і диференціації на типи розумовий і художній, скільки передумова і психічна структура художнього суб'єкта.

В основі духовної музики як прояву мистецтва лежить певна суспільна мета. Соціальне призначення цього виду мистецтва реалізується у внутрішній самоорганізації і настроюванні художнього суб'єкта. Художній же суб'єкт у цьому контексті не можемо розглядати поза естетичним, бо духовна музика є збудником і ретлянтатором його найдієвіших проявів. Не вдаючись до детального аналізу механізмів активної сутності естетичного суб'єкта, звернемо увагу на специфіку самого естетичного.

Авторитетне судження щодо пояснення специфіки естетичного знаходимо у К. Гросса, який вважає, що основою естетичного переживання є внутрішня уява, творча переробка чуттєво даного у психіці. Через своєрідну трансформацію чуттєве сприйняття у внутрішній уяві стає естетичним [Гросс К. Введение в эстетику.- К.-Харьков, 1899.- С. 5]. Для того, щоб такі властивості предметного середовища, як ритм, що в духовній музиці інтерпретується метро-ритмом, симетрія, відповідно проявляючись через гармонію, пропорція, проявлена через музичну форму, крім чуттєво приємної реакції, викликали естетичне задоволення, – виявляється, потрібне наслідування їх у внутрішньому сприйнятті. Без цього самі по собі приємні відчуття залишаться нерозвинутими. Тому інтонація та метро-ритм, як найважливіші компоненти музичної мови досліджуваного нами явища та творці зовнішнього обриса предмета, а також форма, що в музиці проявляється у вигляді музичного формотворення, втілюють у собі доцільну пропорцію, симетрію і лише за відповідних умов набувають естетичного значення. Вся велика сфера чуттєво-приємних переживань піднімається до краси, коли ці переживання стають здобутком внутрішньої гри естетичної свідомості.

Доки свідомість відчуває даний нашим почуттям матеріал просто як приємний, предмети, що служать носіями цього приємного відчуття, становлять для нього “сторонні” реальності. Свідомість у цій ситуації, як зауважує Д. Кучерюк, “ще не сприйняла повністю ідеальну видимість і тому ще не зжилася повністю своїми уявленнями і почуттями з об’єктом, що споглядається” [Кучерюк Д. Психологічна природа художньої діяльності // Мистецтво, художнє начало, суспільство.- К., “Мистецтво”, 1971.- С. 58]. “Але як тільки, – пише Гросс, – естетичне споглядання розгортається в усій своїй силі, прірва, що відділяє нас від чужого нам об’єкта, зникає, крізь оболонку приємного починає просвічуватися власна душа того, хто споглядає, і надає йому вищого, чистішого, саме в собі сущого існування, в якому всі реальні інтереси стушовуються перед одухотворюючою грою внутрішнього наслідування і задоволення” [Гросс К. Введение в эстетику.- К.-Харьков, 1899.- 177].

Осмилення проблеми у пропонованому контексті не мислимо без аналізу функціональності свідомого і підсвідомого. Психоаналіз виявив існування такої “логічної роботи” мозку, яку людина не усвідомлює. Неусвідомлене дає про себе знати завдяки тому, що воно здатне переробити одержану інформацію, хоча процес цієї переробки не контролюється свідомістю. Ф. В. Бассін наводить лист Моцарта, в якому йдеться про усвідомлення музичних “думок” в момент завершальної роботи. Тут психолог бере до уваги той факт, що процес поступового становлення художніх образів на перших його фазах залишається прихованим від свідомості, заключні ж фази зміщуються в бік усвідомлення [Бассин Ф. Проблема бессознательного.- М., 1968.- С. 200].

Від підсвідомого уявлення у формі емоційних вражень митець приходять до чітких образів. Саме підсвідоме не є алогічним, воно лише приховане від нашого уможливленого спостереження. Підсвідоме робить творчість натхненнішою, геніальнішою тощо, бо виявляє в ній елемент неупередженого вільного фантазування. Без такої підсвідомої творчості суб’єкта мистецтво приносило б мало щасливих хвилин, залишаючись холодною схемою і резонерством. “Мистецтво починається в ту мить, – писав В. Брюсов, – коли художник намагається з’ясувати для самого себе свої... таємничі відчуття” [Памятники мировой эстетической мысли Т. IV, 1-й полутом.- М., 1969.- С. 584]. Звичайно, якби творці сакральної музики обмежувалися лише інтроспективним з’ясуванням своїх почуттів, це б збіднило творчі можливості цього виду мистецтва. Але ми цілком поділяємо думку В. Брюсова в тій частині, де він каже про перехід “таємничого” у почуваннях до свідомого вияву.

Справді, не можемо заперечувати того, що та чи інша авторська концепція, втілена в художньому творі, належить до усвідомленого. В розмові з критиком Ю. Окленським К. Федін зауважував, що почуття, яке виникло з переживання, чекає на цементуючий вплив думки, щоб стати придатним для побудови художнього твору [Федин. К. Как мы пишем.- М., 1966.- С. 75].

Про те, що в мистецтві співіснують свідоме й підсвідоме, вже багато писали в теоретичній літературі. Очевидно, тут неможливо схематично зобразити правильне співвідношення – такий-то процент підсвідомого, а такий – свідомого. Категорії ці співвідносяться не однопланово і не однолінійно. “В будь-якому творі, – пише Д. Кучерюк, – якщо він по-справжньому глибокий і якщо він справляє естетичне враження, обов'язково наявні елементи підсвідомого, які певним чином продовжують логічно-свідоме начало за своїми власними законами. Свідоме є невід'ємною частиною підсвідомого в мистецтві, оскільки кожен твір звернений до пізнавальних здібностей людини” [Кучерюк Д. Психологічна природа художньої діяльності // Мистецтво, художнє начало, суспільство.- К., 1971.- С. 61]. Суть співвідношення свідомого і підсвідомого Кучерюк достатньо аргументовано і переконливо показує на сильних і слабких відношеннях системи сценічного мистецтва К. С. Станіславського [Там само.- С. 61 – 63].

Мистецтво духовної музики як і зрештою мистецтво загалом переживає навколишній світ. Формою цього переживання є репродукція набутого досвіду. І справді, будь-який художній твір включає в себе таку важливу категорію, як вимір часу: єдність теперішнього і минулого процесів. Свідомо чи підсвідомо ми сприймаємо події, явища, відтворені засобами художньої образності, як такі, що вже мали місце в дійсності. Наприклад, музично-поетичний твір біблійного змісту в багатьох випадках – це минуле, пережите його автором і народом. Сприймаючи той чи інший образ, створюваний такою музикою, суб'єкт сприймання усвідомлює його як перенесення того, що вже було в житті. Проте будь-яка подія минулого майже ніколи не пригадується нами в ізолюваному вигляді. Вона завжди становить частину певної групи психічних елементів і відтворюється в тих самих відношеннях, у яких вона стояла до цих елементів. Таке явище Ж. Фонсегрів називає психологічним “законом збереження” – законом виключної важливості, оскільки він служить основою всього психічного життя [Фонсегрив Ж. Элементы психологии.- М., 1903.- С. 64].

Те саме стосується закону утворення загальних уявлень. Кожна нова група відчуттів залишає після себе уявлення в свідомості. Коли

кілька таких уявлень накладається одне на одне, то їхні подібні риси збігаються, зливаються і стають особливо виразними, а їхні різнорідні елементи взаємно послаблюються і зникають. Звідси ми маємо такий закон: у сфері уявлень подібності посилюються, а відмінності взаємно знищуються. Згідно з цим законом у свідомості після певного числа відчуттів має відтворитися одне загальне уявлення, в якому зберігаються всі подібні елементи і зникають всі їхні відмінності. “Таке загальне уявлення, – пише Фонсегрів, – одиничне і просте, бо воно має свої індивідуальні особливості; але в той же час воно багатогранне, адже воно охоплює всі групи відчуттів, які входять до його складу, і легко асоціюється з кожним з них” [Там само.- С. 115]. Психічна закономірність полягає в тому, що пригадування пережитого в дійсності має послаблений характер, але за рахунок генералізації переживань утворюється його нова синтетична посилена якість. Це вже не якість одне найсильніше враження, тут збуджуються цілі шари психічного, в тому числі й шар підсвідомого.

Крім конкретних почуттів, у суб'єктивній психіці існують більш загальні, що утворюються одночасно з формуванням психіки за окремими її видами. До речі, це є також психічною передумовою того, що митець здатний пережити стани всіх без винятку своїх героїв, бути тим чи іншим типом, втіленим у художньому творі. В основі цієї властивості художнього перевтілення також лежить закон генералізації людської психіки. Генералізація почуттів, що відбувається у психіці суб'єкта, є причиною і об'єктивною передумовою сприймання і переживання у мистецтві навіть таких вражень, яких у житті людині ніколи не доводилося мати.

Те, що ми сприймаємо в даний момент і що здається нам єдино цінним і актуально однозначним, насправді синтезується з безліччю відтінків минулих сприймань. Важливо, щоб не залишилося безвідносним саме це пригадування, навіть коли воно втрачає чіткі контури і стає недиференційованим. Нехай це будуть саме оті “незбагненні” почуття, які часто виникають під час сильного враження від сакрального музичного твору. Почуття ці “генералізовані”, тобто конкретні умови підняті в них до найвищого узагальнення. Крім того, під час сприймання того чи іншого твору не досить спрямування і усвідомлення якихось психічних процесів, головне – досягнути естетичної настроєності суб'єкта.

Т. Рібо запевняє, що почування можуть так само піддаватися всім ступеням абстракції, як і відчуття. Але, як вказує той же Рібо, хто не володіє потенціальним знанням, хто не здатний звести вищі абстракції до середніх, а потім до нижчих і конкретних даних, той володіє “пустою концепцією”. Терміни емоція, пристрасть, чуттєвість тощо є пустими

абстракціями, і щоб оживити їх, дати їм реальний зміст, потрібний конкретно-чуттєвий досвід. “Вимагати відтворення почувань, – пише Т. Рібо, – без відтворення його органічних умов – означає вимагати неможливого, вносити в проблему суперечливі положення. При відсутності вищезазначених умов ми одержимо абстракцію замість почування, тобто оманливу пам'ять почувань, яка становить собою варіацію пам'яті інтелектуальної; емоція буде наново усвідомлена, але не наново відчута” [Рібо Т. Психологія чувств.- К., 1897.- С. 150]. Та сакральне музичне мистецтво покликане відтворювати емоції, які були б не лише усвідомленими, а також і наново пережитими чи відчутими. Отже, в процесі художнього пізнання чи акту сприймання художнього твору неодмінно відбувається трансформування абстрактного почуття у конкретний його вияв.

Певні абстракції – це вже задані певні властивості суб'єкта для сприймання того чи іншого твору мистецтва. Т. Рібо висловлює дуже цінну думку, що може служити психологічним обґрунтуванням відтворення конкретних явищ життя у мистецтві і на цій основі досягнення мети художнього переживання дійсності. Художнє стає типізовано художнім, бо воно спроможне викликати генералізовані почуття (за Т. Рібо – “різного ступеня абстракції цього почуття”) завдяки відтворенню органічних умов їхнього утворення. Майже вирішальною тут стає ситуаційність відтворення почуттів.

Життєві, “грубі” почуття через образність української духовної музики загалом набувають опоетизованого характеру, оскільки вони опосередковані духовною спадщиною українства, загальнонародськими цінностями, зосередженими у вченні українського православ'я. Відбувається синтез безпосередніх переживань і згадування чи відтворення їх. Це вже “почуття-теоретики”, які пов'язані з загальнонародськими інтересами, що стосуються проблем вічності, етичних якостей життя, добра, зла тощо.

Отже, художнє тут досягається шляхом перетворення, трансформації емоційної пам'яті. Враження, взяті безпосередньо з дійсного життя, перегукуються з емоційними відбитками у нашій пам'яті. “Дивовижно, – пише К. Станіславський, – який великий вплив справляє час на еволюцію наших спогадів” [Станіславський К. Собр. соч., Т. 2.- С. 222]. Ось як створюється картина емоцій спогаду в канті П. Гончарова (1888 – 1970) “Через поле широкее”, кульмінація якої припадає на трагічні події страти Ісуса Христа. Сюжет канту, породжує нестерпно гнітючі, фатально-жорстокі відчуття, проте сам твір створений на основі біблійної оповіді, де події змальовуються в контексті з іншими. З огляду на цю

обставину смерть Ісуса Христа розцінюється як найвища, незашифрована суть Його месіанства, яка – “смертю смерть пододала”, – а на фоні образності (“поля широкого” й “моря глибокого”) фатальна подія стає промовисто-величною.

Конкретне явище, продистильоване в авторській суб'єктивності через психіку і певну генералізацію почуттів, уже виступає в іншій якості. З багатьох слідів, що залишило пережите, утворюється одне велике, згущене, розширене і поглиблене “згадування” про однорідні відчуття. “В цьому спогаді, – пише К. Станіславський, – немає нічого зайвого, а тільки найбільш істотне. Це синтез усіх однорідних почуттів. Він стосується не маленького, окремого часткового випадку, а всіх однакових випадків. Це спогад, узятий у великому масштабі. Він чистіший, густіший, компактніший, змістовніший і гостріший, ніж навіть сама дійсність” [Там само.- С. 224]. Час – прекрасний фільтр, чудовий очисник спогадів про пережиті почуття. Таким чином до числа основних психічних передумов художнього переживання належать внутрішня еволюція емоційної пам'яті й матеріалізація цієї пам'яті. Внутрішнє емоційне потрясіння, викликане життєвими явищами, має певне реальне спрямування, але воно абстраговане, звільнене від натуралістичних деталей життя. Завдяки цьому можливий високий ступінь узагальненості художніх образів, філософське осмислення дійсності в мистецтві сакральної музики.

Усі почуттєві враження, усі види переживання стають змістом мистецтва лише у певному специфічному аспекті. Пережити наново точнісінько такі самі почуття, які доводилося зазнавати в житті – це ще не підстава вважати їх художніми почуттями, навіть якщо вони матимуть характер “повторення”, наслідування дійсного. Як відомо, поступово згадувані почуття можуть мати таку ж інтенсивність, як і первинне переживання. Щоб вони набули художньої цінності, потрібна ще естетична настроєність суб'єкта, здатність до якої не в кожного однакова. Так само у нашому організмі виробляються певні сигнали саморегулювання і самовпорядкування, виробляються і певні функції готовності до художнього переживання, функції, що належать до психічних факторів.

Мистецтво духовної музики, як зрештою й усі інші види мистецтва, не просто впорядковує належним чином явища цікавого, загальноцінного, що здатне привернути увагу людини, схильної за своєю природою до активного втручання і оцінки подій. Воно дає радість натхнення. Це мистецтво приносить надзвичайне духовне щастя, бо воно є безкорисним натхненням. Суб'єкт внутрішньо перетворюється, збирається



з почуттями і думками і в такий спосіб викликає у своїй уяві художній світ.

Отже, специфіку художнього почуття слід шукати у його властивості бути результатом синтезу численних вражень у генералізованому емоційному становленні. Завдяки тому 1) що почуття можуть бути відокремленими від безпосередніх їхніх джерел; 2) що їх можна синтезувати, викликати асоціативним способом; 3) у процесі їхньої еволюції можна підсилити суттєве в почуттях за рахунок суміжних ефектів і опустити (згасити) другорядне; 4) що, нарешті, почуття можна генералізувати в єдине ціле переживання і самоусвідомлення – саме тому ці почуття стають художніми.

Відомо, що митець повинен сам пережити емоціонально те, про що він має розповісти чи показати. Муки творчості – не лише муки пошуку, а й моральні, соціальні потрясіння дійсного життя, які художник бере близько до серця.

Це не примха творця мистецьких цінностей, а об'єктивна необхідність мистецтва. Так в основі музичної образності М. Березовського, наскрізь пройнятої драматизмом, глибинними відчуттями трагізму й настроями стражденності, сміємо стверджувати, була його нестерпна і в кінці кінців трагічна доля.

Вплив емоційного фактора на фантазію автора, що комбінує в процесі творення і відтворення художнього образу у сприйнятті, як певного оперування емоційними знаками, психологи називають “законом загального емоційного знаку”. “Виходить комбінований твір уяви, – пише Л. Виготський, – в основі якого лежать спільні почуття, чи спільний емоціональний знак, що об'єднує різноманітні елементи, які вступили в зв'язок” [Виготский Л. Воображение й творчество в детском возрасте.- М., 1980.- С. 14]. Часом зовнішній сигнал, що не спроможний на синтетичність, видають за емоційно художній знак, у той час, як він є лише його однолінійним слабким відголоском.

Через емоціональний знак реалізується зміст і зовнішній обрис художнього твору. Предметність матеріалу зникає, поступаючись місцем переживанню-символу, зафіксованому в предметності художнього образу, який має свого двійника в емоційній психічній пам'яті.

Характерно, що образ, який поступає з дійсності, набуває з часом певних викривлень і змін у репродуктивному уявленні, а це означає, що з проходженням часу при відтворенні картин, бачених у минулому, починають все більше й більше виявлятися тенденції до симпліфікації, уподібнення і перебільшення. Ця властивість психічної діяльності суб'єкта займає важливе місце у формуванні художнього сприйняття творів

мистецтва. Як зазначає П. П. Блонський, образ, внаслідок його суб'єктивного перетворення, є не повним знімком реальної дійсності, а “образом-схемою”. “Уподібнення, з свого боку, – пише Блонський, – сприяє генералізації цієї схеми, тому що вона стає загальнішою. Так виходить загальна генералізована схема, те, що можна було б назвати, за звичною термінологією, загальним (образним) уявленням” [Блонський П. Избранные психологические произведения.- М., 1964.- С. 349].

Уявлення і пригадування певних картин, за участю генералізованої схеми, нименуче веде, на думку Блонського, до тенденції перебільшення. “Ця тенденція, – наголошує П. П. Блонський, – якщо вона часткова, може призвести до певної символізації в тому розумінні, що певна частина образу ніби гіпертрофується. У кінцевому підсумку образ має тенденцію перетворюватися на загальну схему з деякою гіпертрофією певних деталей, що робить цей образ не лише загальною схемою, але одночасно, як це не суперечливо, до певної міри і символом” [Там само.- С. 372]. Власне, певний символ і є не що інше, як вид генералізованих відношень між образами конкретно чуттєвих явищ і тими здогадками чи іномовленнями, які в них вкладаються.

Символ розміщується на грані двох реальностей – між тим, що переноситься, і тим, який підтекст вкладається в нього суб'єктивним уявленням, – і синтезує їх у собі. Тут поки що немає однозначних відносин і саме це і є психологічно цінним: реальність не втратила свого вигляду, а уява не здобула права вільніше розпоряджатися одержаними з дійсності картинами.

У процесі генералізації цих аналогій і зведення уявлень до якогось об'єктивного знаменника не втрачається відчуття конкретності предмета чи явища. Відбувається лише певне зміщення планів у бік фрагментарності. Виходячи з цього, можна пояснити, чому все-таки той чи інший твір справляє враження динамічності, а не мертвого зліпка з дійсності. Як відомо, це досягається не автоматичним перенесенням руху з життя у мистецтво. Тут діють певні психологічні й естетичні закони. З цього приводу дуже цікаві роз'яснення дає Блонський, зокрема: “На відміну від застиглої фотографії зоровий образ, як правило, весь час змінюється, а слуховий і поготив” [Там само.- С. 349]. Науковець також зауважує: “...поряд з тим, що образ не цільна картина, а фрагментарна, він є не статичною, а, “якщо так можна висловитися, динамічною картиною” [Там само.- С. 371]. Зрозуміло, що створюваний образ і реальне його джерело є несхожими сутностями разом з тим тут варто помічати точну передачу якихось істотних динамічних рис, чи, як кажуть, цілісно схоплювати саму сутність у явищах і речах.

Цілісність художнього сприймання, про яку так багато пишуть і яка не є обов'язковою фактичною цілісністю з фізичного боку, має своє психологічне обґрунтування. Без цілісності вираження не можна уявити будь-якого твору, а в той же час цілісність ця є в основі своїй переривна і фрагментарна, “корпускулярна”, як сказали б фізики.

Нарешті важливою, з психологічної точки зору, є та особливість творчості, яка відрізняє твір мистецтва від об'єктів природи і звичайних чуттєвих сприймань – особливість, внаслідок якої той чи інший твір стає, з одного боку, схожим з природою, а з другого, – протиставляється їй. Констатуючи це, зішлемося на авторитет В. Вундта який вважає, що всі психічні явища, де виявляється творча діяльність є приналежними до сфери фантазії у найбільш широкому сенсі, незалежно від того, полягає ця діяльність лише у відтворенні попередніх умов свідомості чи у створенні чогось нового, тобто того, що прийшло з попередніх переживань, існуючих як окремі елементи цілого. На його думку варто мати на увазі, що просте відтворення наслідує певні об'єкти, виходячи безпосередньо з відчуттів чи з попередніх переживань. Тим часом як новий твір, навпаки, може бути зведений до таких пережитих вражень, елементи яких, поєднуючись один з одним чи зі складовими частинами відчуттів, утворюють єдине ціле. Відбувається комбінування емоційних вражень, внаслідок чого змінюється їхня якість. Вони, пережиті і профільтовані, втрачають свою одиничність, бо стають емоціями-символами, узагальненнями, ідеєю твору. Пасивне ж наслідування об'єкта залишається мертвим зліпком без руху, застиглим почуттям [Вундт В. Фантазия как основа искусства. С. Пб.-М., 1911.- С. 69].

Отже, хоч психологічне дослідження художньої специфіки духовної музики і торкається найбезпосереднішим чином суб'єкта художньої діяльності та його структури, все ж не замикається в межах лише цієї структури. Воно стоїть біля джерел більш конкретного вивчення таких складних категорій, як знакова структура художнього образу, поняття типовості, розвиток естетичних потреб і соціальна функція цього виду мистецтва, внесення художнього начала його в найрізноманітніші сфери матеріального і духовного буття суспільства. Важливою проблемою також є дослідження природи і творчих передумов художньої діяльності митця-композитора. Все ж аналіз навіть окремих моментів психологічної структури суб'єкта художньої діяльності, запропонований нами, дає змогу уточнити і розширити наші уявлення про творчу природу мистецтва духовної музики в українській православній традиції, про психологічну цілісність художнього начала як єдиного процесу творення й сприймання цього виду сакрального мистецтва.

## ІСТОРІЯ РЕЛІГІЄЗНАВЧОЇ І БОГОСЛОВСЬКОЇ ДУМКИ

*Р. Множинська\** (м. Київ)

### СТАНІСЛАВ ОРІХОВСЬКИЙ ПРО РЕЛІГІЙНУ ТОЛЕРАНТНІСТЬ\*\*

Станіслав Оріховський (1513-1565) – один з найвидатніших латиномовних українсько-польських гуманістів першої половини XVI ст. Довгий час був знаний майже виключно як польський діяч. Нині маємо всі підстави включити його до нашої культури, передусім тому, що він був свідомим українцем – до свого прізвища неодмінно додавав означення „українець” (Ruthenus, Roxolanus, Russus). Йому належать і такі слова: „Я українець, цим пишаюся і про це відверто заявляю” (Ruthenum me esse et glorior et libenter profiteor). У Західній Європі його називали „українським Демостеном” та „сучасним Цицероном”. Його вчителями були відомі діячі того часу: німецький гуманіст Меланхтон та реформатор Мартін Лютер, - в домі останнього він навіть жив під час навчання. Спілкуватися з ним мали за честь також багато видатних людей того часу в Італії та Польщі.

Народився Станіслав Оріховський (Роксолан) у С. Оріховці Перемиш-лянського повіту Руського воєводства в Польщі. Початкову освіту здобув у м. Перемишлі. Далі навчався у Краківському (1526), Віденському (1527), Віттенберзькому (1529), Падуанському (1532), Болонському (1540) університетах, удосконалював свої знання у Венеції, Римі, Ляйпцигу. 543-го року, після 17-річного перебування за кордоном, повернувся на батьківщину.

До найвизначніших творів С. Оріховського належать дві промови „Про турецьку загрозу” (Краків, 1543, 1544). У них порушувалося актуальне на той час питання – згуртування європейських народів проти турецької експансії. Тривалий час промови мали велику популярність в

---

\* Множинська Р. – викладач кафедри українознавства Київського інституту сухопутних військ.

\*\* © Множинська Р., 2004

Європі, про що свідчать їх численні перевидання у багатьох європейських містах: Базель (1551), Франкфурт (1548), Рим (1594, 1663) та ін. Значний вплив на суспільну свідомість мало „Напучення польському королю Сигізмунду Августу" (1543. 1548). А „Промова на похоронах Сигізмунда I" (Венеція, 1548) була включена до антології під назвою „Промови найвизначніших мужів", видрукованої у Венеції (1559). Антологія перевидавалася у Парижі (1566), Венеції (1568), Кельні (1569). Все це засвідчує, що у тодішній Європі С. Оріховський посідав належне місце серед найвизначніших мислителів.

У вітчизняній літературі Станіславові Оріховському присвятив статтю у XIX ст. в „Киевской старине" відомий дослідник М.Сумцов [„Киевская старина".- 1888.- Т. 23]. В наш час про нього, як про українського діяча, писав визначний російський вчений Д.С. Голенищев-Кутузов [Гуманизм у восточных славян (Украина и Белоруссия).- М., 1963] та відомий український вчений Д.С. Наливайко [Оріховський як український латиномовний письменник Відродження // Українська література XVI- XVIII ст. та інші слов'янські літератури.- К., 1984]. Аналізував з історико-філософської точки зору твори Оріховського Володимир Литвинов [Ренесансний гуманізм в Україні – К., 2000].

Спеціального дослідження про релігійну толерантність Станіслава Оріховського досі не було, хоч він цю тему заторкував безпосередньо у 2-х трактатах: „Хрещення Русинів" (Baptismus Ruthenorum) та „Відступництво Риму" (Repudium Romae), які, на жаль, не збереглися. Проте їхній зміст переповідається у численних листах мислителя до високих церковних достойників Польщі та Італії. Написані латинською мовою вони й досі не введені в науковий обіг і не прокоментовані [Див. Orichoviana. Opera inedita et epistulae Stanislai Orzechowski 1543-1566.- Cracoviae, 1891.- Vol. I].

Світоглядною основою толерантності, як відомо, є визнання природної, індивідуальної, суспільної та культурної різноманітності. Що ж стосується суто релігійної толерантності, то вона є поняттям, що характеризує таку морально-практичну орієнтацію і поведінку віруючих, релігійних груп і конфесій у процесі їх взаємовідносин, які передбачають взаємоповагу, свідому відмову від зверхності, ущемлення прав і гідності один одного. Релігійна толерантність - це також визнання як за окремими віруючими, так і за віросповіданнями права на власне розуміння істини. Вона є одним із факторів реалізації свободи совісті.

Поняття толерантності зустрічається вже у грецьких стоїків. Далі своє продовження вона знайшла у Цицерона, який вживає на це означення латинське слово „civilitas" (доброзичливість, цивілізованість). Так він

позначав важливу ознаку громадянина. У період Середньовіччя відбулася абсолютизація віри за рахунок розуму, що й стало джерелом релігійної нетерпимості. Наслідком цього стали релігійні війни та нетерпиме ставлення до таких поглядів та наукових відкриттів, які суперечили християнському віровченню.

Значним надбанням епохи Відродження стало обґрунтування ідеї толерантності - шанобливого ставлення до чужих думок, вірувань, поглядів, до представників інших народів. На відміну від Середньовіччя з його релігійним фанатизмом і нетерпимістю, ренесансні гуманісти визнавали за людиною право на свободу, обстоювали ідею віротерпимості і рівності народів, виступали за свободу совісті.

Українському православ'ю здавна була притаманна порівняно висока віротерпимість. Остаточне розділення церков (1054 р.) не відразу створило ту глибоку прірву між ними, яка стала відчутною пізніше. Висловлювання проти латинян спочатку були ще позбавлені зятятості і нетерпимості. Зокрема, преподобний Теодосій Печерський у своєму творі „О латинѣх” проповідує віротерпимість і милість латинцям. Шлюби з латинцями були звичним явищем, хоч і вимагалося попереднє прийняття православ'я. Іноземні купці за часів Київської України-Русі користувалися широкою віротерпимістю.

Пізніше, на території польської держави, куди входила значна частина українських земель, принаймні до половини XVI ст. також існував відносно високий рівень толерантності. Цьому сприяли кілька чинників. Передусім те, що в державі усі віросповідання мали формально рівні права, а польський уряд офіційно не підтримував ні католиків, ні православних, ні протестантів.

Також те, що прихилників релігійної толерантності було тоді багато навіть серед високих духовних осіб католицької церкви, включаючи римських Пап. Але в багатонаціональному суспільстві, яке було поділене до того ж за конфесійним принципом на кілька віросповідань (католиків, православних, протестантів, а згодом і уніатів), такий стан рівноваги не міг довго тривати, та й не тривав. Із приходом єзуїтів до Польщі католики стали поборювати інші конфесії, а згодом релігійний фанатизм перекинувся і на національний ґрунт [Володимир Литвинов. Ренесансний гуманізм в Україні (Ідеї гуманізму епохи Відродження в українській філософії XV – початку XVII століття).- К, 2000.- С. 251, 280].

Протягом XV-XVI ст. у Польщі панувала "справжня повна релігійна толеранція" і тут знаходили собі захист не тільки політичні емігранти, але й різні релігійні вигнанці. Це засвідчує у своїй книзі "Українська церква" І.І.Огієнко. " Серед усіх держав Європи, – пише він,

– Польща була у той час найбільше терпимою до інших вір, чому до неї з різних земель збиралися всякі релігійні реформатори, де вони знаходили собі не тільки вірний захист, але й вільно ширили тут свою науку. Справді, стосунки православних з нововірцями на початку були зовсім добрими: протестанти боролися тільки з католиками, не займаючи православних. Це, власне, робило стосунки православних з протестантами часом досить близькими" [Огієнко І.І. Українська церква.- К., 1993.- С. 89].

До половини XVI століття українці в Польщі, які сповідували православну віру, не почували себе людьми другого гатунку, про що засвідчує неодноразово і Станіслав Оріховський. Крім того, багато українців займали високі урядові посади, не приховуючи своєї етнічної приналежності, і так само як і Оріховський, додавали до свого прізвища означення „українець” (Ruthenus).

Як приклад толерантних відносин між католиками і православними, Оріховський згадує випадок, коли православний і католицький єпископи у Львові шанобливо допомагали один одному у службі Божій, бо вважали, що належать до однієї Церкви, "але різного віросповідання і релігійного обряду". Та на місце здорового глузду предків, каже мислитель, прийшла, на жаль, "почасти недбалість і несвідомість [латинників], почасти дала себе знати зухвалість схизматів. Цей розбрат справді породив недоладність і осуд, тому що одних тепер на Русі називають латинниками, або поляками, інших - греками, або рутенцями. Вони ведуть себе немов сварливі родичі – більше пихаті, ніж чужі або несхожі: одні вважають, що їм одним належить власність Церкви, а інші хочуть запопасти спільний, але ніби занедбаний спадок спільного Творця - і тому вважають себе по праву рівними з римлянами" [Оріховський С. Лист до Петра Гамрата // Тисяча років суспільно-політичної думки України [Антологія]: В 9 томах (14 книгах).- К., 2001.- Том II (Книга 1).- С. 156].

Станіслав Оріховський був не тільки щирим прихильником, але й пропагандистом толерантності. Людина в цивілізованій державі, на його думку, повинна мати право на повноцінне життя, свободу совісті, слова, віри; право керуватися власним розумом. Будь-які справи мають вирішуватися на основі справедливості, толерантності. Відсутність або порушення якогось із цих прав свідчить про дикість, варварство, деспотизм і суперечать природ-ному праву.

Заслуга мислителя полягала у відстоюванні ідеї толерантності, зокрема у ставленні до чужинців. Так, наприклад, будучи одночасно представником української і польської культури, він виступав

прихильником миру і згоди між українцями, поляками і литовцями. Він пишається тим, що "воістину вся Русь, де живе стільки різних людей, що дуже між собою різняться звичаями і обрядами, стала одним цілим... коли отримала право вільного шлюбу між особами різних народів і обрядів" [Orichoviana. Ibidem.- Vol. I.- С. 588].

Обстоюючи передусім гуманістичний принцип віротерпимості, Оріховський висловлював також думку про об'єднання церков. Але його програма, за словами сучасного українського вченого Д. Наливайка, була, зрештою, не чим іншим, як однією з ренесансних утопій "єдиної" і "розумної" церкви, на які так багате XVI ст. [Наливайко Д.С. Оріховський як український латиномовний письменник Відродження // Там само.- С. 22-23].

У цьому питанні Оріховський був, очевидно, послідовником Еразма Ротердамського, який обстоював третій шлях (між Реформацією і Контрреформацією) - "гуманістичну ересь", яка закликала до світової єдності поза сповідними, церковними, обрядовими відмінностями. Така ідея всезагальної істинної релігії вела до утвердження віротерпимості, до відмови від релігійних переслідувань. Найвиразніше толерантність С. Оріховського виявилась у вже згаданих творах "Хрещення рутенців", "Відступництво Рима", а також: "Про закон безшлюбності" (*De lege coelibatus*), "Супліка до римського папи" (*Supplicatio ad Pontificum*) та в численних листах.

Постійним предметом критики С.Оріховського були високі достойники Католицької церкви і її оборонці та певні папські декреталії, які суперечили свободі совісті і законам природи або виявляли нетерпимість до іновірців. Із цієї нагоди він навіть хвалить Константинопольських православних патріархів за те, що не підкорилися папам. Питання віри, на думку Оріховського, повинні бути приватною справою кожного віруючого, його вільної совісті й розуміння. Це міркування суголосне поглядам Еразма Ротердамського [Див. Литвинов В. Ренесансний гуманізм в Україні.- С. 184)].

І які б інвективи Оріховський не спрямовував проти іновірців пізніше, він усе ж таки радив: єпископам - лише "проклинати еретиків, а нічого іншого не чинити"; шляхті – суперечки з приводу розбіжностей у віруваннях відкласти до сприятливішого часу, коли мине зовнішня небезпека з боку турків, які "намагаються похитнути віру Христа зброєю" і Польщу захопити [Stanislai Orichovii Opera: De bello adversus Turcas suscipiendo, ad Equites Polonos, Turcica prima.- Basiliae, s.a.- С. 37].

Що ж до відносин між державою і Церквою, то погляди Оріховського тут можна схарактеризувати як такі, що повинні базуватись



також на рівнозначності, рівноважливості і взаємній толерантності. Для держави, постійно наголошував він, однаково важливі і вівтар, і священники, і король, коли вони діють у межах своєї компетенції: "Якщо ж хоч одну з тих речей усунути з польської держави, то всю державу розвалиш" [Orzechowski St. Wybór pism.- Warszawa etc., 1972.- С. 331, 333]). Ідея розмежування сфер впливу між світською і церковною владою виявилась плідною і пізніше розвинулась на українському ґрунті у творах П. Могили, який, знаємо, не прийняв ні папоцезаризму, ні цезарепапізму [Нічик В.М. Петро Могила в духовній історії України.- К., 1997.- С. 128]).

Станіслав Оріховський, мати якого була православною попівною, відверто виявляв свої симпатії до православ'я і співчував українцям з приводу утисків їх католиками і називав найбільшими дикунами і безсоромниками тих людей, які нацьковують "рутенця на поляка, а поляка на рутенця в його ріднім краї? [Stanisłai Orichovii Opera: ...Turcica prima.-Ibidem.- С. 393-394). Одним з яскравих прикладів вияву такої прихильності він засвідчив у трактаті "Хрещення рутенців", який на жаль, не зберегся, але суть його він виклав у вже згадуваному листі до П.Гамрата, де говорить, зокрема, про необхідність встановити згоду між різними віросповіданнями і доводить, що католицьке духовництво не має права вимагати повторного хрещення православних при переході їх до католицизму.

Мислитель говорить, що спочатку, коли Польща тільки починала "виводити до Русії римські колонії", ніколи жодні суперечки не виникали з вини якоїсь із сторін із-за розбіжності релігійних обрядів. Кожен пильно оберігав те, що від предків одержав (звідки б не був узятий початок), і не думав, що коли хтось є супротивного релігійного обряду, то він має бути відлученим від вселенської Церкви. Римляни називали тоді православних братами і приятелями. Та й на Флорентійському соборі частку евхаристичного хліба грекам, і дружину священникам, і келих грецькому народові було дозволено; і це все було справді засвідчено у привселюдному едикті. Крім, можливо, того, що всіма рутенцями заперечується. Отож, не треба вважати за злочин те, стосовно чого рутенці і господарі мають різні погляди; хай кожен залишається при своїй думці [Оріховський С. Лист до Петра Гамрата // Там само.- Том II (Книга 1).- С. 155–156)].

Винними в загостренні відносин між православними і католиками Оріховський вважає окремих представників з табору католиків, зокрема називає краківського теолога Йоана Сакрана, який, зібравши докупи численні (як на його думку) заблукання рутенців, дуже докладно перелічує причини, із-за яких рутенців з греками треба поставити поза

Церквою. Хто захотів би познайомитися з ним, може звернутися до книжки, яку він сам назвав «Про заблукання рутенців». Я це залишаю тут без уваги, тому що це питання не відповідає [нинішньому] нашому наміру. Але мушу сказати, що цей Сакран сам не далекий, як мені здається, від заблукань. Будучи людиною сілезійцем (вихідцем з Сілезії – В.Л.), тобто чужинцем, він зухвало шукає приводу для звинувачення рутенців. Багато гріхів приписує мислитель їм у цій книжці. Але одні з тих закидів недоречні, а інші можна було б тлумачити лагідніше. Він є людиною-невігласом у рутенському письмі і з грецьким також не обізнаний. А без цього, – хіба можна робити висновок про греків або говорити щось певного про рутенців."Мені здається, – зауважує Оріховський, – аж ніяк не можна. Але я змушений називати цю людину тут, бо те, що він проти рутенців поширює, не можу шляхетно залишити без уваги. Думка про цього чоловіка у мене така, що навіть незручно й говорити. Та й хіба можна порівняти вельми багату славу рутенців з тією [нікчемною] людиною. Бо те, що він написав про рутенців, можна закинути всьому людському родові" [Там само.- С. 157].

Після викриття Йоана Сакрана мислитель переходить до узагальнень та викриття тих, хто привів до розколу у християнстві: "Та я, людина рутенського роду, що народився і вихований був у римському обряді, не бачу іншої причини цієї згуби, крім тої, яку називаю" [Там само.- С. 154]. Бо, коли хтось, – продовжує мислитель, – приписує собі більше, ніж дозволяє загальне право, або приписи предків чи веління навіть самого Бога, і коли одна частина суспільства або легковажно бореться за верховенство, або завдає нестерпної шкоди іншій його частині, тоді треба бути пильним. Адже з цього виник той розкол, звідси ніби з товариства Христа і [його] лона виключені раптом греки, ілірійці, волахи, мосхи, рутенці. Проминаю інших, які за подібного лиха і незгоди відмовилися од Церкви і навіть від імені християнського.

І далі: Звідси випливає, що та справжня держава Христа, яку Давид колись лише окреслив чотирма сторонами світу, залишається тепер лише в межах кордонів Італії, Галлії, Іспанії та Польщі. Тут вже навіть Греції немає в Церкві, на підвалинах якої Христос, колись обіпершись, піднявся спочатку і вже звідти дивився на весь світ; немає Ілірії, яку [апостол] Павло уславив рятівними настановами та законами; нема Валахії, Московії та Русії, які, йдучи за греками, ніколи не відступали від їхнього віросповідання і приписів. Проминаю вірменів, мовчу про медів, асирійців, єгиптян та індів, знаних як найвідданіша колись сила Церкви і слава, яку частково вже знищила сила турецька; почасти це нещастя триває досі, і не знаю, який згубник [іх] з Церкви вилучив.

Рутенці, говорять Оріховський, були дуже забобонними і сердитими на латинників; вперто трималися старого віросповідання; були безумовно вільні од гріха злочину і ересі. Але саме за це були зараховані до числа проскрибованих. Таке приписувалося всякому, чи то він дотримувався старого чи нового письма, чи приписів і постанов предків, чи, зрештою, цієї спільної норми доброго і праведного життя. "Бо який ще народ можна назвати або уявити, що був би привітнішим, міцніше тримався давніх звичаїв, ставився з більшою повагою до предків, був набожнішим за українців, – ставить риторичне запитання мислитель?" [Там само.- С. 154].

У передмові-присвяті до свого твору "Хрещення рутенців", адресованій гнєзненському архієпископові і єпископу краківському Петру Гамрату, мислитель говорить про необхідність досягти згоди між різними віросповіданнями. Цю справу, радить автор, слід почати із усунення упередженості стосовно українців [Любович Н. История реформации в Польше. Кальвинисты и антиринитариин.- Варшава, 1883.- С. 75]. Я не боюся, – каже він, – що хтось подумає, ніби я свідомо ошукою, створюючи привабливий образ своєї батьківщини. Ти багато років з найбільшою похвалою та великою для нас вигодою був перемишлянським єпископом і можеш засвідчити правдивість моїх слів, – звертається Оріховський до єпископа.

Причину загострення відносин між православною церквою і католиками мислитель бачить у недбалості, затягості і запальності останніх. При цьому він наголошує, що добре знає релігійні обряди рутенців і "релігійні принципи, а також увесь стан Церкви, якої вони дотримуються..., бо це я успадкував від батьків" [Оріховський С. Лист до Петра Гамрата // Там само.- Том II (Книга 1).- С. 154-155]. Саме тому він дивується і не може збагнути, хто ж то такий могутній і навіщо відлучає рутенців од Церкви і прирікає на вигнання.

У Оріховського було чимало друзів серед світських можновладців і мислителів та ієрархів різних віросповідань багатьох країн Західної Європи, з якими він особисто спілкувався. У Німеччині під час навчання, як ми вже згадували, він мав тісні стосунки з німецьким реформатором церкви і засновником протестантизму Мартіном Лютером (1483-1546) та німецьким протестантським теологом і педагогом, сподвижником Лютера Філіпом Меланхтоном (1497-1560), який відстоював принципи гуманістичної педагогіки і складав релігійно-богословські трактати. Саме до них у науку і був відданий С. Оріховський. У Вітенберзі, як пізніше зазначав сам мислитель, "нам цілком безкарно і вільно дозволялось із юнацьким запалом про все міркувати і всюди говорити все, що

заманеться. А Лютер і Філіп Меланхтон хвалили нас за те дуже" [Українські гуманісти епохи Відродження (Антологія): У 2 т.- К., 1995.- Т. 1.- С. 408]. Це, до речі, спростовує тезу Дм. Чижевського про те, що "знайомство українців з першою протестантською філософічною системою Ф. Меланхтона - не доведено" [Чижевські Д. Нариси з історії філософії України.- Мюнхен, 1983.- С. 30]. Більше того, польський вчений Й. Ліхтенштуль припускає навіть, що Оріховський завдяки Меланхтонові опанував "таємницю великого ораторського і письменницького таланту" [Lichtensztul J. Poglądy filozoficzno-prawne Stanisława Orzechowskiego.- Warszawa 1939.- С. 2-3].

Станіславові Оріховському імпонували погляди Лютера і Меланхтона (а їм, очевидно, здібний і тямкий юнак). Тому від'їзд його з Німеччини не був добровільним. Ось як про це пише сам Оріховський: "В одному з листів батько велів мені їхати до Італії (з Вітенберга – В.Л.), проти чого рішуче заперечували Лютер і Філіп, побоюючись, очевидно, щоб учені італійці не перевиховали мене... Однак батько переміг" [Українські гуманісти епохи Відродження (Антологія): У 2 т.- К., 1995.- Т. 1.- С. 408].

Оріховський був високої думки про вчення Лютера і Меланхтона. Він хвалив їх, не тільки перебуваючи в Німеччині, але й набагато пізніше. Зокрема Оріховський захищав Лютера, вважаючи, що осуджений той несправедливо (Там само.- С. 155-156). Після тривалих дискусій на тему лютеранства у Римі, а особливо у зв'язку з трагічними подіями у власному житті, мислитель майже повністю відійшов від протестантського вчення, лаючи Лютера і Меланхтона, не в останню чергу, мабуть, і з кон'юнктурних міркувань. Цікавився Оріховський у Німеччині і релігійними питаннями з їх практичного, життєвого боку. Досить часто він спілкувався з релігійними реформаторами, зокрема був знайомий із Губмаєром, якого пізніше було страчено як еретика [Lichtensztul J. Poglądy filozoficzno-prawne Stanisława Orzechowskiego.- Warszawa 1939.- С. 2].

Прибувши 1532 року для подальшого навчання до колиски ренесансного гуманізму - Італії, С. Оріховський бере активну участь у філософських диспутах, на яких знайомиться з відомими у той час філософами, котрі, попри високі церковні посади, дотримувалися гуманістичних поглядів. Це передусім Гаспаро Контаріні (1482-1542) - кардинал, автор філософських творів, прихильник компромісу з реформаторами; Александр Фарнезе (Павло III) - папа римський у 1534-1548 рр.; Франциск Станкар (Штанкар) (1501-1574) - прихильник реформації, організатор протестантського руху в Польщі за німецьким

зразком, який 1549 року прибув до Речі Посполитої, але невдовзі мусив утікати; Антоніо Паризеус (Марк Антоніо Пасера) (1523-1563) - професор Падуанського університету, коментатор Арістотеля, прихильник протестантського віровчення. Оріховський називав його "найбільшим філософом нашого часу" [Orichoviana.- Vol. I.- С. 591-592]; Лазар Бонаміко - видатний ритор, професор Падуанського університету впродовж 1530-1552 рр., прихильник протестантизму, який, як пише С. Оріховський, "передав мені спосіб міркування над філософськими проблемами за Цицероном і Демостеном" [Українські гуманісти епохи Відродження.- Т. 1.- С. 409]; Павло Рамузіо (перша пол. XVI ст.) - італійський гуманіст, історик; секретар венеційського сенату, син відомого письменника Яна Баптиста. Зберігся лист С. Оріховського до Павла Рамузія (1549 р.) і два листи італійського гуманіста, надіслані нашому авторові (1548 р.).

Згадує він і кардинала Геронімо Гінучі (пом. 1541 р.), якому Оріховський завдячував своїм відходом від протестантизму: "Коли після довшого спілкування він побачив, що мене зіпсувала ересь Лютера, запросив на ранкову бесіду під час сніданку багатьох учених мужів, частково єпископів, почасти ченців, яких у Римі завжди було дуже багато. Гострі суперечки з ними зламали мене, надали думкам ліпшого спрямування, і я зрікся шаленства Лютера... І лише одне питання з усіх тез Лютера лишилося для мене неспростованим: думка про те, що як світські, так і духовні особи мають право чесно вступати до шлюбу, аби unikнути розпусти" [Там само, С. 411].

Повернувшись на батьківщину Оріховський мав близькі стосунки з Джовані Франціско Комендоні (1524-1584) - папським нунцієм у Польщі, кардиналом. Відомі два листи Оріховського до Комендоні (від 1564 і 1566 рр.). Зустрічались вони й віч-на-віч у домі відомого польського полководця і графа Яна Тарновського, про що засвідчує сам нунцій у листі до кардинала Карла Боромеуса (1565 р.) [Pamiętniki o dawnej Polsce z czasów Zygmunta Augusta, obejmujące listy Jana Francisca Commendonii.- Wilno, 1851.- С. 1-2].

На прохання Комендоні Оріховський у листі від 10 грудня 1564 р. докладно оповів про себе і свою вітчизну Русь, про її історію, культуру, звичаї народу, релігію, а також про своє навчання в Австрії, Німеччині, Італії, про свою творчість. Наприкінці листа чітко сформульовано сенс прохання: "Тобі залишається виконати останній акт - потурбуватися про те, щоб найвищий понтифік узаконив мій шлюб" [Українські гуманісти епохи Відродження.-Т. 1.- С. 415].

Комендоні був високої думки про Оріховського. Це видно з його листа до кардинала Боромеуса від 1 січня 1565 р., де зокрема говориться: "...знаю, скільки від того чоловіка залежить, бо в цілій державі [Польщі] ніхто йому ані мовою, ані відвагою не дорівнює... З тої причини я вирішив його дуже не відштовхувати..." [Pamiętniki o dawnej Polsce z czasów Zygmunta Augusta, obejmujące listy Jana Francisca Commendoni.- С. 1].

Другом Оріховського був Анджей Фрич Моджевський (1503–1572) – відомий польський публіцист, громадський діяч, королівський секретар, Відомо, зокрема, що польський мислитель звертався до свого українського друга з проханням підшукати на Русі книги руською і болгарською мовами, вказуючи передусім на зібрання книг у київських монастирях [Kot S. Andrzej Frycz Modrzewski.- Kraków, 1919.- С. 145, 105, 200]. Своім взаєминам із Оріховським Фрич присвятив дві праці: 1) "Оріховський, або Відхилення звинувачень, висунутих Станіславом Оріховським-Роксоланом" (1562 р.); 2) "Проста оповідь про небувалу сварку і найгірший її приклад, а водночас скарга на кривду, вчинену Станіславом Оріховським і жалоба з цього приводу" [Ibidem.- С. 209].

Коло видатних особистостей, з якими мислитель мав дружні стосунки, було дуже широким, але обсяг статті не дозволяють всіх назвати.

Заради справедливості слід сказати, що в кінці життя Оріховський зрадив попереднім своїм переконанням і став виявляти нетолерантність до "єретиків", зокрема й до друзів з протестантського табору. Полемізувати з ними Оріховський почав, виявляється, не з якихось інших причин, а лиш заради спільного блага – порятунку Польщі від загрози "домашньої" і зовнішньої війни. Ось яким він бачив тодішній стан справ у Польщі: "Нема віри в Господа Бога, нема поваги до влади, нема послушенства до короля; нема віри правдивої поміж нами; всюди неспокій і чвари" [Orzechowski St. Wybór pism.- С. 307].

Ідея толерантності, яку так активно пропагував Станіслав Оріховський, не знайшла належного поцінування в тодішньому українсько-польському суспільстві. Навпаки, з другої половини XVI ст., не без активної участі ордену єзуїтів та внаслідок Люблінської унії 1569 року, толерантність була упосліджена. Після реформаційного вільнодумства не тільки в Польщі та приналежних їй українських землях, але й у всій Європі на довгий час запанувала контрреформаційна нетолерантність. Заслуга Оріховського полягає в тому, що він ще в ранньомодерний період української культури гостро ставив питання релігійної толерантності в контексті ідеологічного плюралізму та

міжнаціональних стосунків. Його справу продовжили пізніші покоління українських полемістів та мислителів, які не забували Оріховського, як свого попередника. Досить згадати, бодай Христофора Філалета, З. Копистенського, Й. Кононовича-Горбацького, Т. Прокоповича які посилалися на нього у своїх творах і мали його трактати у своїх книгозбірнях [Литвинов В. Ренесансний гуманізм в Україні.- С. 236]. Тема толерантності навіть в сучасній Україні залишається важливою, бо модерне громадянське суспільство формується й нині на основі долання нетерпимості до чужих поглядів, ідей та вірувань, тому досвід пращурів у справі її втілення в суспільне життя може бути корисним і повчальним.

## **ІСТОРИОГРАФІЯ РЕЛІГІЄЗНАВСТВА: ПОЛЬСЬКИЙ ДОСВІД**

З виходом друком книги знаного польського релігієзнавця, доцента Інституту релігієзнавства Ягеллонського університету (м. Краків) Генріка Гоффманна "Історія польських досліджень релігієзнавчих 1873-1939" (Краків: вид-во Ягеллонського університету, 2004.- 301 С. ) (Hoffmann Henryk.: Dzieje polskich badań religioznawczych 1873-1939, Kraków: Wyd Uniwersytetu Jagiellońskiego, 2004) можна стверджувати, що польське релігієзнавство поповнилося новим і важливим напрямом – вивчення і систематизація доробку польських релігієзнавців в контексті світового релігієзнавства. Вперше в польській історіографії була зібрана розрізнена інформація про базові ідеї, які розроблялися польськими релігієзнавцями, подана одна із найповніших бібліографій їхніх праць (бібліографії присвячено понад 25% обсягу книги). Така увага до бібліографії має своє пояснення: Г.Гоффманн один із авторів унікального і вартого наслідування проекту щодо комп'ютерного реєстру всіх книг і статей, які були надруковані в Польщі із релігієзнавчої проблематики.

Наукову значимість монографії засвідчує те, що автор розвиток польського релігієзнавства розгортає на фоні світової релігієзнавчої думки. Зокрема перший розділ книги присвячений взагалі становленню релігієзнавства як наукової дисципліни. Г.Гоффманн показує всю складність визначення "отців" наукової дисципліни. На це звання, на його думку, можуть претендувати як визнані Ф.Мюллер (F.Müller) та К.Тіле (С.Tiele), так і мало знані Б.Больза (В.Bolza), Й.Бергер (J.Berger), К.Хенке (К.Henke) та ін., які вже на початку ХІХ ст. активно вживали термін "релігієзнавство" та писали про відмінність цієї науки від теології.

Цікавим є екскурс науковця в історію появи перших релігієзнавчих кафедр, видання перших релігієзнавчих підручників, часописів, енциклопедій.

Складність становлення релігієзнавства як окремої сфери знання відобразилася навіть у відсутності загальноприйнятої назви цієї наукової дисципліни. Започаткована Мюллером назва "наука про релігію" (англ. "science of religion", нім. "Religionswissenschaft") не прижилася, оскільки в Англії термін "science" був зарезервований виключно за точними науками. Тому англійці й американці послуговуються відмінними від європейців термінами. Автор показує весь спектр назв науки – від "релігієзнавства" до "вірології" чи "релігіології" (ст. 19-22). Цікавим для українського читача є також польське розв'язання таких проблем: відносини релігієзнавства й інших наук, що досліджують релігію (ст.22); розведення релігієзнавства із теологією та філософією релігії (ст. 22-24); методологія релігієзнавства (ст. 24-25); дисциплінарна структура релігієзнавства (тут Г.Гоффманн виділяє теорію релігії (загальне релігієзнавство), історію релігії (порівняльне релігієзнавство), а також феноменологію, психологію, соціологію, етнологію, географію релігії (ст. 25-52)).

Наступний розділ присвячений початкам польських досліджень релігії. Автор показує діяльність своєрідних предвісників польських досліджень релігії в епоху просвітництва й романтизму, їх зусилля з перекладу Біблії польською мовою. Не менш важливою є також характеристика головних польських праць в царині критики чи апології релігії, в яких містяться зародки філософського (лінгвістичного, політичного тощо) аналізу релігії чи її проявів. Саме ці праці й стали базою напрацювань піонерів польських досліджень релігії, серед яких Г.Гоффманн називає А.Махрбурга (A.Mahrburga), А.Швентоховські (A.Świętochowski) та ін. (ст. 65-86).

У другій половині XIX ст. наукові релігієзнавчі дослідження проводилися в Польщі переважно католицькими дослідниками. Тому закономірним є розділ, присвячений творчому доробку останніх. Наступ протестантських ліберальних "новинок" змусив католицьких теологів (Г.Гоффманн називає тут понад два десятки прізвищ) розробляти теоретичний захист теології, а тому активно займатися філософією релігії, біблістикою, історією Церкви (в рамках проблематики генези християнського вчення).

Незважаючи на домінування католицького населення в Польщі, активними тут були й теоретики протестантських та єврейських досліджень релігії, книгам яких присвячений розділ "Релігієзнавчі



дослідження серед релігійних меншин". Доробок протестантських теологів автор починає аналізувати ще з середини XVI ст. (із праць С. Будного), але головну увагу зосереджує на книгах католицьких кліриків (ксьондзів-професорів Леопольда Отто, Едмунта Бурше, Кароля Серіні та ін.) про протестантизм і погляди протестантських теологів. Це пов'язано в першу чергу із тим, що в XIX ст. (на відміну від XVI-XVIII століть) в Польщі було мало протестантів. Але сам протестантизм та його прояви у Європі були завжди у центрі зацікавлень польських дослідників релігії. Дещо інша ситуація із дослідниками-євреями. Наприкінці XIX – початку XX століть в Польщі було достатньо багато потужних дослідників, які сформували своєрідну іудейську релігієзнавчу школу. Серед них автор відзначає С. Пелтина (S.Peltyna) – засновника і редактора тижневика "Ізраїль", І.Цилкова (I.Cylkowa), М.Шорра (M.Schorra) та ін.

На жаль, у розділі практично поза увагою Г.Гоффманна залишилося релігієзнавство православне. Згаданий у книзі доробок професора В.Біднова, митрополита Діонісія (Велединського) та С. Кіриловича є надто схематичним і відображає лише одну із течій православних досліджень. Наявність в Польщі великої кількості православних віруючих та богословів, що в кілька разів перевищувала протестантів та іудеїв разом узятих, на нашу думку, вимагає більшої уваги дослідженням православних кліриків та світських релігієзнавців, що писали на православні теми. Адже після громадянської війни до Польщі емігрувала велика кількість українців, які вже на теренах цієї країни друкували свої праці окремими книгами чи статтями у часописах (Д.Дорошенко, І.Огієнко, О.Лотоцький, В.Заїкін, С. Кисель-Киселевський та ін.). Їх внесок у розвиток українського і польського релігієзнавства очевидний, а тому потребує окремого висвітлення.

Особливої уваги, в т.ч. й українських дослідників, заслуговує п'ятий розділ монографії, в якому характеризується внесок етнографів, антропологів і соціологів у розвиток релігієзнавчих досліджень. Адже серед аналізованих праць є й доробок тих дослідників, які проживали на теренах Західної України (вчені Львівського університету) або були за походження поляки, але народилися в Україні. А тому творчу спадщину М.Віташевського, Е.Пекарські та ін. дослідників можна віднести як до польської, так й до української наукової спадщини.

Не менш цікавими та повчальними для українських релігієзнавців є три наступні розділи книги, присвячені творчому доробку поляків – фахівців із психології, орієнталістів, класичної філософії, які досліджували релігію та релігійність. У цих розділах особливо відчувається загальний настрій всієї книги: нинішній розвиток

релігієзнавчих досліджень в Польщі не може відбуватися без глибокого знання власної релігієзнавчої традиції.

У своїх висновках до книги автор зазначає, що проведене дослідження дає змогу стверджувати, що: по перше, до Другої світової війни не було істотних відставань польського релігієзнавства від західноєвропейських напрацювань й інформація про найновіші розробки практично одразу доходила до польських науковців; по-друге, більшість важливих книг із релігієзнавства практично одразу і повно перекладалися польською мовою, а ті, що не знаходили спонсора на переклад, отримували широке обговорення і професійні рецензії; по-третє, в Польщі почала формуватися власна методологічна школа наук про релігію, серед яких автор відзначає феноменологію та психологію релігії; багато розробок польських релігієзнавців знайшли відгук і схвалення у світовому релігієзнавстві як через публікації, так і завдяки виступам на міжнародних конгресах та конференціях. Проте автор не ідеалізує ситуацію і показує всю складність розвитку релігієзнавства в Польщі у зазначений час як в інституційному (відсутність спеціалізованих інституцій, кафедр, втручання політичного і релігійного чинників тощо), так і методологічному (конфлікти світоглядно-ідеологічних підходів до оцінки релігії, домінування еволюціоністичної концепції релігії, потужний вплив католицьких підходів до оцінки релігії тощо) планах.

На завершення зазначимо, що Г.Гоффманн відповів своєю книгою на два важливі питання, які нині часто можна почути від молодих науковців: Чи не є повернення до історії певної дисципліни в час бурхливого наростання інформації в світі даремною тратою часу і зусиль дослідника? Чи від поступу в таких дослідженнях залежить розвиток даної дисципліни наукової? Зокрема автор доводить, що нинішня наука має властивість "ходити по колу", особливо у гуманітарних сферах. І незнання власної традиції іноді призводить до того, що вчені "відкривають" речі вже відомі, але мало знані через обмежені накладки книг чи часописів. Детальне вивчення власної релігієзнавчої (наукової в цілому) традиції, яка, без сумніву, має в своїй основі ментальні особливості того чи іншого народу, дає сучасним дослідникам випробовану методологію підходів до вирішення тих чи інших наукових завдань, на основі яких і формуються наукові школи. А саме тому монографія Г.Гоффманна вносить вагомий вклад не лише у розвиток польського релігієзнавства, пов'язавши місцеві релігієзнавчі напрацювання із західноєвропейськими, але й у розвиток історії науки в Польщі в цілому.

Відзначимо також високий поліграфічний рівень книги та наявність в книзі додатків, що покращують роботу з нею. Це, зокрема, іменний покажчик та біля трьох десятків ілюстрацій – переважно портретів польських дослідників релігії.

Вважаємо, що подібна праця на порядку дня і в українських релігієзнавців.

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

***А.Колодний***

*Кандидат філософських наук,  
старший науковий співробітник ІФ НАНУ*

***О.Саган***

## 5

## ІСТОРІЯ РЕЛІГІЇ В УКРАЇНІ

*Т. Беднарчик\** (м. Вінниця)

## ВІРОВЧЕННЯ СВЯТОЇ УКРАЇНСЬКОЇ ВІРИ М.ШКАВРИТКА\*\*

### **Постановка проблеми та її зв'язок з науковими завданнями.**

Постать Мирослава Шкавритка як активного діяча та ідеолога українського рідновірського руху є фактично не відомою для сучасних науковців. Також невідомими є віровчення та діяльність рідновірської конфесії Свята Українська Віра - Рідна Віра (далі – СУВ-РВ), яку створив М.Шкавритко.

Ім'я М.Шкавритка після його смерті свідомо замовчувалося провідниками конкуруючих рідновірських конфесій, особливо з початком їхньої проповідницької діяльності в незалежній Україні. Лише одна монотеїстична рідновірська конфесія сучасної України визнає М.Шкавритка, поряд з В.Шаяном та Л.Силенком, духовним учителем. Це – Собор Рідної Української Віри [Безверхий О. Наука Рідної Віри.- Вінниця, 1993.- С. 1].

Наукову цінність має монотеїстичне віровчення СУВ-РВ, яке ґрунтуючись на ідеях традиціоналізму, стало альтернативою революційного курсу розбудови РУНВіри Л.Силенка. СУВ-РВ стала першою конфесією, яка визнала В.Шаяна духовним учителем після його смерті.

**Аналіз наявних досліджень і публікацій.** Наукові матеріали з вивчення життя і діяльності М.Шкавритка та функціонування СУВ-РВ відсутні. В сучасній рідновірській літературі зустрічаються лише поодинокі згадки цієї постаті. У виданнях РУНВіри М.Шкавритко постає як не вартий уваги заколотник проти постаті Л.Силенка. Його релігійні погляди взагалі рідновірами не розглядаються й оцінюються як „шкідливі

\* Беднарчик Т.Р. – аспірант Відділення релігієзнавства Інституту філософії імені Г.С.Сковороди НАН України; викладач соціології Вінницького медичного коледжу імені академіка Д.К.Заболотного.

\*\* © Беднарчик Т.Р., 2004

фантазії". Головна увага приділяється критиці М.Шкавритка як особистості [Лисенко С. Учитель Силенко, його родовід, життя і Віра в Дажбога.- К., 1996.- С. 287-290, 306].

М.Боровик, канадський проповідник невеликої громади, поборник "чистої віри" в єдиного Бога-Творця, також піддав критиці М.Шкавритка та його вчення. Головні претензії було пред'явлено до імені Бога в СУВ-РВ - Дажбог, до спроби відновити давні вірування, до використання в культовій практиці зображень людей [Боровик М. Правдивий напрямок.- Wilsonville, Ontario Canada, 1980.- С. 207-208].

Джерелами вивчення СУВ-РВ є періодичні видання конфесії - журнали "Нові Скрижалі", "Щоб будувати" та виклад віровчення "Наука Рідної Віри".

Отже, можна виділити ряд загальних проблем дослідження діяльності М.Шкавритка. Це відсутність наукового аналізу його теології, відсутність досліджень організаційної діяльності СУВ-РВ як складової українського рідновірського руху в діаспорі, подолання наслідків упередженого висвітлення постаті М.Шкавритка у виданнях РУНВіри, яке виникло внаслідок тривалого ідеологічного протистояння. Тому діяльність та віровчення М.Шкавритка потребують наукового вивчення.

**Цілями статті є:** подати історію виникнення та розвитку СУВ-РВ; дати характеристику СУВ-РВ як конфесії; розглянути теологію СУВ-РВ та виділити її головні риси.

**Релігійна організація СУВ-РВ.** Засновником та головним ідеологом Святої Української Віри - Рідної Віри є Мирослав Шкавритко. Точні відомості про його життя відсутні. Відомо, що він народився і виріс в Україні. Вірогідно, в роки Другої світової війни він опинився на Заході, пізніше потрапив до Канади. Працював у видавництвах українських часописів. М.Шкавритко стверджував, що прилучився до рідновірського руху самостійно, задовго до створення конфесії. У березні 1961 р. він склав для себе щоденну молитву, в якій звертався до Дажбога як до Бога, звертався до Праотців та до Т.Шевченка як пророка України [Шкавритко М. Во ім'я Дажбога... // Нові Скрижалі.- 1972.- № 3.- С. 2].

Як редактор вінніпезького україномовного щотижневика "Канадський фермер", М.Шкавритко з кінця 1960-х років співпрацює з Л.Силенком, зокрема, забезпечує видання на сторінках часопису його праці "Праісторична Україна". Як гість, бере участь у засіданнях Об'єднання Синів і Дочок України РУНВіри, зокрема на 3-му з'їзді Керманичів Головного Столу ОСІДУ РУНВіри.

Під керівництвом М.Шкавритка 25 вересня 1971 р. у канадському місті Вінніпег було створено релігійну організацію Головна Рада

Ініціаторів Соборного Храму Рідної Віри (далі - ГРІ СХРВ). Пізніше конфесія запровадила назву Свята Українська Віра - Рідна Віра. За повідомленням 1983 р., організацію ще до 1971 р. започаткували "Мислителі Рідної Віри", які почали свою діяльність з публікацій про давню історію, з підбору кадрів для відкритої діяльності та формування "Круглого столу" лицарів Рідної Духовності. Так, за версією М.Шкавритка, були організовані перші рідновірські гурти, які прагнули організаційного об'єднання [Шкавритко М. Покликані предками, покликані народом! // Нові Скрижалі.- 1983.- № 66.- С. 1569-1577]. До ГРІ СХРВ увійшли п'ятнадцять осіб, імена яких не розголошувались. Відомо, що до неї, зокрема, увійшов Вишата Святославич – духовний учень В.Шаяна. Керівником Ради було проголошено кандидата до освячення на Духовного Учителя Рідної Віри М.Шкавритка. Засновники відзначали, що ГРІ СХРВ - це організація орденського типу, яка прагне поширити структуру Рідної Віри у суспільство, об'єднати рідновірські організації, розрізнені громади та поодиноких сповідників рідновірської ідеї, а також розвинути вчення Рідної Віри, створити її навчальний заклад та науковий центр, розробити рідновірський календар, здійснювати Духовний Ренесанс Української Людини.

Під Духовним Ренесансом розуміло забезпечення повернення українців до предківської віри в Дажбога, Бога - Дателя Буття. Українець, який проходить духовне переродження і стає рідновіром, починає відчувати голос предків та отримує від них містичну силу. Рідновір - "новий сильний тип українця", стає людиною вільною духом, творцем нової історичної епохи [Шкавритко М. Грім історії // Нові Скрижалі.- 1972.- № 8.- С. 3-7].

ГРІ СХРВ розглядалась її засновниками як тимчасова перехідна організація, яка діятиме до скликання Першого Збору Соборного Храму Рідної Віри. В майбутньому планувалося створити потужну рідновірську релігійну організацію "Духовне Вогнище Рідної Віри" [Організаційні справи // Нові Скрижалі.- 1972.- № 2.- С. 19-21].

В окремому приміщенні власного будинку у м. Вінніпег (Канада) М.Шкавритко відкрив Соборний Храм Рідної Віри як головне культове місце конфесії. В 1980 р. він видав розгорнутий виклад віровчення конфесії - книгу "Наука Рідної Віри", яка складається з шістнадцяти розділів двохсот двадцяти параграфів. В примітці до твору М.Шкавритко зазначає, що він використав твори Т.Шевченка, Л.Українки, І.Франка, В.Шаяна, І.Вергуна.

В 1974 р. М.Шкавритко здійснив поховальну відправу над урною з прахом В.Шаяна та прийняв її на збереження до СХРВ згідно з угодою з

Інститутом ім. В.Шаяна [Проф. Володимир Шаян відійшов у вічність // Альманах світання.- 1974.- 3(v).- С. 1]. Пізніше В.Шаяна було посмертно освячено у Волхви СУВ-РВ [Про спробу знеславити світлу пам'ять В.Шаяна // Нові Скрижалі.- 1983.- № 1(66).- С. 1601-1607].

ГРІ СХРВ протягом 1971-1984 років видавала журнал-квартальник "Нові Скрижалі" та внутрішній бюлетень для релігійних активістів "Щоб будувати". ГРІ СХРВ підтримувала відносини з віруючими багатьох країн: США, Канади, Великобританії, Австралії. Поодинокі прихильники знаходилися в Польщі та Парагваї. Приблизна кількість віруючих та прихильників СУВ-РВ складала до двохсот осіб, але структура СУВ-РВ та чисельність вірних потребують подальшого вивчення.

Головним духовним званням в СУВ-РВ було "Волхв Святої Української Віри". Йому передують звання "Кандидат до Освячення на Волхва (Духовного Учителя) Рідної Віри". Після випробувального терміну, який не був чітко регламентований, кандидат проходить ритуал Освячення в Законі Рідної Віри шляхом соборного рукопокладання. Будучи Керівником ГРІ СХРВ та головним його ідеологом, М.Шкавритко офіційно вважався кандидатом на Освячення протягом семи років діяльності [Шкавритко М. Покликані предками, покликані народом!.- С. 1569-1577].

29 липня 1978 р. у Вінніпезі відбувся Святочний Збір Рідновірів СХРВ, на якому було проголошено створення Духовного Вогнища Рідної Віри як світового центру рідновірів, проголошено назву релігії – "Свята Українська Віра – Рідна Віра". М.Шкавритко пройшов "Акт Освячення у Волхви Святої Української Віри в Законі Рідної Віри Предків" [Там само].

Ще в жовтні 1971 р. ГРІ СХРВ звернулася з пропозицією про співпрацю та об'єднання до усіх існуючих на той час рідновірських громад та груп. Зокрема, до Голови Головного Столу ОСІДУ РУНВіри Л.Силенка та до всіх Керманічів ГС ОСІДУ особисто. Подібні пропозиції пізніше були зроблені голові релігійної течії "Бог є один" М.Боровику, Громаді "Визнавців Української Віри", Голові громади Української Національної Віри імені Лесі Українки В.Гайдайчуку. Ідея організаційного об'єднання була однією з провідних в поглядах М.Шкавритка. Однак жодна з громад інших рідновірських конфесій не увійшла до СУВ-РВ як організаційна одиниця.

М.Шкавритко помер 16 вересня 1984 р., і у зв'язку з його смертю та смертю кількох інших провідників віруючі конфесії не змогли зберегти організаційну структуру і прилучилися до інших рідновірських конфесій.

**Теологія СУВ-РВ.** Згідно із вченням СУВ-РВ, Рідна Віра була створена в минулому самим українським народом в процесі усвідомлення Божої Істини. Також її появу спричинила діяльність конкретних людей – обранців Дажбога серед представників українського народу, які "промовляли слова Божої Премудрості". Вони і заклали основи "Рідного Українського Богорозуміння". Відродження Рідної Віри в наш час М.Шкавритко вважає видатною, переломною подією в історії українського народу та світу і назвав цей процес "громом нашої історії". Рідна Віра, - зазначав він, - "... втілює в собі ... совість нової епохи! Бо Рідна Віра – це ж саме наше, нове, вільне життя!" [Шкавритко М. Грім історії.- С. 3-7].

М.Шкавритко часто наголошує, що Рідна Віра має давнє походження – "має свої глибокі коріння у вічності", а тому володіє містичною силою "оживляти, відроджувати духовно (дослівно – "духово") людей" [Шкавритко М. Джерело сили народу. Розгадка таємного з наук Пророчиці Лесі Українки // Нові Скрижалі.- 1981.- № 1(58).- С. 1184-1191].

"Велесова книга" використовувалася й вшановувалася М.Шкавритком як джерело формування сучасної релігійної ідеології СУВ-РВ. ГРІ СХРВ оцінювала це джерело як найдавніший український письмовий твір, який дає можливість реконструювати суспільно-політичні та культурно- релігійні умови життя предків українців [Найстарший літопис Русі-України // Нові Скрижалі.- 1983.- № 1(66).- С. 1587]. Було використано частину текстів "Велесової книги" для обґрунтування молитовного славлення Дажбога [Шкавритко М. Молитва // Нові Скрижалі.- 1972.- № 3.- С. 3-8]. Разом з тим, тексти цього документу не розглядались як обов'язкова вказівка для відродження релігійної практики СУВ-РВ.

Рідна Віра, за віровченням, є "засобом Божого об'явлення українському народу". Релігія людини обов'язково повинна бути для неї рідною, оскільки пізнання Бога неможливе без пізнання власного роду, рідного оточення, призначення власного народу. Тому Свята Українська Віра також називається Рідною Вірою. Вона є "самобутньо-українським освідомленням Святої Божої Сутності і Її дії". Було проголошено, що між Рідної Вірою та сучасною наукою розходжень і протистояння бути не повинно, оскільки конфесія прихильно ставиться до наукових відкриттів. В СУВ-РВ кожен українець може знайти своє власне "Я", оскільки зв'язок з Божественним не буде суперечити його національній сутності. Рідна Віра також є дією Бога в душі людини, яка закладена в людині при народженні. Зрада Рідної Віри означає її духовну смерть. Також цим є і



зрада Батьківщини-України [Шкавритко М. Наука Рідної Віри. Питання і відповіді.- Winnipeg, 1980.- С. 10-12].

За вченням М.Шкавритка, Рідна Віра збереглася у звичаях народу, але справжньою передумовою її збереження є проявлення в ній Сили Божої. Рідна Віра відродилася не випадково, а як містична допомога предків, яка надійшла до народу в часи найбільших втрат, бездержав'я та розсіяння українців по країнах світу. Людське суспільство, землеробство, ремесло, державність, виникли на території України в дохристиянський період як здобуток культури та давньої релігії. Це означає, що принципи давньої віри є універсальними, містять в собі Божі Істини, а тому придатні й потрібні українській людині "на всі віки". Тому сучасна Рідна Віра закликає не до "поганського примітивізму", а до Істинної Віри-Правди Божої.

М.Шкавритко наголошує, що Рідна Віра ґрунтується і на таємних знаннях, які вдалося зберегти або відновити і які є продовженням знань волхвів минулого. Таємниця Рідної Віри полягає також у тому, що вона є речником волі Дажбога [Шкавритко М. Наука Рідної Віри. Питання і відповіді.- С. 7-8].

Відродження Рідної Віри в наш час М.Шкавритко вважає доказом божественної допомоги українському народу в скрутні часи. Цю допомогу він називає "інтервенцією Духовного Світу". Ця допомога надається як дозований вплив на окремих осіб. Завдяки медитаціям рідновіри розвивають "духовне озороження", яке отримали від предків, і отримують здібності проповідувати Рідну Віру і виконувати волю Дажбога [Шкавритко М. Покликані предками, покликані народом!.- С. 1569-1577].

Теологія СУВ-РВ заснована на монотеїстичному культі Дажбога. На думку М.Шкавритка, дохристиянські вірування вже містили ідею монотеїзму. "Предки нашого народу, - пише він, - вірили в Єдиного Бога-Духа, окреслюючи многопроявність Сили Бога-Духа в природі многоназивністю Божественних імен чи назв". Він посилається на свідчення середньовічних істориків Прокопія Кесарійського та Гельмольда. Оскільки "Правда про Єство Бога", єдина і незмінна в своїй основі, була відкрита нашому народу в давнину, реформувати її в наш час немає ніякої потреби [Шкавритко М. Наука Рідної Віри. Питання і відповіді.- С. 14].

"Бог Предвічний", який згадується в українських колядках, на думку М.Шкавритка, також є одним із імен єдиного Бога – Дажбога [Шкавритко М. Світло істинної віри // Нові Скрижалі.- 1981.- № 4(61).- С. 1328-1337].

Хоча в центрі теології СУВ-РВ знаходиться монотеїстичний культ Дажбога, М.Шкавритко звернувся до однієї з дощечок "Велесової книги", в якій Бог оголошується "множественним" і "многоназвним", а імена Сварог, Перун, Велес, Дажбог є іменами одного і того самого Бога. Однак культове вшанування інших богів, крім Дажбога, не практикувалося [Про спробу знеславити світлу пам'ять В.Шаяна.- С. 1601-1607].

Посилаючись на "Велесову книгу", М.Шкавритко обґрунтовує сучасне вчення СУВ-РВ про те, що Дажбог є Творцем, Основою Всесвіту, володарем світів Прави, Нав'я (Нави) та Яви [Шкавритко М. Так говорить "Влес Книга" // Нові Скрижалі.- 1981.- № 1(58).- С. 1180]. Світи Прави, Нав'я та Яви разом являють Триєдину Основу Буття, символом якої є знак тризубця. М.Шкавритко визнає, що його вчення про Триєдину Основу Буття та містичне розуміння тризубця є продовженням концепції В.Шаяна ("Тризуб", 1953) [Шкавритко М. Велике таїнство священного тризуба // Нові Скрижалі.- 1982.- № 4(65).- С. 1522-1528].

Бог у віровченні СУВ-РВ – це "Джерело всього Буття – Датель Буття! Це та таємна Сила, розлита по всьому, і Яка всім володіє". Рідна українська назва Бога – Дажбог. Бог і Дажбог – це одне і те саме "Єство Єдиного Бога". Дажбог – це Дух Святості, Правди, Добра, Волі, Розумне Начало світу, Всесвіт, Космос і Універсум, Першопричина, яка перебуває в природі і поза нею. Реалії Бога є непізнані для людини. Бог не має уособлення і остаточного власного імені. Бог, також, - це потік життя у віках, а частина його субстанції – це той елемент, який дозволяє людині і нації "бути і жити" [Шкавритко М. Наука Рідної Віри. Питання і відповіді.- С. 15-16].

ГРІ СХРВ оголосила, що предки розуміли Бога як Космогонічне Божество, Істоту Космосу (Всесвіту), Дателя Буття, Праджерело усіх Джерел, як Світло і Силу, як автора незмінних законів існування світу. Бог ніколи не змінить власні закони на прохання людини. Просити його про це і сподіватись на таке, з боку людини, є нерозумним. Бог опікується людиною незалежно від її молитовних звернень [Шкавритко М. Молитва.- С. 3-8].

Божа поміч людям надається, зокрема, через пророків, чий культ в СУВ-РВ досить розвинений. До їх кола внесено Т.Шевченка, І.Франка, Лесю Українку. Вони як особливі люди з'являються в земному світі з волі Дажбога для виконання особливої місії. Вона, як правило, полягає у наданні духовної допомоги рідному народу у скрутні часи [Шкавритко М. Джерело сили народу. Розгадка таємного з наук Пророчиці Лесі Українки // Нові Скрижалі.- 1981.- № 1(58).- С. 1184-1191].

М.Шкавритко засудив уявлення про Бога як про жорстоку істоту, характеризуючи такий підхід як "неправильне Богорозуміння". У віруваннях предків українців Бог виступає носієм Правди. Таке рідне богорозуміння, за вченням, ніколи не зникало в народі, навіть в часи поширення християнства. Одним із доказів цього є численні приклади боротьби народу за волю і готовність великої кількості героїв віддати життя в боротьбі за неї, що, з позиції християнського вчення, є безглуздом, проявом пристрасного захоплення мирськими справами [Шкавритко М. Світло Істинної Віри.- С. 1328-1337].

М.Шкавритко підкріплює вчення про добре, прихильне до людей єство Дажбога тезою про те, що Бог не знищив і навіть не покарав народ фізично після прийняття християнства. Народ сам себе покарав "духовним сном", який призвів до постійних невдач у справах захисту національних інтересів через внутрішню роз'єднаність, готовність до зрадництва та братовбивства [Шкавритко М. Джерело сили народу. Розгадка таємного з науку Пророчиці Лесі Українки.- С. 1184-1191].

Віра в Бога, за вченням СУВ-РВ, передбачає переживання сильних почуттів – "вірити в Бога велико". Така віра передбачає, зокрема, дотримання Заповідей та відзначення свят Рідної Віри. В минулому, за М.Шкавритком, релігійність ґрунтувалась на вірі в безсмертне життя людини, на поклонінні вогню, сонцю і блискавці як єдиній Божественній творчій силі, та воді як животворчій силі. В наш час ці елементи давніх вірувань знайшли собі почесне місце в обрядах СУВ-РВ [Шкавритко М. Про свята Рідної Віри весняного круга // Нові Скрижалі.- 1981.- № 2(59).- С. 1230-1241].

**Людина та її душа у вченні СУВ-РВ.** За вченням СУВ-РВ, існування людини є проявом Божественної дії, а характер української людини є виявом Божественної волі, тому українці, як носії свідомості, цінностей і віри, є, в свою чергу, цінністю для Рідної Віри. Вчення СУВ-РВ проголошує, що Дажбог є батьком українського народу, тому самі українці (діти народу) є "Внуками Дажбога" [Шкавритко М. Наука Рідної Віри. Питання і відповіді.- С. 22, 102-103].

За вченням СУВ-РВ, душа людини та її діяльність є, з волі Дажбога, найвищими проявами життя людини. Душа людини існує як особливе утворення духовної енергії, яка має Божественне походження. Людина не може вивчати і аналізувати власну душу, оскільки свідомість самої людини продукується душею. Головними проявами діяльності душі в людині є її непереборне прагнення пізнавати істину та наявність совісті, свідомості, ідеалів, віри, глузду [Там само.- С. 22-23].

При народженні людини в земному світі – світі Яви в її ество закладаються "дари Дажбога" – духовні і фізичні основи життя. Душа дарується людині при пологах. Діяльність душі людини дозволяє їй розвивати розум і пізнавати світ. Завдяки впливу соціальних обставин пізнання світу людиною і її духовна діяльність можуть бути позитивними або негативними. Якщо в душі людини зберігається стан святості, вона лишається відкритою для містичної дії в ній сил духовного світу. Прийняття СУВ-РВ є запорукою збереження стану святості душі людини [Шкавритко М. Таїнство освячення в Законі Рідної Віри.- С. 1279-1289].

Поштовх перетворення українців в рідновірів походить від дії давніх предків – Праотців, що спричинено волею Дажбога. Завданням рідновірів є "виправлення зради Духу Нації", відродження Рідної Віри предків та могутньої української держави. Зв'язок українців з предками підсилюється завдяки вірі в реінкарнацію [Шкавритко М. Покликані предками, покликані народом! // Нові Скрижалі.- 1983.- № 1(66) .- С. 1569-1577].

За вченням СУВ-РВ, основою формування духовності українця – рідновіра є усвідомлення ним зв'язку з своєю нацією. Національне самопізнання стає передумовою пізнання Дажбога. Відмова українця від приналежності до свого народу означає для неї конфлікт з Богом та духовну смерть [Шкавритко М. Наука Рідної Віри. Питання і відповіді.- С. 44-45, 65].

Духовне народження нового українця-рідновіра починається з усвідомлення ним головної причини систематичних невдач народу у справі державного будівництва та боротьби за волю народу – у зраді Духа Нації, яка відбулася у зв'язку із прийняттям чужої духовності християнства. Далі рідновір має усвідомити, що втрата цієї релігії відбулась для народу під тиском насильства. Але, незважаючи на зраду Рідного Духа Нації, Бог не залишив український народ без своєї опіки і надіслав до нього Пророків і відродив Рідну Віру як єдиний шлях порятунку [Шкавритко М. Світло Істинної Віри.- С. 1328-1337].

"Концепція персональної Долі" є однією з підвалин вчення СУВ-РВ. Згідно з нею, заперечується факт існування Долі як неминучого призначення в житті людини. Людина при народженні отримує як дар Дажбога "персональну Долю", яка містить в собі як позитивні елементи (щастя, радість, успіх, волю...), так і негативні складові (журба, лихо, неволю, жах...), які в подальшому житті будуть здійснювати життєвий "визов" для людини. В подальшому людина сама будує власне життя за допомогою прийняття свідомих рішень. Відсутність власної волі для прийняття рішень веде людину до покори Долі – втрати контролю над

власним життям. Тому СУВ-РВ плакає "Непокору Долі" як релігійну цінність, як основу вільного життя людини, що відповідає "Божему Задуму". Людина сама повинна контролювати свої спроможності, даровані їй Богом. Лише за умов боротьби людини з "визовами" Долі, вона може сформувати в собі ті якості, які потрібні для "спасіння" – народження в Царстві Духа Предків після смерті у земному житті. Лише там вона повною мірою може пізнати Бога. Обов'язковою умовою виконання життєвої програми українця є прилучення української людини до Рідної Віри в цьому чи наступному житті [Шкавритко М. Наука Рідної Віри. Питання і відповіді.- С. 39-41].

**Українська нація та держава у вченні СУВ-РВ.** В центрі вчення СУВ-РВ про українську націю знаходиться віра в існування Духа Нації – особливого реально існуючого духовного утворення, яке здатне впливати на події земного життя і яке існує з волі Дажбога. М.Шкавритко ототожнює Духа Нації з "душею народу". Вони є головною духовною силою – "Божественним Знряддям", яке забезпечує існування народу в земному житті [Шкавритко М. Світло Істинної Віри.- С. 1328-1337].

За вченням СУВ-РВ, український народ має особливо почесне місце в історії людства. Воно полягає в тому, що в минулому на території України зародилася цивілізація європейських народів, землеробська культура, розвинулося ремесло, було винайдено колесо та віз, було приручено коня, освоєно обробку першого металу – міді. На території України вперше в світі виникла ідея віри в єдиного Бога, яка потім разом з винаходами поширилася в світі у зв'язку із переселенням вихідців з теренів України [Шкавритко М. В зустрічах з рідновірами // Нові Скрижалі.- 1972.- № 7.- С. 3-10].

В українському контексті справжню державу можуть створити лише рідновіри, оскільки вони починають її творення з духовного очищення і будують її початки у власному естві, як Духовну Україну. Така держава виникає як спільнота одноступців, які володіють містичною духовною силою, яка опиниться в центрі держави як гарант її успішного, гармонійного розвитку. Це буде Лицарська держава, оскільки лицарський дух знаходиться в душі народу. Для означення цієї держави М.Шкавритко використовує назву "Русколунь" або "Рускень", яка походить з "Велесової книги" [Шкавритко М. Молитва.- С. 3-8].

Божественним призначенням України в світовому масштабі є перетворення її, після відродження Рідної Віри, в центр просвітлення та одуховлення світу [Шкавритко М. Світло Істинної Віри.- С. 1328-1337].

**Полеміка ГРІ СХРВ та М.Шкавритка з Л.Силенком та М.Боровиком.** Із 1972 р. між ГРІ СХРВ та РУНВірою розгорнулася

ідеологічна боротьба. М.Шкавритко підтримував версію про те, що Л.Силенко був учнем В.Шаяна, членом Ордену Лицарів Бога Сонця, а потім розірвав ці відносини і зайнявся творенням власного релігійного руху [Про спробу знеславити світлу пам'ять В.Шаяна.- С. 1601-1607].

М.Шкавритко звинуватив Л.Силенка у матеріалістичному розумінні, як фантазії, духовного світу – Царства Духів Предків, а також посмертного існування людини та її душі [Сторінками "Рунвіста" і "Самобутньої України" // Нові Скрижалі.- 1972.- № 3,- С. 17-20]. Також Л.Силенка звинувачено у привласненні авторства кількох провідних релігійних ідей. Зокрема, йшлося про те, що авторство ідеї Святої Трійці РУНВіри належить не Л.Силенку, а рідновіру Б.Чубенку. А ідею зображення Тризуба в сонячному колі вперше запропонував Л.Силенкові сам М.Шкавритко під час особистих зустрічей. Перший ескіз зображення начебто виконав син М.Шкавритка Святослав [Сторінками "Рунвіста" і "Самобутньої України".- С. 17-20].

Пізніше ГРІ СХРВ відзначила, що Л.Силенко викривлює давні вірування українців, навмисно наголошує на їх політеїстичному характері, відкидає історичні відомості про наявність в минулому віри в єдиного Бога, щоб залишити за собою право першості на проголошення монотеїстичного культу Дажбога.

ГРІ СХРВ проголосила, що Л.Силенко має право поширювати власні погляди, але не має права називати свою релігію "поверненням до батьківської віри" [Про руйніницькі писання Л.Силенка // Щоб будувати.- Головна Рада Ініціаторів Соборного Храму Рідної Віри.- 1978.- № 9.- С. 11-13].

Крім Л.Силенка, ГРІ СХРВ дискутувала з ідеологом релігійного руху "Бог є один" М.Боровиком. М.Шкавритко відкинув як безпідставне твердження М.Боровика про те, що ГРІ СХРВ відмовляється використовувати слово "Бог" для означення Вищої Сили. Було засуджено також заклики М.Боровика відмовитись від згадування давніх Богів та їхніх імен в релігійній практиці як забобонів старовини [Про листи п. М.Боровика // Нові Скрижалі.-1972.- № 4.- С. 21].

Пізніше ГРІ СХРВ оголосила вчення М.Боровика несумісним з Рідною Вірою. Було наголошено, що він в негативному світлі трактує дохристиянські вірування предків українців, відкидає ідею національної релігії на протигагу власній інтернаціональній релігійній концепції [Про болочі справи руйніників Рідної Віри // Щоб будувати.- Головна Рада Ініціаторів Соборного Храму Рідної Віри.- 1978.- № 9.- С. 9-10].

Таким чином, з огляду на все вищезазначене, можна зробити такі висновки:

1. СУВ-РВ є монотеїстичною українською етнічною релігією, яка виникла в середовищі українських емігрантів західних країн незалежно від організаторської діяльності широко відомих проповідників рідновірського руху В.Шаяна та Л.Силенка. Засновником і ідеологом СУВ-РВ став М.Шкавритко, який послідовно розвивав віровчення у співпраці з керівним органом конфесії ГРІ СХРВ. Релігійна організація досягнула певних успіхів – функціонував молитовний будинок, велась видавнича діяльність. Конфесія спромоглася видати розгорнутий виклад віровчення – книгу "Наука Рідної Віри". На перешкоді розвитку конфесії, крім об'єктивних процесів асиміляції українців, стала передчасна смерть М.Шкавритка та деяких релігійних активістів.

2. В центрі теології СУВ-РВ знаходиться монотеїстичний культ Дажбога. За вченням, це ім'я Бога в українському традиційному розумінні, яке було частково забуте під впливом християнства. Дажбог розглядається як Творець Світу, людини, природи та законів їх існування. Бог має прихильне ставлення до людини і опікується нею за будь-яких обставин. Душа людини є особливим духовним утворенням, яке удосконалюється шляхом реінкарнації і прагне остаточно досягнути духовного світу – Царства Духа Предків. Лише в цьому місці душа може остаточно пізнати Бога, і тим самим виконати своє головне призначення.

3. М.Шкавритко розвинув віровчення СУВ-РВ як продовження традицій дохристиянських вірувань. На його думку, давні вірування містили монотеїстичну ідею Бога, і тому немає потреби в наш час проголошувати їх докорінну реформу із "запровадженням" монотеїзму, подібно до спроб Л.Силенка. Як докази існування "давнього монотеїзму" М.Шкавритко наводить окремі тексти "Велесової книги", свідчення середньовічних істориків Прокопія Кесарійського та Гельмгольда.

## УКРАЇНСЬКИЙ КАТОЛИЦИЗМ: ЦЕРКОВНО-ОБРЯДОВИЙ АСПЕКТ\*\*

В українському церковному житті вплив Візантійської імперії, яка проіснувала понад одинадцять століть, посідає особливе місце. Ця унікальна грецька наддержавна стала першою самостійною державою, де віра в Ісуса Христа стала складовою всього державного комплексу. Саме ця віра поєднала Візантію із Вселенською церквою, центр якої волею історії закріпився в Римі.

Подібно до Візантії, Україна-Русь стала першою державою слов'янського Сходу Європи, де християнство стало невід'ємною складовою культурно-державного розвитку української нації. У цьому процесі особливе місце посідає саме Візантія, адже Україна-Русь прийняла святе хрещення у візантійському обряді. Це її хрещення України-Русі наприкінці десятого століття і цей обряд, як і Українська церква загалом, у той час були в певній 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, а не тому, що вона візантійська, грецька, тобто національна чи етнічно заангажована, оскільки віра в Христа – єдина, але втілена вона в різних обрядових формах, які народи приймають відповідно до своєї національної психології й історично-естетичних засад свого культурного розвитку [Див.: Степовик Д. Візантологія.- Івано-Франківськ, 2003.- С. 4].

Саме обрядова проблема становлення українського християнства, непрості церковно-богословські відносини між Україною і Візантією в контексті взаємин Київської (Української) церкви із Вселенською церквою є мало досліджені і набули сьогодні в богословській, релігієзнавчій та історичній науці особливої актуальності, оскільки їх об'єктивне висвітлення сприяє витворенню не лише правдивої картини церковно-богословської та обрядової ідентичності Київської церкви,

---

\* 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), доцент кафедри релігієзнавства і теології Прикарпатського Національного університету імені В.Стефаника, кандидат географічних наук.

\*\* © Кияк С.Р., 2004



спадкоємницею якої є Українська Католицька Церква візантійського обряду (УКЦ-ВО), за якою історично закріпилась назва Української Греко-Католицької Церкви, але й українського церковно- та державотворчого і культурного процесів загалом. Тому ціллію даного дослідження є вияв та аналіз становлення церковно-обрядових засад Українського католицизму в контексті історичного витворення УКЦ-ВО своєї ідентичності як помісної, самоуправної церкви – органічної складової частини Вселенської церкви.

Українська Католицька церква візантійського обряду, як справедливо зауважує отець Іван Шевців, стала живим прикладом церковно-обрядової синтези християнських Сходу і Заходу: католицька віра, західно-європейська ментальність і правопорядок, убрані в пишні шати візантійського обряду, з релігійно-духовної точки зору творять характерний прототип східної католицької церкви, відкритої до широкого екуменічного діалогу [Див.: Іван Шевців. Християнська Україна. Вибрані твори.- К.-Дрогобич, 2003.- С. 98]. При цьому УКЦ-ВО впродовж всієї своєї більш ніж тисячолітньої історії засвідчила вірність українській релігійно-духовній та національній традиції, базованій на візантійсько-українській обрядовості, котра в часі хрещення України ще не зазнала поділу на католицьку і православну, а мала католицький (вселенський) характер, котрий наша церква зберігала і зберігає та розвиває і по сьогодні. На цю важливу особливість Українського католицизму звернув увагу ще папа Пій XII в апостольському листі до всіх українських католицьких ієрархів в Україні та в діаспорі: “Ми вважаємо, достойні брати, що те завдання, яке за часів св. Ольги та св. Володимира всевидючий Бог у недослідимій постанові Свого Провидіння доручив благородному цьому (українському – С.К.) народові, щоби завдання привести східні народи до християнської віри і до церковної єдності, воно важне і по сьогодні, хоч за сучасних обставин, здається, воно натрапляє на різноманітні несправедливі затруднення” [Цит. за: Іван Шевців. Християнська Україна. Вибрані твори.- С. 100].

Другий Ватиканський Собор у своїх декретах про екуменізм (“Відновлення єдності” – „Unitatis redintegratio“) та про Східні Католицькі Церкви (“Східних Церков” – „Orientalium Ecclesiarum“) особливо підкреслив всесвітнє значення скарбів східної християнської обрядової традиції, легітимним представником якої є й УКЦ-ВО. Собор наголосив, що у Східних Церквах, “славних шанігідною давниною, виявляється те передання, що походить від апостолів через Отців та становить частину божественно об’явленої та неподільної спадщини цілої Церкви”. Собор,

даючи найвищу похвалу і признання Східним Церквам, іменує їх “живими свідками цього передання”.

Собор підкреслює, що світло християнської віри прийшло зі Сходу на Захід, що Східні Церкви є колицкою християнської традиції та що Вселенські Собори, які визначили та закріпили великі правди християнської віри, відбулися на Сході. Окрім того, “Східні Церкви вже з самого початку мають багатство, з якого зачерпнула багато Церква Заходу в справах літургійних, в духовному переданні та в правному порядку” [Декрет про Східні Католицькі Церкви “Східних Церков” – „*Orientalium Ecclesiarum*“ // Документи Другого Ватиканського Собору. Конституції, декрети, декларації.- Львів, 1996.- С. 201]. Саме з огляду на цей пребагатий скарб традиції християнського Сходу, Собор закликає всіх членів Христової Церкви до пізнавання, пошанування та збереження цієї духовної спадщини Сходу. “Нехай усі знають, що знати, шанувати, зберігати та плекати цю багатющу східну літургічну та духовну спадщину є дуже важливе для вірного зберігання повноти християнської традиції та для досягнення поєднання між східними та західними християнами” [Там само.- С. 203].

Свого часу папа Іван XXIII також надзвичайно яскраво підкреслив рівноправність всіх християнських обрядів: “Христова Церква має різні обряди, всі рівноправні, всі повні таїнственої краси і символіки. Ці обряди – це наче дорогоцінна одіж Церкви, золототкана одіж царівни” [Див: Катрій Юліян. Наша християнська традиція.- Нью-Йорк, Рим. 1988.- С. 10].

Прийнявши святу віру із Візантії, Київська церква прийняла і візантійський обряд, через який Українське християнство визнає свою віру, вшановує Господа Бога і ним ідентифікується. Оскільки до первинного візантійського обрядового підґрунтя за тисячу років наша Церква додала значний пласт типово національної, значною мірою католицької за своєю суттю, обрядовості, то тому в сучасному українському богослов’ї наш обряд іменується як візантійсько-український, чи навіть – український. Все це разом взяте засвідчує, що наш обряд є не лише національною спадщиною, але й спадщиною всієї Східної Церкви. Він поєднав у собі сиву історичну давнину, глибокий духовний зміст, велику містику і символіку з величними богослужбовими церемоніями. Його творили отці Східної та Київської церкви, освятили молитвами, сльозами, жертвами та кров’ю численні мученики та ісповідники.

Українські єпископи-учасники Другого Ватиканського Собору в своєму посланні до Собору від 12 листопада 1964 року так заохочували

всіх українських католиків до збереження свого обряду: “Усім нам разом, Владикам і Вам, Духовенству і вірним, і кожному зокрема залежить і мусить залежати на тім, щоб ми суцільно зберігали наш обряд у всіх наших епархіях, парафіях, монастирях і душпастирських осередках на цілій земній кулі, щоб без огляду на простори й кордони, де тільки б’ється українське серце і де українська рука робить знак святого хреста на своєму тілі, ми всюди і завжди почувалися одними в Христі. Наш обряд був і є наймогутнішим чинником нашої церковної і народної єдності” [Цит. за: Катрій Юліян. Наша християнська традиція.- Нью-Йорк, Рим. 1988.- С. 11].

Християнський обряд Української Католицької Церкви, як зовнішній вияв віри та богопочитання, є духовною скарбницею тисячолітнього надбання духовних вартостей і релігійного світогляду, котрі за тисячоліття наповнилися українською духовністю, набрали типово народних прикмет і стали виявом української релігійної ментальності.

Універсальними носіями та джерелами обряду, як відомо, є літургійні книги, в яких українські християни знаходять скарби духа, засади своєї християнської ідентичності. На зорі українського християнства всі літургійні книги прийшли на Україну з Візантії або з Болгарії, однак грецька мова не прийнялась на Україні, а натомість вже від кінця IX століття в Україні вживалися літургійні книги, укладені “апостолами слов’ян” – святыми Кирилом та Мефодієм, написані церковно-слов’янською мовою. При чому ці книги мали, так би мовити, “вселенську канонічність”. Святі брати навіть переконали Синод єпископів Христової Вселенської Церкви в необхідності їх запровадження серед слов’янських народів, а папа Адріян II офіційно затвердив уживання слов’янської мови в святій Літургії та в цей спосіб своєю владою запровадив новий, слов’янський обряд у всій Вселенській Церкві, котрий поширювали в Україні ці святі [Див: Нагаєвський Ісидор. Кирило-Мефодієвське християнство в Русі-Україні.- Рим, 1954.- С. 54, 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 [Там само.- С. 131; Липський Богдан. Духовність нашого обряду.- Нью-Йорк-Торонто, 1974.- С. 45].

Так, в 1089 році в Італійському місті Барі відбулось 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, приїхав з Риму до Києва „митрополит-грек“ Теодор та привіз мощі й інші дарунки від папи Урбана II [Див: Ортинський І. Хрищення, хрест та харизма України.- Рим-Мюнхен-Фрайбург, 1988.- С. 61].

Літургічна партикулярність українського обряду, як форма трансформації візантійського обряду, яскраво проявилась в практиці уділення святих Тайн вже від першого століття християнства в Україні, зокрема в св. Тайні Хрещення, миропомазання, св. Причастя та подружжя, а особливо – в становленні українського монашества та церковної обрядової дисципліни [Див: Катрій Юліян. Наша християнська традиція.- С. 258-273].

Київська церква за підтримки великих київських князів постійно прагнула відстоювати свою не лише обрядову партикулярність, але й 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 п’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” [Йосиф, Патріарх. Заповіт.- Філадельфія, 1992.- С. 10-11].

Київська церква, як церква могутньої держави, не бажала ставати васалом візантійських патріархів. Так, 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 противізантійського, християнства, засади богословського вчення котрого, викладені в праці “Слово про Закон і Благодать”, 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 [Fedotov George. The Russian Religious Mind. Kievan Christianity.-

Cambridge, 1946 – P. 400]. Однак візантійські впливи на Київську митрополію все ж мали місце і після митрополита Іларіона шляхом обсадження київського митрополичого престолу митрополитами грецького походження, котрі, як свідчить численна церковна історіографія, майже ізолювалися від ідеології київського християнського життя, котра плідно розвивалась монахами Печерської Лаври, зокрема святими Антонієм та Теодозієм Печерськими. 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.

Разом з тим вплив візантійського мистецтва на українське церковне мистецтво був більш конструктивним і творчим, ніж адміністративний вплив, і виявився він особливо в кінці X і в першій половині XI століть. Під прямим візантійським впливом були збудовані і розмальовані ранні муровані київські храми, насамперед, Десятинна церква і Софійський собор. Однак при зведенні Успенського собору Києво-Печерської Лаври грецькі майстри будували за умовами, продиктованими лаврськими ченцями, а розмальовували собор відомі іконописці-ченці Алімпій і Григорій [Див.: Степовик Д. Іконологія й іконографія.- Івано-Франківськ, 2003.- С. 165].

Однією з позитивних форм духовного впливу Візантії на Київську церкву був вплив візантійської іконографії через привезені на Русь-Україну з Візантії чудотворні ікони, котрі майже всі були богородичної тематики і які зафіксовані в українській іконографії під іменами тих міст, в яких вони зберігалися – Холмська, Успенська, Києво-Печерська, Белзька, Вишгородська [Там само.- С. 165-170].

Вплив візантійської іконотворчої традиції на український обряд є помітним в Українській церкві і до сьогодні. Вирішальну роль тут відіграло те, що провідні українські творці ікон були і є добре освічені не лише в ділянці мистецтва, але й богослов'я не лише візантійської, але й західної й української ікони, котра вже має свою давню традицію, серед яких вирізняються, зокрема, такі майстри як Петро Холодний, Святослав Гординський, Ювеналій Мокрицький, Христина Дохвот та інші.

Так, Святослав Гординський як митець і мистецтвознавець мав солідні знання з візантології і тонке відчуття ікони як високого мистецтва і віронавчального об'єкта в літургійному служінні. С. Гординський засвідчив глибоке оволодіння суттю східної іконографії, яку у Середньовіччі успадкувала Україна: "Сама Візантія була зцементована християнською релігією, Богом дані закони якої були незмінні, дані Святим Письмом і розроблені передусім східними богословами, отцями

Церкви. Витворилися пишні форми богослужінь, збудовано величні храми, оздоблені мозаїками, фресками й іконами” [Гординський С. Українська ікона XII-XVIII століть.- Філадельфія, 1981.- С.- 271].

Інші українські іконотворці своєю творчістю впродовж другої половини двадцятого сторіччя довели, що цілком солідаризуються з позицією С. Гординського щодо візантійського іконологічного вчення, зокрема богословського вчення святих східних отців про ікону, а тому їхні твори цілеспрямовані та досконалі і характеризуються тонким поєднанням візантизму і ренесансу, барокко і класицизму. Все це свідчить про витворення оригінальної обрядової української іконописної духовної традиції, яка гармонійно вписалася в український контекст і сьогодні становить неподільний з наукою і культурою України масив [Див.: Степовик Д. Іконологія й іконографія.- С.- 271-273].

Яскравими представниками цієї сучасної української школи іконопису, як живого виразника українського обряду, є два майстри ікон з Івано-Франківська – Михайло Халак і Василь Стефурак, котрі в своїх іконах не прагнуть показати щось нове, виразити своє власне бачення духовного елементу в іконі, а бажають виразити те, що бачила і чому вчила та вчить Східна Католицька Церква, тобто показати не своє, а божественне, церковне. Фізіономічно українським стилем їх ікон є відмова від будь-яких деформацій, які нібито мали б посилювати позареальність, містичність, духовність ікони. Навпаки, вони випрацювали ідеал прекрасного святого лику, який спричиняються до “здвигу серця”, до просвітлення духу, до очищення душі. Саме ці риси іконопису М. Халака і В.Стефурака засвідчують їх належність до київської іконописної школи минулих віків, для якої не були характерні еkleктичні варіації візантійського стилю, а цілком щось нове: академічний рисунок, виважені пропорції, дзвінка чистота колориту, благородство лінії, повна відсутність умовностей, деформацій, зворотних перспектив. Разом з тим, як це слушно відзначає Д.Степовик, ці ікони не є наслідуванням мистецтва латинської Церкви, оскільки в них (особливо у витлумаченні постаті Богородиці Покрови) наявні всі основні формальні ознаки саме східнохристиянської ікони, зокрема – еманация любові як наслідок духовної і тілесної досконалості та психології образів на іконах [Там само.- 275-282].

Окрім архітектури та іконопису, особливо помітним був візантійський вплив на становлення літургійного обряду Українського християнства. Хреститель Русі-України – князь Володимир Великий, турбуючись про благо церкви та народу, погодився на достосування до візантійської літургії старо-слов'янської мови, яка стала „дієвим

інструментом, завдяки якому всі люди наблизились до божественних істин” [Papst Johannes Paul II.. Enzyklika „Slavorum Apostoli“.- AAS, 77, (1985).- S. 12].

Київська Церква постала в той час, коли між Римом та Константинополем ще панувала повна єдність в одній Вселенській – Католицькій церкві і, долучившись до духовної єдності Сходу і Заходу, вона приєдналась до єдиної Христової Церкви та через неї поєдналась Україна із сусідньою Європою. Завдяки цьому князь Володимир залучив Київську Церкву до участі в розбудові Вселенської Церкви і зберіг при цьому східні обряд та традицію нашої церкви, а також її українську ідентичність.

Власне, візантійський літургійний обряд став джерельним обрядом для Київської церкви, фізіономічне вираження якого зафіксувалося у візантійській літургії, котра в українському контексті за тисячу років набула конкретної національної форми щодо її вираження і наповнення формул, текстів, структури і богослов'я. Причому це українське наповнення-реалізація візантійського обряду, як окрема церковна спадщина, стало не тільки суттєвою частиною української церковної ідентичності, але й стало власне ідентичністю Української Католицької Церкви, котра, будучи Церквою східного – візантійського обряду, перебуває вже понад тисячу років в сопричасті з Апостольським Престолом Риму.

Так витворилися національні звичаї Йорданського освячення води. Характерно українським є звичай поминання померлих наступного дня після храмового свята, зовсім по-іншому, ніж у Візантії, осмислене свято Покрови Пресвятої Богородиці, яке стало загальнонаціональним. За власною традицією наша церква почитає Богородицю у травні під час спеціальних відправ – “маївок”, а місяць жовтень в українській католицькій традиції присвячений вервиці до Матері Божої. Спеціальні молебні й акафісти відправляються до Христа Чоловіколюбця та до Пресвятого Серця Христового. Українська церква має власні богослужіння на честь українських святих – Володимира і Ольги, Антонія і Теодосія Печерських, Бориса і Гліба, священомученика Йосафата. Вже з найдавніших літургійних книг Київської традиції, особливо з требників, постає перед нами питоменно українська картина богослужінь для задоволення широких духовних потреб нашого народу, наприклад, найрізноманітніших посвячень і благословень всіх вартісних елементів життя і побуту народу, котрі відповідають глибоким духовним потребам українських християн. Всі ці літургійні звичаї та традиції

особливо відзеркалюють поєднання в УКЦ-ВО вселенського і національного і є відображенням першого в другому.

Сучасний обряд УКЦ-ВО витворювався протягом століть з давньокиївського обряду і на сьогодні становить собою відмінний від інших обряд візантійського походження, який часто окреслюють як “візантійсько-український обряд” [Див.: Дольницький І. Типик Української Католицької Церкви.- Рим, 1992.- С. 5]. Цей обряд за своїм генезисом і розвитком ніколи не був колоніальним, але був синтетичним, “продуктивним” – витвореним із національної духовності і власних потреб та здобутків Українського християнства [Див.: Атанасій-Григорій Великий. Релігія й Церква – основні рушії української історії.- Записки НТШ. Т.- 181. Релігія в житті українського народу.- Мюнхен-Рим-Париж, 1966.- С. 29]. Тобто Український обряд не був копією візантійського обряду, бо він сформувався в творчому, селективному пошуку окремих, властивих українському народові вартостей, дібраних за власними внутрішніми критеріями із візантійського і вселенсько-церковного досвіду. На сьогодні він увібрав в себе всі цінні риси західного і східного богослов'я та літургики.

Прикладом такої органічної селенції Східної та Західної обрядової традиції є культ Христового Серця. Даний культ Христового Серця знайшов добрий ґрунт і в Українській Католицькій церкві візантійського обряду, давши спонуку до різних набожностей і практик (молебнів, суплікацій та ін.). В культурі Христового Серця Український католицизм витворив гармонійну синтезу біблійної та української філософії серця із західним та українським (східними) богослов'ям на основі культу Божої любові, котра впливає із багатостраждального серця Христа. Митрополит Андрей Шептицький, великий знавець і любитель Східного обряду, у своїх пастирських листах часто писав про Божу любов та доручив своїм декретом під час Львівського Архиєпархіального Собору в 1940 році широко практикувати в УГКЦ культ Пресвятого Серця Христового як культ безконечної любові Ісуса Христа до людей. В цьому декреті митрополит Андрей наголошує, що Христове Серце є уособленням всієї божественної та людської природи Ісуса, Його науки, мудрості, чеснот та любові, а також є джерелом безмежних скарбів та безцінних дарів для всіх християн [Див.: Катрій Ю. Я. Пізнай свій обряд! Літургійний рік Української Католицької Церкви.- 1992.- С. 203].

Загалом церковно-обрядова суть Українського католицизму засвідчує його церковно-національну окремішність та невіддільність від вселенськості. Нерозривний взаємозв'язок цих двох його характерних



обрядових рис засвідчується цілим рядом його фізіономічних характеристик, зокрема ім'ям церкви – УКЦ-ВО, котре є носієм її ідентичності, змісту, літургично-обрядових засобів спасіння вірних, тісного нерозривного зв'язку зі східними католицькими церквами-сестрами та із історично-культурним генезисом української нації, невіддільного від становлення Церкви. Підтвердженням цього є тісна переплетеність, нерозривність історії Київської церкви та українського народу, духовно-обрядові зв'язки та взаємовпливи, нероздільна культурна спадщина, власна церковна мартирологія.

Творячи свою обрядову ідентичність, Українська Католицька Церква візантійського обряду завше сповідувала й органічно розвивала основоположні еклезіальні принципи Київської християнської традиції, насамперед принцип вселенської (католицької) відкритості як на Схід, так і на Захід, а також була і залишається особливою еклезіологічною структурою, котра слугує прикладом-моделлю поєднання універсальності та індивідуальності Христової церкви, її обрядової різноманітності в єдності, континуальності її католицькості, органічно зв'язаної з помісністю. При цьому саме збереження своєї обрядової ідентичності в усій історичній повноті є не лише підтвердженням її католицькості, але є також ціллю подальшого вдосконалення церковного життя та ієрархічної організаціїта з огляду на ті завдання, які життя ставить перед нею в сьгоднішній Україні.

*Т.Котлярова\** (м. Київ)

## **ЕРЕТИЧНІ ВЧЕННЯ В КИЇВСЬКІЙ РУСІ ТА ЇХ ВПЛИВ НА ФОРМУВАННЯ ІКОНОБОРСЬКИХ УЯВЛЕНЬ\*\***

Незважаючи на постійну зацікавленість дослідниками різних епох проблемою виникнення та поширення єретичних вчень в Київській Русі, до цих пір залишається недостатньо висвітленими низка питань. Зокрема, на особливу увагу заслуговує питання про витоки та розповсюдження тих єретичних вчень, що сприяли розвитку іконоборських уявлень. У пропонованій статті розглянемо найбільш впливові єретичні (в т.ч. іконоборські) течії, що проникли на територію Київської Русі разом з

---

\* Котлярова Т.О. – аспірантка кафедри релігієзнавства філософського факультету Київського Національного університету імені Тараса Шевченка.

\*\* © Котлярова Т.О., 2004

християнством та почали розповсюджуватися, знайшовши тут сприятливі умови для свого розвитку.

Як філософське явище, ересі (в т.ч. й іконоборські) відзначаються складністю і строкатістю. Це зумовлено самою природою явища, що полягає у відході від офіційно стверджуваної схеми. Оскільки дослідження іконоборства на Русі пов'язане з певними труднощами, зумовленими насперед з приховуванням історичних свідочств та не достатньо розробленою проблематикою, все ж таки спробуємо проаналізувати ті основні еретичні напрямки, які містилися в собі іконоборські уявлення. А тому, метою даної статті – є дослідження перших еретичних рухів в Київській Русі. Адже іконоборство проникало різними шляхами і, в тому числі, з'являлось в складі різноманітних ересей.

Дослідники мають різні думки, з приводу еретичних вчень, що потрапляли на Русь ззовні і виникли в країнах, які раніше пройшли процес християнізації (напр. Візантія, Болгарія та ін.). С. Князьков, автор книги “Як розпочався розкол руської церкви”, вважає, що просвітництво взагалі могло йти на Русь лише з одного боку – з Заходу, так як з Півночі, за його словами, була льодяна пустеля; зі Сходу – пустеля, населена рідкими племенами дикунів і татарами; з Півдня ж просувався до самого моря степ, а по ньому нишпорили ті ж самі татари [Князьков С. Как начался раскол русской церкви. Ростов на Дону, 1906.- С. 12].

Іншої думки дотримувались такі дослідники як Є. Анічков і М. Сперанський. Вони стверджували, що значний культурний та просвітницький вплив прямував з Півдня до Київської Русі. Зокрема, М. Сперанський, при дослідженні таких пам'яток давнього письма, як “Гадальні Псалтирі” і “Трепетники”, вважає, що для них характерним було християнсько-візантійське походження. При цьому вони не відносяться до християнської літератури, втім і не до власне язичницької. Натомість вони уособлювали собою більш досконаліший етап в розвитку вірувань, що існували і в язичництві, але тепер більш виявились збагаченими під чужим впливом. Дворіч'я, що прийшло разом з християнством на наші землі, було наносним. “Остронумья, Звездотечья, Соньникъ, Волховникъ, Птиченьграй, Чаровъ, Землемерье, Чаромерье, Стенемъ знаменье лунное і слнчная, Зелєнік” – все це прийшло на Русь з книжністю, тобто з християнством. Поки споконвічні волхви на території Русі все більше витіснялись за межі Київської держави, завмирало та звужувалось їх знання. Їх місце займав “чародеець, ілі обавникъ, ілі чарамъ оучитель, ілі наоузотворецъ, ілі звездочтець, ілі Громникъ, ілі Колядникъ” [Аничков Е.В. Язычество и Древняя Русь.- СПб., 1914.- С.

282], яких часто книжники ставили поряд з волхвами, а можливо також, що подібні знання синкретизувались з місцевими віруваннями. Тобто, з одного боку – гадання, волхвування, заклинання, до яких вже з іншого боку прилучаються заборонені знання – алхімія, астрологія, наука. Всі ці знання розповсюджуються не в момент гострої боротьби, не в ті перші роки зіткнення двох вір, а вже тоді, коли скинуті були кумири, і Русь вважає себе християнською. Отже, подальший вплив йшов з півдня, з Візантії.

Також на духовний розвиток Київської Русі виявляла величезний вплив болгарська культура, оскільки Болгарія на ціле століття раніше, ніж Русь, була навернена в нову релігію і вже мала достатній християнський досвід. З часів введення християнства в Болгарії з'являються оригінальні як церковно-канонічні, так і апокрифічні літературні пам'ятники. Частина з них у вигляді перекладів надходила з Візантії, доповнювалась, пристосовувалась до місцевих умов.

Поруч з творами Отців Церкви та іншими християнськими джерелами поширювались різні опозиційні щодо пануючої релігії твори, які були вплетені в духовну культуру і ставали її складовою частиною. Ці твори втілювали ідеї ересей, які є природним супутником кожної ортодоксальної релігії. Так, в Болгарії, на основі таких ересей, як павликіанство, меселіанство та аріанство набуває поширення рух богомилів. Свідчення про пам'ятки цієї еретичної течії, яка була до того ж іконоборчою, є досить обмеженими, хоч відомо, що вони вплинули на розвиток вільнодумства як в Європі, так і в Київській Русі.

Отже, є безперечно зрозумілим фактом наявність еретичних вчень на Русі, але водночас викликає величезне здивування малорозробленість цієї проблеми в історії Руського православ'я. Через багато років після офіційного прийняття християнства на Русі князем Володимиром, один з видатних церковних діячів XV ст. Йосип Волоцький, автор "Просвітителя", в своїй праці повідомляє про те, що на наших землях майже 500 років після хрещення не було ані еретика, ані інакомислячого: "В Рустей же земли не токмо веси и села мнози и несведомии, но и гради мнози суть, иже ни единого имуща неверна, или еретическая мудрствующе, но вси единого пастыря Христа единая овчата суть, и вси единомудрствующе, и вси славяще святую троицу, еретика же, или злочестива нигде же никто видел есть. И тако быша 400 и 70 лет" [Казакова Н.А. и Лурье Я.С. Антифеодальные еретические движения на Руси XIV начала XVI века // Приложение. Источники по истории новгородско-московской ереси. М.-Л., 1955.- С. 468 ].

Подібне повідомлення відразу викликає сумнів, тому що ересі завжди супроводжували християнське вчення. Там, де стверджувалась нова віра, відразу ж виникали погляди, що суперечили деяким офіційно-прийнятим тезам. Вивчення еретичних напрямків в історії Київської Русі викликає ряд труднощів, що пояснюється трьома основними причинами. По-перше, середньовічні хроністи взагалі без великого бажання вибирали подібні сумнівні сюжети, а при нагоді навіть їх ігнорували; по-друге, в ранній період давньоруського християнства більшість книжників не були ознайомлені з тонкощами церковної догматики, не завжди могли виявити ересь; по-третє, дає про себе знати загальна обмеженість джерелознавчої бази IX-X ст. Потрібно погодитись з думкою М.Ю.Брайчевського, що еретичні ідеї доволодимирових часів поки що залишаються невивченими, хоча не можна сказати, що в історичних джерелах та різного роду літературних пам'ятках про них зовсім не згадується. Згідно ж з думкою Д.С. Лихачова, “дворянська і буржуазна наука прагнула затушувати, завуалювати ті елементи еретицтва або народного християнства, апокрифічних, неофіційних поглядів, які відчутно дають про себе знати в найдавніших руських церковних творах” [Лихачев Д.С. «Повесть временных лет». Историко-литературный очерк // ПВЛ.- М.-Л., 1950.- Т.2.- С. 135].

Серед численних загальнохристиянських іконоборчих ересей, що прийшли на Русь ще в домонгольський період, особливо виділяються павликіанство і богомільство. Згідно своєї світоглядної направленості вони були близькими до дуалістичних уявлень слов'янського язичництва, а тому легко проникали в народну свідомість. Павликіани, а особливо богомили, дуже скоро стали такою ж невід'ємною частиною давньоруського побуту, якими були волхви і вільнодумствуючі скоморохи.

Єресь павликіан виникла спочатку у Вірменії і з середини VII століття розповсюдилась поступово у Візантії і Болгарії, досягнувши кордонів Сирії, а потім потрапила і на Русь. Павликіанство неодноразово засуджувалось на церковних соборах, його прибічники зазнавали жорстоких гонінь. В IX столітті павликіани відкрито виступили зі зброєю в руках проти візантійського уряду, об'єднавшись з іншими опозиційними силами, що брали участь у повстанні Фоми Слов'янина. При імператриці Феодорі було страчено близько 100 тисяч павликіан, а деякі з них, шукаючи порятунку, переховувались в сусідніх країнах і, можливо, також знаходили притулок в містах Кримського півострову. Взагалі павликіанство ще довго залишалось масовим еретичним іконоборським рухом. В цей час з'являються «столиці» павликіан –

Тефрака, Аргаус, Амара. З кінця X століття роль «столиці» павликіан починає виконувати і болгарське місто Пловдив, куди павликіани переселились після їх розгрому при імператорі Іоанні Цимисхії.

Свідчення про доктрину павликіанства збереглись в самих різноманітних джерелах IX – XI ст. Це і візантійські хроніки Феофана Сповідника, Георгія Амартола, і твори імператора Константина Багрянородного, Лева Грамматика, Анни Комніної та інших. Серед них найперше значення мають «Заклик до каяття» католикоса Ованеса I Мандакуні (кінець V ст.), “Клятва єднання” – документ, прийнятий на Двінському соборі 555 року, “Трактат на захист ікон” Вартана Кертола (VII ст.) і особливо “Ключ істини”, зіставлений самими павликіанами в проміжку між VII і IX століттями.

Іконоборські ідеї павликіан виникають в результаті їх дуалістичних поглядів. Вони переконані, що на землі існують два початки – Бог зла і Бог добра. Один є творцем і володарем цього світу, інший – майбутнього світу. Вони вірили також, що вся матерія є недобрим явищем, бо її створив злий бог. Тому Христос не міг, на їх думку, мати дійсного тіла, а мав лише видимість тіла. Таким чином, вони намагались пояснити існування несправедливості в земному житті, ототожнюючи з силами зла офіційну церкву, її служителів. На цій підставі павликіани заперечували всі найважливіші церковні догмати і постанови, в тому числі й іконовшанування.

Перш за все, як зазначено в джерелах, еретики “безмірно хулять всесвятую Богородицю” [Замалеев А.Ф., Овчинникова Е.А. Еретики ортодоксы. Очерки древнерусской духовности.- Л.,1991.- С. 43]. Якщо ж їх примушували визнавати її, то вони алегорично відповідали : “Вірую в святую Богородицю, в яку увійшов і з якої вийшов Господь” [Там само], розуміючи при цьому “небесний Іерусалим, куди увійшов Христос після свого воскресіння”. Позбавляючи Богородицю ореола святості, павликіани посилались на те, що після божественного сина вона мала ще дітей від Йосипа. Також ненавиділи вони апостола Петра – засновника Церкви, визнаючи його аполегетом будь-якої соціальної нерівності і пригноблення. Натомість, павликіани особливо шанували апостола Павла [Звідси й походить назва секти] і, зокрема, часто посилались на його послання, де християнське вчення розкривається як переважно духовне. Звісно, що павликіани були запеклими іконоборцями, оскільки шанування образів вони визнавали ідолопоклонством.

В послідовному зв'язку з павликіанством знаходилось болгарське богомилство, яке більшою мірою сприяло оформленню давньоруського вільнодумства і сприяло поширенню іконоборських уявлень. Оскільки

Київська Русь знаходилась в тісних зв'язках з Болгарією, то зрозуміло, що богомільство, з його іконоборськими уявленнями, теж без перешкод потрапило на наші землі разом з релігійною, апокрифічною літературою та іконоборськими вченнями цих еретиків. Крім того, вплив богомільських ідей на духовні процеси Київської Русі співпадає з часом введення християнства [Левченко М.В. Очерки по истории русско-византийских отношений. М., 1956 – С. 73-78], коли існували найсприятливіші умови для сприйняття та засвоєння як ортодоксальних, так і еретичних іконоборських ідей. Адже багато з цих ідей, що поширювались за часів введення християнства, були пронизані положеннями південнослов'янських неортодоксальних вчень.

В перші ж століття свого існування на Русі християнська церква ще не встигла зміцнитись ні матеріально, ні організаційно в тій мірі, щоб зовсім нейтралізувати всі неортодоксальні прояви духовності. Єретичні, іконоборські ідеї поширювались не тільки в усній народній творчості (серед населення Київської Русі користувались популярністю “болгарські байки”, що були пройняті відвертими богомільськими настроями), а й в офіційній церковній книжності. Отже, богомільські ідеї потрапляли як в канонізовану церковну літературу, так і в усну народну творчість. Історія появи апокрифів, витоків легенд, “болгарських байок”, їх вплетення в усну народну творчість Київської Русі досліджувались в працях І.В.Порфир'єва, М.Д.Сперанського, І.Т. Тихонравова.

Вчення богомилів відображене в основному в двох літературних пам'ятках, що збереглися до нашого часу : “Потаємній книзі”, що належала самим еретикам і в якій викладено дещо на зразок космогонічної концепції і “Бесіди на новоявлену ересь” Козьми Пресвітера, відомого болгарського полеміста X ст. Крім того, деякі цікаві свідчення про вчення та практику богомільства містяться у трактаті візантійського письменника Євфимія Зігабена “Проти богомільства”, що написано після 1114 року.

Від павликіан богомили перейняли переважно саме дуалізм, який став основою їх іконоборських переконань. Тому, виходячи із своїх дуалістичних поглядів, вони заперечували все земне і матеріальне. Також вони не сприймали богослужбові обряди, вшанування ікон визнавали як ідолопоклонство (“кумиры наричуть я»), паплюжили віру в чудеса, стверджуючи, що вони здійснюються не «по воли божиї...но диавол то творит на прелесть человеком” [Замалеев А.Ф., Овчинникова Е.А. Еретики ортодоксы. Очерки древнерусской духовности.- Л.,1991.- С. 43]. Подібно до павликіан, богомили також не поклонялись Богородиці, вбачаючи в ній просту жінку.

Цікавим також є один з напрямків богомільства, описаний Євфимієм Зігебеном. Це – так звані люциферіани. В посланні говориться про еретиків, що «діяли в часи Василя Болгаробойця і Константина (976-1025 рр.)». Люциферіани були лютими іконоборцями та істинними шанувальниками диявола. За їхнім переконанням, Бог не вміщується в земні справи, а диявол нагороджує райським блаженством своїх друзів. Вони заперечували церковні богослужіння, воскресіння мертвих і т.п. Виявити сектантів було досить складною справою, адже вони завжди видавали себе за християн, а самі стверджували, що їх «владика» дозволив їм в крайніх випадках відрікатись від нього і піддавати його анафемі. Отже одне із крайніх напрямків богомільства здавна існувало у Візантії і, ймовірно, поступово проникало на Русь. Приводом до таких міркувань є виявлення опозиційних антихристиянських рухів, що проходили в Київській Русі в XI – XII ст.

В XI ст. богомільська ересь, що вже розсіялась по багатьом слов'янським землям (Сербії, Боснії, Далмації та ін.), також пізніше з'явилась і на Афоні серед деяких ченців. Поступово, ймовірно, із слов'янських країн, Візантії чи з Афону, болгарські сектатори-іконоборці могли потрапити і на Русь, так само як потрапляли богомільські апокрифи та байки. Загострення суспільно-політичних суперечок на Русі в XII ст. створювало сприятливий ґрунт для діяльності еретиків. Деякі дослідники, зокрема, М.В.Левченко та А.Н.Веселовський, припускають, що ересь павликіан і богомилів намагався розповсюджувати на Русі чернець Адріан ще в 1004 р. [Левченко М.В. Очерки по истории русско-византийских отношений. М., 1956.- С. 470]. А пізніше таку спробу відновив еретик Дмитро, що з'явився в 1123-му році і був з секти богомилів, про що свідчать розповіді Никонівського літопису [Веселовский А.Н. Калики переходящие и богомилские странники. // Вестник Европы, год. VII, - Спб., 1872, кн. 4.- С. 686]. Згодом, поширення богомільських поглядів в середовищі стародавнього руського суспільства в XI – XII ст. призвело до гострої реакції з боку православної церкви. “Слово реченого христороубцем і ревнителем правої віри” [Приміт. автора: За загальними ознаками “Слово Христороубця” відноситься до до-монгольської епохи, не пізніше, як на початку XII ст.- або середини XI ст. Ця збірка належала Кирило-Білозерському монастирю. До нас цей твір дійшов в 2-х редакціях] – антиеретичний твір даного періоду, виявляється своєрідним показником ставлення православних діячів до болгарської книжності. В дослідницьких колах побутує навіть гіпотеза про богомільський зміст цієї пам'ятки. Подібної гіпотези дотримуються Д.Казачкова і Д.Ангелов.

Проаналізувавши складну ситуацію в Київській Русі в перші віки християнства та познайомившись з основними єретичними вченнями, що містили в собі іконоборські уявлення, виникає потреба з'ясувати відношення богомилства до антихристиянського руху волхвів. Останнім часом зародження руських антицерковних рухів в XI ст. нерідко пов'язують з проникненням богомилства на наші землі ще в X–XI ст.ст. Наприклад, Ю.К. Бегунов, висуває гіпотезу, що “Бесіда на новоявлену ересь” Козьми Пресвітера, незадовго після створення, почала переписуватись в Київській Русі (тобто в XI ст.). Є можливість стверджувати, що перенесення антибогомилського твору Козьми Пресвітера на Русь, виникає в зв'язку з потребою Руської церкви захищати себе від нападів єретиків. Вірогідно, що “руським єретикам” було притаманне все те, в чому звинувачував богомилів Козьма, у тому числі виступи проти ікон, інакше не було б сенсу перекладати його працю на слов'янську мову і вносити її до руського канонічного трактату.

На Русі богомилство з самого початку зійшлося зі світоглядом язичницьких волхвів, про що можуть свідчити деякі літописні фрагменти. Так, наприклад, в «Повісті врем'яних літ» міститься розповідь про повстання в Ростовській землі у 1071 р. і бесіду княжого воєводи Яна Вишатича з білозерськими волхвами.

Літописна звістка про повстання смердів на Волзі і Шексні вже давно стала об'єктом дослідження багатьох вчених. Зокрема, радянські вчені (М.Тихомиров, В.Мавродін, Б.Греков, М.Мартинов, тощо) з'ясували соціально-економічні причини повстання, визначили його класовий антифеодальний характер, а також соціальний і етнічний склад повсталих. Але найменш вивченим виявилось питання про ідеологію повсталих смердів та їх керівників. Те, що наведені джерела свідчать про вплив язичництва на ідеологію повсталих смердів є зрозумілим, адже на чолі народного руху стояли жерці, які були основними носіями і охоронцями язичницької системи вірувань та обрядів. Тому деякі дослідники (Б.Рибаков, М.Воронін, Л.Мірончиков та ін.) вважають, що повстання проходило під прапором боротьби язичницької ідеології з християнською. Але в цьому літописному діалозі між християнином Яном Вишатичем і волхвами можна побачити, що дане язичництво є дуже трансформованим, що воно увібрало в себе елементи християнства, споріднене за своїми ідеями з єретичними вченнями середньовіччя. А такі дослідники як О.Замалеєв, Є.Овчиннікова, О.Жужундзе та ін., взагалі вважають, що до ідеологічної основи повстання смердів на Волзі і Шексні входили ідеї богомилської ересі. В зв'язку з важливістю для нашої статті цієї літописної звістки наведемо її зміст повністю.



Ян Вишатич, прийшовши на Біле Озеро, зі слів білозерців, дізнався про повстання волхвів. Коли повсталі смерди прийшли на Білоозеро, їх загін налічував 300 чоловік. Добре озброєна дружина Яна налічувала дванадцять чоловік, а з нею і священник (“попин”). Під час сутички зі смердами, священник був вбитий. Білозерцям же вдалося схопити волхвів і видати їх Яну. Під час допиту вони вступили в богословську суперечку з Яном. Князівський воєвода попросив їх розповісти про створення людини. Вони розповіли, що “Богъ мывься въ мовници и въспотивься, отерся вехтем и верже съ небесе на землю. И роспреся сотона съ Богомъ, кому въ немъ створити человека, и сотвори дьяволь человека, а Бог душо во нь вложи” [Повесть временных лет, ч.1, М.-Л.,1950 – С. 117-118]. На запитання ж полонених, якому Богу вони вірують, волхви відповіли, що вірять в антихриста, який сидить у безодні. Після чого, ніби підсумовуючи богословську дискусію, Ян сказав : “Какый то богъ седа в бездне ? То есть бесъ, а богъ есть на небеси, седая на престоле славимы от ангель, иже свержень бысть, его же вы глаголета антихрист, за величанье его и изъвержень бысть с небес, и есть в бездне яко же то вы глаголета, жда, егда придетъ богъ с небесе. Сего же антихриста свяжет узами и посадить и, емъ его со слугами его иже к нему веруютъ” [Там само]. На цьому богословський диспут закінчився.

Подібний погляд на походження людини, без сумніву, бере свій початок в болгарській ересі, але в той же час співзвучний із слов’янським язичницьким уявленням про “білих” та “чорних” богів, що ведуть між собою протиборство в світі. Стосовно викладення волхвами своєї віри в Бога, таке розуміння наводить на думку, що вони мали не тільки язичницькі уявлення, а й були добре обізнані з християнською догматикою – в її еретичному забарвленні. Звертає на себе увагу і відсутність у літописі згадки про будь-якого з язичницьких богів (Перуна, Хорса, Даждбога, Велеса, Стрибога та ін.); крім того немає жодного натяку на притамманий язичництву політеїзм. Отже богословський диспут Яна Вишатича з волхвами говорить про те, що богомільське вчення на Русі в XI ст. було досить поширеним – що означає й поширення іконоборських уявлень і знайомство з ними керівників повстань.

Відомості про язичницьких волхвів і їх роль у формуванні релігійних уявлень народу і дружинних верхів Київської Русі є досить обмеженими. Оригінальних матеріалів IX-X ст. про стан жреців дуже мало, а між іншим вони посідали значне місце в структурі язичницької держави. Цікавий момент, на якому є потреба зупинитися в зв’язку з відношеннями волхвів до іконних образів – це керівна участь жреців у

виготовленні язичницьких культових предметів. При виготовленні ідолів та при лаштуванні дерев'яних язичницьких храмів, які за свідцтвами західних місіонерів, були оздоблені “дбайливо обробленими різними зображеннями” [Рыбаков Б.А. Язычество Древней Руси.- М., 1987.- С. 343], потрібна була мудрість волхвів, щоб досягли втілення первісних релігійних уявлень в споглядальних образах. Крім того, як стверджує Б.О.Рибаков, в кінці XII ст. волхви стануть смілими настільки, що “в закомарах білокам'яних соборів, поруч з Ісусом Христом і біблійним царем Соломоном, помістять зображення стародавнього слов'янського язичницького бога” [Там само.- С. 354]. Із-за свого релігійного уявлення про зображення образів, волхви були досить негативно налаштовані проти православних ікон. Також в “Повісті врем'яних літ” описується один цікавий факт : “...в літо 6573 (1065) рік було знамення : на заході з'явилась зірка велика, із променями неначе б то кровавими, піднімалась з вечора по заходу сонця, і так продовжувалось 7 днів. Було це не до добра...” [Златоструй: Древняя Русь X – XIII вв.- М., 1990.- С. 86]. Потім наводяться приклади подібних знамень в Єрусалимі (при Нероні й Юстиніані) та при цареві Константині V іконоборцеві. Отже, антихристиянським повстанням в супроводі волхвів передують знамення, що подібним чином відбувались в часи гонінь на християн та на ікони.

З прийняттям християнства волхви повинні були б зникнути, їм не могло бути ніякого помилювання. Волхвування ж саме по собі виявилось невикоріненим, трималось досить довго і стійко. Волхви в сільській місцевості та в демократичних частинах міста існували ще дуже довго : майже до XVII – XVIII ст. в церковних требниках існували питання до сповідників – чи не ходили до волхва, не виконували їх вказівок ? Крім того, ховаючись від церковної влади, волхви частково віддалялись в хащі, заболочену місцевість та на окраїни Київської Русі, де їх вчення набувало різних впливів з місцевої культури та іноді синкретизувалось з християнськими еретичними ідеями, а також, можливо, з деякими релігійними віруваннями сусідніх народів.

Отже, про домінанту будь-якого еретичного вчення, що вплинуло на формування та поширенні іконоборських уявлень в Київській Русі, говорити важко. Русь скоріше виступала як відкрите суспільство, що вбирало все необхідне з матеріальної та духовної культури сусідніх держав. Питання про іконоборство на Русі потрібно розглядати також у зв'язку з внутрішнім розвитком суспільства, оскільки поширення іконоборських уявлень проходило в умовах напруженої боротьби в період двовір'я та носило більш практичний характер.

Саме тому для сьогодення, коли незалежна Україна виступає як багатоконфесійна держава, є досить актуальною проблема вивчення перших витоків та розповсюдження різноманітних християнських течій, які потрапили на наші землі ще з моменту її християнізації. Крім того, великий інтерес, як у історико-філософському та релігієзнавчому аспекті, викликає подальше ознайомлення з проявами іконоборства в духовному житті Київської Русі. Зокрема, перспективним є й дослідження окремих єретичних впливів, що сприяли формуванню іконоборських уявлень. Деякі з них в подальшому можна прослідкувати в ідеях руських вільнодумців часів Івана III, Петра I і сучасних протестантських течіях.

*Ю.Стельмашенко* \* (м. Київ)

## **ЕВОЛЮЦІЯ ІДЕЇ ДАЖБОГА В УКРАЇНСЬКОМУ НЕОЯЗИЧНИЦТВІ\*\***

Проблемою даної статті у загальному вигляді є образ Дажбога. Стаття виконана в системі досліджень сучасних релігійних процесів в Україні, які в останні роки проводить Відділення релігієзнавства Інституту філософії НАН України. Зокрема, робота є органічною складовою наукової теми “Нові релігійні течії та культу в період соціально-економічної кризи постсоціалістичного суспільства в Україні”.

Розв’язання даної проблеми започатковано у ряді таких останніх досліджень і публікацій як “Історія релігії в Україні”, Павленко Ю. “Передісторія давніх русів у світовому контексті”, Боровський Я. “Світогляд давніх киян”, Колодний А. “РУНВіра (Рідна Українська Національна Віра)” тощо. В цих роботах розглядається образ Дажбога в українському язичництві та неоязичництві окремо. Означена стаття присвячується такій невирішеній раніше частині загальної проблеми як порівняльний аналіз образу Дажбога в означених релігіях.

Метою даної статті є дослідження еволюції образу Дажбога в українському неоязичництві, яка здійснювалася завдяки постановці та

---

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

\*\* © Стельмашенко Ю.О., 2004

вирішенню таких завдань як порівняльний аналіз образу Дажбога в Рідній Вірі, Осіду РУНВіри та Соборі Рідної Віри.

Однією із найголовніших духовних постатей сучасного українського рідновірства є Дажбог (Даждьбог). З'явившись в доісторичні часи і пройшовши крізь століття, Дажбог зберігся до сьогодні. Але, як і будь-яке матеріальне або духовне явище, постать Дажбога зазнала переважно незворотнього процесу змін або розвитку, які називаються еволюцією, вивченню якої й присвячується дана стаття.

Згідно з сучасним українським релігієзнавством, образ Дажбога з'явився у політеїстичній язичницькій вірі слов'ян в дохристиянські часи. Міфи та легенди свідчать про те, що Дажбог входив до пантеону, в якому займав одне з найголовніших місць після свого батька (бога неба Сварога) та серед божеств, пов'язаних з аграрним культом (Стрибог, Перун, Купало тощо).

Перша згадка про Дажбога подається в південнослов'янському перекладі візантійського Хронографа У1-УП ст.ст. Йоана Малали. В Іпатіївському літописі (1114 р.) подається з цього Хронографа уривок, в якому сказано, що по Сварозі “царствова син его, іменем Сонце, его же наричають Даждьбог”.

Релігієзнавці вважають, що слово Дажбог (або Даждьбог) має прозору назву, яка складається з давньоукраїнського наказового слова “даждь” (або “дажь”), яке означає дай, та слова “бог”, під яким розуміється добро, благо і багатство. В цілому і дослівно Дажбог – це податель, подавець або дарівник добра та багатства.

Образ Дажбога, на думку релігієзнавців, має два розуміння: міфологічне та філософське. Сутність міфологічного розуміння Дажбога полягає в тому, що Дажбог був одним із численних язичницьких богів і вважався цар-сонцем, сонячним богом, богом світла, тепла, добра та життєвої сили. Але, незважаючи на те, що Дажбог був цілком пов'язаний з небом і Сонцем, він був також покровителем природи, плодороддя і обжинок та богом земного достатку.

У філософському розумінні Дажбог – це податель буття, тобто духа і матерії, які є близнюками.

Дажбогу була властива своєрідна функціональна двоїстість, яка являла собою відображення та виповнення ірраціональних зв'язків людей з природою та між собою.

В тогочасному суспільстві, на думку релігієзнавців, Дажбог мав такі повноваження. По-перше, Дажбог уявлявся язичникам богом

сонця, який ніс людям саме життя та благо. По-друге, Дажбог виступав як божественний родоначальник русичів. По-третє, Дажбог був князівсько-воїнським божеством. Так, в “Слові о полку Ігоревім” русичі називаються Дажбожими онуками не за ім'ям їхнього легендарного предка – Руса, про якого ще в X ст. писали арабські та візантійські історики, а за соціальною приналежністю їх до воїнства, яке шукає “собі честі, а князеві слави”.

По-четверте, Дажбог як уособлення привілейованого стану князівсько-дружинних верств населення уявлявся також суддею людей. Це означало, що він не тільки зігрівав землю і давав життя, але й стежив за тим, як на ній виконується встановлений його батьком Сварогом правопорядок. В цьому відношенні Дажбог пов'язується з ідеєю світської адміністративної влади, яка може застосовувати до правопорушників й силу.

По-п'яте, правдоподібно, що Дажбог виконував не тільки військову та адміністративну функції, але й у протиборстві сил добра і зла, білого і чорного богів – моральну. У цьому двобої на шляхах справедливості він допомагав перемозі першого над другим.

Релігієзнавці вважають, що в тогочасному суспільстві Дажбог виступав показником або зразком своєрідної цивілізованості та морального здоров'я слов'ян і їхніх пращурів, а також піднесення людини до божого стану – до Білобога, про що свідчить наступна легенда. Згідно неї, Дажбог народився в багатодітній родині київського коваля Сварога. Коли в Києві почався голод, хлопчик приніс із гори зернятко і посадив його. З нього виріс чудовий кущ розкішної пшениці, якою люди й нагодувалися. Цим вчинком Дажбог привчив людей сіяти пшеницю і вирощувати хліб, а його батько Сварог викував першого плуга. Коли Дажбог і Сварог почули про голод в країні росів, то вони повезли голодуючим хліб. Але по дорозі чорнобогове військо знищило їхню валку з хлібом, а Дажбога і Сварога посікло. Боги Вирію оживили обох, взяли до себе і зробили богами.

Виходячи з наведеної вище характеристики Дажбога, цілком природно, що він зображувався у вигляді антропоморфного Сонця та боголюдини.

Свій подальший розвиток образ Дажбога отримав у віровченні сучасних українських неоязичників, представлених такими релігіями як Рідна Віра, Осіду РУНВіри та Собор Рідної Віри. Порівняльний аналіз віровчення Рідної Віри (заснована в 1934 р. В.Шаяном) з язичницьким віровченням дає підстави констатувати наступне.

Віровчення Рідної Віри, так само як і язичницьке віровчення, є політеїстичним. Воно максимально зберегло язичницький пантеон, в якому Дажбог, так само як і в язичницькому віровченні, посідає місце сина бога неба – Сварога. Але роль рідновірівського Дажбога, на відміну від язичницького, значно зросла. Про це свідчить той факт, що головний осередок Рідної Віри має назву Орден Бога Сонця.

На відміну від язичницького віровчення у віровченні Рідної Віри суттєво розширилося філософське розуміння образів богів, включаючи Дажбога. Так, Сварог – це верховний Бог Всесвіту та небесний зодіак. Він всеєдиний, вічний, багатоявлений та багатоіменний як світ, створений ним. Бог Всесвіту постає як різнолика цілісність або єдність одночасно. Він являє собою багатопроявлену сутність, яка реально виявляється у вигляді багатьох імен богів.

Сини Сварога, включаючи Дажбога, є різними виявами безмежного, складного і багатогранного Всесвіту та його божественної істоти з притаманними їй властивостями.

Боги Рідної Віри, включаючи Дажбога, так само як і язичницькі боги, існували, пізнавалися і шанувалися нашими предками не одночасно. Справа в тому, що вони приходили до людей у певний, визначений Сварожим правом час. Але, на відміну від язичницьких богів, боги Рідної Віри, включаючи Дажбога, єдині у Сварозі і вічно існують із всеєднаючим верховним прабогом.

Характеристику Дажбога слід доповнити думкою про те, що міфологічне розуміння язичницького дажбога у віровченні Рідної Віри втратило свою актуальність.

Крім цього, у віровченні Рідної Віри зникли військові, адміністративні та моральні функції язичницького Дажбога.

Наступним кроком у розвитку образу Дажбога є віровчення Осіду РУНВіри – об'єднання, засноване в 60-х роках ХХ ст. Л.Силенком. Порівняльний аналіз РУНВіри з попередніми релігіями свідчить про те, що в ній Л.Силенко повністю відкинув язичницький політеїзм, а на його місце впровадив монотеїзм, центральною фігурою якої став Дажбог.

В результаті переосмислення місця і ролі Дажбога, Л.Силенко ще більше розширив філософське розуміння образу Дажбога, збагативши його досягненнями сучасного науково-технічного прогресу. Так, характеризуючи рунвірівське розуміння Дажбога, слід відзначити, що слово Дажбог складається в ньому з двох санскритських слів: “да”, яке означає “дати”, “даючий”, “датель” і

“бгу”, яке значить “буття”. “Да бгу” – датель буття. Відтак Дажбог – це датель буття або життєдайна сила.

Дажбог – це датель буття та його первинності (духу) і вторинності (матерії), які тісно взаємопов’язані між собою і не можуть існувати без 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. В рунвірівському віровченні він подається в багатоаспектних вимірах, зокрема 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, світла, любові, правди тощо.

Згідно з Л.Силенком, питання про створення світу є некоректним, а вислів “бог створив світ” є відтак застарілим. Справа в тому, що світ не родився, він вічно був, є і вічно буде. Проте, водночас, світ без Дажбога не може існувати, бо усе живе і неживе, свідоме і несвідоме створено Дажбогом. Світ у Богові, а Бог – у світі. Л.Силенко вважає, що світ створений з трьох основ: яв – світ явний, нав – світ невидимий, духовний, прав – світ правил, законів матеріального і духовного життя. Дажбог керує світом за допомогою законів космосу та законів вічної самонаснажуючої енергії. Світ є безмежним.

Еволюція образу Дажбога на сьогоднішній день завершується у віровченні Собору Рідної Віри, заснований у 1994 р. Б.Безверхим. Оскільки Собор Рідної Віри утворився в результаті розколу в Осіді РУНВіри, то цілком природно, що їхні віровчення, за деяким винятком, майже ідентичні.

На відміну від язичницького та неоязичницького політеїстичного світобачення основою віровчення Собору Рідної Віри, так само як і РУНВіри, є монотеїстична віра в єдиного бога Всесвіту з ім'ям Дажбог.

Майже повністю співпадає інтерпретація Всесвіту та місця у ньому Дажбога у віровченні Собору Рідної Віри та РУНВіри. Але, на відміну від РУНВіри, ця інтерпретація у віровченні Собору Рідної Віри є більш ґрунтовнішою. Так, згідно віровчення Собору Рідної Віри, Всесвіт – тріадний і складається з трьох світів – Прави, Нави і Яви. Права (світ божественний) складається з особливих божественних енергій, які недоступні для відчуттів людини. Він є центром перебування Дажбога – могутньої, найдосконалішої духовної особи, яка утворена кристалізованими божественними енергіями, випромінює їх та може впливати на життя людей. Народжені у Праві, божественні енергії пронизують увесь Всесвіт (Праву, Наву і Яву).

Нава (світ духовний) відділена від Прави та Яви і включає недосутні для відчуттів людини духовні енергії. У Наву після смерті людини переходить її енергетична основа – дух.

В Яву (земний світ) крім божественних і духовних енергій входять речовина і фізичні поля, Земля, Сонячна система та небесні



тіла, які є частиною матеріального космосу. Ява – найскладніший, наймінливіший і найрізноманітніший із світів. Він поєднує три види субстанцій – божественні енергії, духовні енергії та матерію.

Майже повністю подібною з РУНВірою є характеристика слова Дажбог у віровченні Собору Рідної Віри. Вона базується на думці про те, що слово Дажбог або Даждьбог походить від поєднання слів “дати” і “бог”, в результаті якого утворився перший член морфологічного протиставлення “доля – недоля”. Але, згідно віровчення Собору Рідної Віри, східнослов'янському Дажбогу, можливо відповідає Дабог у південних слов'ян і Dasbog – у західних слов'ян.

На відміну від РУНВіри, філософське розуміння образу Дажбога у віровченні Собору Рідної Віри є обмеженим і політизованим. Так, в ньому Дажбог вважається богом сонця, який володіє найвищою мудрістю, силою, дією та добром як основою життя. Він – могутній, справедливий, сонцесайний та всedayний господь України та українського народу.

Дажбог є вічним. Ця думка у віровченні Собору Рідної Віри пов'язується з пророцтвом волхвів, виголошеним понад 1000 років тому. Суть її полягає в тому, що після насильницької християнізації волхви нібито одержали Дажбоже слово про відродження рідної віри русичів через 1000 років. Дажбог приписував волхвам припинити безперспективну за тих умов відкриту боротьбу з християнством і таємно від покоління до покоління передавати у своїх родах духовне знання – аж до часу відродження їхньої релігії, який мав настати наприкінці ХХ ст. Саме тому дохристиянська релігія українців ніколи не була остаточно знищеною: вона лише змінювала форму свого існування. Із масової релігії вона перетворилася на таємне поклоніння знахарських родів господу Дажбогу і духовним силам України. І сьогодні, на межі тисячоліть, ця таємна віра знахарів знову постає як традиційна релігія українців.

Згідно віровчення Собору Рідної Віри, Дажбог може бути пізнаним духовно розвиненими українцями в особливому медитаційному божественному стані свідомості.

Поряд з цим у віровченні Собору Рідної Віри критикується РУНВіра за “матеріалізм на практиці”, бо, визнаючи існування духовної реальності, вона розглядає дії Дажбожі на матеріальному рівні, заперечуючи можливість духовних стосунків людини з Дажбогом.

Україна, як сказано у віровченні Собору Рідної Віри, є святою. Її терени пронизані божественними енергіями, які утворюють

матеріальне та духовне тіло держави. Україна – це єдина на землі країна, яка отримала божественне тіло і стала обраною Дажбогом. Україна – це свята земля, яку обрав господь Дажбог і благословив бути Батьківщиною арійського та українського народів. Доказом обрання Дажбогом України був бурхливий розвиток духовної культури, який розпочався вперше в історії людства 20 тис. років тому. Україна є святою землею Дажбожою, якій судилося відіграти вирішальну роль у здійсненні Дажбожого задуму. Божественне тіло, яке має Україна, є підставою вважати її духовним центром людства. Для здійснення свого задуму на Землі господь Дажбог на основі індоєвропейської спільноти створив народ, який відомий в історії як арії. Прямим кровним нащадком арійського народу стали українці, яким було послано важке випробування через панування чужої духовності. Відродження Рідної Української Віри означає, що український народ витримав це випробування і довів своє право стати будівничим Дажбожої України. Символом Дажбога у віровченні Собору Рідної Віри, так само як і у РУНВірі, є тризуб.

Із цього невеликого дослідження можна зробити такі висновки. Результати порівняльного аналізу образу Дажбога в українському неоязичництві показали, що еволюція образу Дажбога мала місце. Підставою для його розвитку, на думку автора статті, були політичні та соціально-економічні зміни в українському суспільстві, які були викликані зовнішніми та внутрішніми чинниками і особливо досягненнями сучасного науково-технічного прогресу. Посідаючи одне з найголовніших місць в язичницькому пантеоні, образ Дажбога еволюціонував від політеїзму до монотеїзму, в якому зайняв провідне становище. Поряд зі зміною місця і ролі Дажбога розвинулися і його властивості, тобто міфологічне розуміння Дажбога як розпорядника матеріального і духовного життя українців поступилося місцем його філософському тлумаченню. Але і саме філософське розуміння Дажбога як дателя матеріального і духовного життя доповнилося фізичними властивостями та політизувалося. В результаті цього антропоморфний язичницький Дажбог втратив свій образ та зображення і став невидимою божественною істотою. В цілому Дажбог як в минулі часи, так і сьогодні є найповажнішою духовною постаттю українців, яка заслуговує на увагу та подальше вивчення.

Перспективи подальших розвідок у даному напрямку автор статті бачить у поглибленому аналізі образу Дажбога в українському неоязичництві.

## **ПРОТЕСТАНТИЗМ І СЕКТАНТСТВО ТЕРНОПІЛЬЩИНИ ПІД РЕПРЕСИВНИМ ОКОМ СПЕЦСЛУЖБ (1954-1964 рр.)\*\***

Після смерті Й.Сталіна у верхівці КПРС розгорнулася боротьба за владу, а в нижчих її ешелонах (на обласному рівні) зайняли позицію очікування, тому 1953 рік у звітах уповноваженого Ради в справах РПЦ й уповноваженого Ради у справах релігійних культів був висвітлений стриманно-формально.

У 1954 році, коли до влади прийшов М. Хрущов, обласні уповноважені, вирішивши, що кадрове питання в Москві стабілізувалося увійшли в звичне русло своєї роботи. Отож, починаючи з 1954 року, їх звіти знову мають детальний статистичний характер.

Загалом, на кінець 1954 року в 19 районах, а саме у 48 селах і 4 містах області було зареєстровано і діяло 45 протестантських громад із кількістю близько 3200 віруючих, причому молодь віком до 25 років становила десяту частину.<sup>1</sup>

Окрім того, в селах області діяли як незареєстровані, так і ті, що не підлягають реєстрації, громади віруючих із кількістю понад тисячу осіб, котрі в основному належали до спільнот Свідків Єгови, ХВЄ (п'ятидесятників) та інших, чисельно незначних релігійних напрямків.

Зареєстровані релігійні громади належали до наступних релігійних деномінацій за віровизнанням:

- у 15 районах, а саме в 42 селах і 2 містах області, діяли 44 релігійні громади Євангелістів християн-баптистів із кількістю 3072 віруючі, в тому числі 955 чоловіків і 2117 жінок. Десять відсотків від загального числа віруючих становила молодь віком до 25 років, а майже 700 осіб були неграмотними (переважно жінки);<sup>2</sup>

- в селі Богданівка Підволочиського району діяла релігійна громада Адвентистів сьомого дня, віруючі котрої проживали в селах Богданівка (48 осіб) та Кам'янка (9 осіб) Підволочиського району і в м. Тернополі – 10 осіб. Таким чином, загальне число віруючих складало 67 осіб (16 чоловіків і 51 жінка); переважно це були колгоспники.<sup>3</sup>

---

\* Стоцький Я. – доктор гуманістичних наук, доцент Тернопільського державного технічного університету імені І.Пулюя.

\*\* © Стоцький Я., 2004

<sup>1</sup> ДАТО.- Ф. П. 1.- Оп. 1.- Спр. 2678.- Арк. 97.

<sup>2</sup> Там само.- Арк. 98.

<sup>3</sup> Там само.- Арк. 98.

Детальніше зупинимось на порівняльному аналізі громад ЄХБ у 1954 та в 1952 роках. Насамперед, помітно посилилась боротьба громад ЄХБ за чистоту своїх рядів. У 1954 році було відраховано 114 осіб через наступні порушення: а) за невідвідування молитовних зібрань, тобто за відрив від релігійної громади – 37 осіб; б) за порушення “духовних порядків”, тобто за вживання алкоголю, сімейні чвари і т.п.- 37 осіб; в) за порушення так званої Московської згоди – 40 осіб. Проте загальне число віруючих ЄХБ зростало: у 1954 р. водне хрещення прийняли на 102 особи більше, ніж у 1952 році, а ряди членів ЄХБ збільшилися на 52 особи.<sup>4</sup> Варто зазначити, що це були вже переважно робітники і службовці, які мали щонайменше середню освіту. Отже, авторитет громад ЄХБ зростав. Цьому, безперечно, сприяло і те, що актив віруючих зумів протиставити свою діяльність антирелігійній пропаганді комуністичного режиму. До того ж, на 3072 особи віруючих було 446 членів активу, тобто на 7 віруючих припадав один активіст. Загальна розкладка членів активу була наступною: пресвітерів – 44, проповідників – 117, членів рад і ревізійних комісій громад – 285 осіб.<sup>5</sup>

Більшість проповідників займали високі посади на селі, наприклад, були заступниками голів колгоспів, головами ревізійних комісій колгоспів, бригадирами і т. п. Тобто, це були люди авторитетні, спеціалісти, котрі забезпечували виконання важливих виробничих завдань і водночас створювали авторитет своїй релігійній громаді. Тож уповноважений Ради у справах релігійних культів області вишукував будь-які засоби, щоб усунути проповідників ЄХБ із керівних посад колгоспів чи інших виробничих організацій і в такий спосіб перешкодити поширенню вчення ЄХБ. Але недостатня масово-атеїстична пропаганда в селах, де діяли громади ЄХБ, сприяла їх активізації та зростанню кількості їх членів.

На протигагу громадам ЄХБ, громада Адвентистів сьомого дня активності не виявляла, залишаючись на стабільному рівні. Можливо, причиною було те, що пресвітер цієї громади Павло Гелес, був людиною пенсійного віку, часто хворів.

Про так звану стабільність громади АСД свідчать такі факти: у 1952 р. водне хрещення прийняло 4 особи, у 1953 р. процедура хрещення не проводилась, а в 1954 р. водне хрещення прийняло також 4 особи.<sup>6</sup>

Порівнявши статистичні дані протестантських громад області

---

<sup>4</sup> Там само.- Арк. 100.

<sup>5</sup> Там само.- Арк. 100.

<sup>6</sup> Там само.- Арк. 104.

1956 і 1955 років, отримаємо наступне:<sup>7</sup>

**Таблиця 1. Кількість зареєстрованих і незареєстрованих громад Тернопільщини у 1955-1956 рр.**

Аспекти порівняння	1955 рік	1956 рік
Кількість релігійних громад	45	45
Кількість віруючих у зареєстрованих релігійних громадах в т.ч. молоді	3129 535	3176 569
Кількість незареєстрованих релігійних громад (переважно п'ятидесятників), що діяли легально	9	5
Кількість віруючих у цих громадах	200	106

Зупинимось на даних цієї таблиці детальніше. У 15 районах, 42 селах і 2 містах області було зареєстровано і діяло 44 релігійні громади ЄХБ із кількістю 3103 віруючих, що на 42 віруючі більше, ніж у 1955 році.

Також збільшилася на 5 віруючих єдина в області релігійна громада АСД (С. Богданівка Підволочиського району), що становило 73 віруючих.

На 4 громади зменшилось число незареєстрованих громад ХВС.<sup>8</sup>

Глибший аналіз дозволяє побачити основні причини росту чи спаду популярності тих чи інших громад.

Насамперед, збільшення чисельності ЄХБ, особливо за рахунок молоді, пояснюється тим, що так звана атеїстична культурно-виховна робота в селах, де діяли ці громади, партійними і державними органами проводилася недостатньо. Наприклад, у громадах ЄХБ С. Башуки Почаївського району, С. Залісся Шумського району, С. Іванівці В. Дедеркальського району, селищ Шумськ і Вишнівєць за три роки прийняло хрещення 125 осіб, що склало 49 відсотків від загальної кількості охрещених усіма зареєстрованими громадами ЄХБ за цей період.

Але причина збільшення чисельності громад ЄХБ крилася не тільки у формалізмі атеїстичної роботи партійних і державних органів

<sup>7</sup> ДАТО.- Ф. П. 1.- Оп. 1.- Спр. 2802.- Арк. 39.

<sup>8</sup> Там само.- Арк. 39.

влади, але й в активній діяльності пресвітерів і активу, котрі практикували різноманітні форми релігійної пропаганди, наприклад, добре підготовлені проповіді для молитовних зібрань, запрошення на молитовні зібрання людей з інших громад. Для молоді влаштовували вечори віруючих, готували проповідників з числа молодих членів ЄХБ, котрі роз'їжджали по області і виступали з проповідями в інших громадах ЄХБ. Таку методику для громад ЄХБ Тернопільської області ще у 1954 році розробив і, як бачимо, ефективно впроваджував у практику колишній старший пресвітер ЄХБ Таланців.

Громада АСД в С. Богданівка Підволочиського району збільшилась на 5 осіб і в 1956 році становила вже 73 віруючих, оскільки хрещення прийняло троє дітей віруючих і двоє членів АСД повернулися після демобілізації з армії. У середині 50-х років громада активізувала свою пропагандистську діяльність завдяки колишньому пресвітеру (а в зазначений період старшому пресвітеру АСД у Львівській і Тернопільській областях) Смиківі. Він 3–4 рази на місяць приїжджав у Богданівку, проводив відправи, виголошував добре підготовлені проповіді і в такий спосіб активізував діяльність місцевої громади АСД.

Чотири громади, котрі діяли легально, але не були зареєстровані, влились у громади ЄХБ. Із 5 громад, що залишились, 4 були громадами ХВЄ (С. Брикула Струсівського району, С. Мечищів Бережанського району, С. Люлинці Лановецького району, С. Гаї Кременецького району) і одна громада АСД (С. Жолоби Кременецького району).<sup>9</sup>

На початок 1958 року в Тернопільській області були зареєстровані і діяли 44 громади ЄХБ і 1 громада АСД. Загалом у громадах ЄХБ налічувалось 3248 чоловік, управління ними здійснювало 45 пресвітерів, 31 диякон і 125 проповідників. Весь релігійний актив громад ЄХБ складав 1207 осіб: членів рад громад – 201, членів ревізійних комісій – 128, членів “двадцятки” – 878. У 36 громадах було 232 особи наближених, із котрих 127 були віком до 25 років. Так званий тарілочний збір за 1957 рік складав 56 145 карбованців. У тому ж 1957 році із громад ЄХБ вибуло 112 осіб: 35 переїхало в інші області, 29 померло, 25 виключили за недотримання догматів віри, 9 перейшли в п'ятидесятники, а решта – емігрували в Польщу або відійшли від віри.<sup>10</sup>

Громада АСД у с. Богданівка Підволочиського району на початок 1958 року нараховувала 71 віруючого. Актив громади складала: 1

---

<sup>9</sup> Там само.- Арк. 56.

<sup>10</sup> ДАТО.- Ф. П. 1.- Оп. 1.- Спр. 3022.- Арк 151.

пресвітер, 2 диякони, 5 проповідників, повна “двадцятка”, 5 членів рад громад і 3 члени ревізійної комісії.<sup>11</sup>

Ці дані свідчать, що чисельність громади АСД була стабільною, а в громадах ЄХБ кількість віруючих збільшувалася з року в рік через посилення діяльності активів громад. Із 44 зареєстрованих і діючих громад ЄХБ 35 громад склали колишні п’ятидесятники, котрі приєдналися до ВР ЄХБ вже після Московської згоди.

Протестантський рух в області наприкінці 50-х років відображав цікаву тріаду: зареєстровані і діючі громади; не зареєстровані, але легально або нелегально діючі громади; незареєстровані і повністю нелегальні. І якщо чисельність перших повільно зростала, то в других і в третіх ріст був динамічнішим, хоча простежити його було складно як в генезі, так і в статистиці, бо вони діяли підпільно.

У 1955 році уповноважений Ради у справах релігійних культів при Тернопільському облвиконкомі І. Чирва зафіксував близько 200 незареєстрованих віруючих п’ятидесятників в області, а його наступник П. Чазов у 1957 році зафіксував вже близько 700 п’ятидесятників.<sup>12</sup> На початок 1958 року П. Чазову вдалося виявити наступні незареєстровані релігійні громади і секти та скласти релігійну карту області:

1) п’ятидесятників – 42 релігійні громади чисельністю 809 осіб, котрі знаходились у 46 населених пунктах 18 районів; 2) Свідків Єгови – 77 громад чисельністю 739 осіб, що знаходились в 97 населених пунктах 27 районів; 3) п’ятидесятників-сіоністів – 7 громад чисельністю 84 особи, котрі проживали в 7 населених пунктах 5 районів; 4) адвентистів і п’ятидесятників-суботників – 5 громад чисельністю 68 осіб, котрі проживали в 9 населених пунктах 5 районів; 5) баптистів – 2 громади, чисельністю 26 осіб, котрі проживали в 2 населених пунктах 2 районів; 6) істинних християн – 1 громада із 4 особи в м. Тернополі.<sup>13</sup>

Жодна громада із цих незареєстрованих релігійних напрямків не була багаточисельною, а в середньому нараховувала 10 віруючих. Найбільша кількість Свідків Єгови була в Монастириському (150), Підгаєцькому (120) і Коропецькому (67) районах. У 1957 році єговісти активізували свою діяльність у Вишнівецькому, Кременецькому, Лановецькому, Заліщицькому районах, незважаючи на те, що їхня діяльність була визнана поза законом та носила тавро “антирадянська”.

<sup>11</sup> Там само.- Арк. 152.

<sup>12</sup> Там само.- Арк. 51.

<sup>13</sup> Там же.- Арк. 154.

Так, у 1957 році за розповсюдження релігійної літератури (зокрема, журналу “Вартова башта”) і місіонерську діяльність були заарештовані органами КДБ і засуджені 6 членів громади Свідків Єгови із Вишнівецького району, троє – з інших районів.

Проявляли активність в ці роки і громади п’ятидесятників, про що свідчать факти подання заяв на реєстрацію, спроби вербування прихильників серед зареєстрованих громад ЄХБ. В цьому контексті були дуже активними громади С. Люлинці Лановецького району, сіл Великі Бірки, Дичків, Костянтинівка, Малий Ходачків і Романівка Велико-Бірківського району, м. Кременець, Підгаєцького району, С. Загірці Велико-Дедеркальського району.

Така розмаїта релігійна палітра області (легальна і нелегальна) викликала питання: чому фактично діючі громади не були зареєстровані? Для цього було, щонайменше, три причини. По-перше, комуністична система шляхом заборон і ліквідації релігії прагнула поставити на її місце свою релігію – матеріалістично-комуністичну ідеологію. З цього, власне, випливає й другий бік проблеми: ні обком КПУ, ні облвиконком (в даному випадку Тернопільської області) не були зацікавлені у реєстрації нових релігійних громад, бо це, з їх точки зору, призвело б до посилення релігійності і збільшення числа віруючих (за офіційними документами) та, зрештою, суперечило б багатьом постановам ЦК КПРС щодо релігійного питання.

Існував і третій погляд на цю проблему, який сформувався у працівників обласного управління КДБ. Вони вважали, що відмова, наприклад, в реєстрації громад п’ятидесятників як релігійних громад ЄХБ не зменшить їх кількості, а молитовні зібрання, котрі, таким чином, випадуть із поля зору КДБ, можуть бути використані для проведення антирадянської роботи. Тому КДБ області вважав за потрібне допустити реєстрацію громад ХВЕ як релігійних громад ЄХБ і з такою пропозицією звернувся до керівництва обкому КПУ. Але метою ЦК КПРС була повна ліквідація релігійних громад, тому ці точки зору не співпали. Уповноважений Ради у справах релігійних культів в основному підтримував позицію працівників КДБ, бо реєстрація цих громад дала б можливість контролювати їхню діяльність. Окрім того, необхідність відвідування молитовних домів, що, зазвичай, були віддалені від незареєстрованих релігійних громад, зменшило б робочі прогули і, зрештою, гарантувало б відхід віруючих від неконтрольованих молитовних зібрань.

Отож, така тріадна ситуація на кінець 50-х років щодо протестантських громад і громад Свідків Єгови свідчить про активізацію



релігійної діяльності як зареєстрованих, так і незареєстрованих громад всіх релігійних деномінацій та розгубленість і безпорадність влади перед цим явищем.

Таким релігійне становище в області залишалося і в 1960 році, хоча деякі зміни відбулися. Загалом і надалі діяли 44 релігійні громади ЄХБ, але вони вже налічували 3359 віруючих, що на 33 особи більше, ніж у 1959 році.<sup>14</sup> Найбільше віруючих складали наступні релігійні громади ЄХБ: Кременецька – 193, Андрушівська Шумського району – 150, Башуківська Почаївського району – 141, Буглівська Лановецького району – 140.

Із 3359 членів громад ЄХБ було: 1100 чоловіків (або 32,7 відсотка) і 2259 жінок (або 67,3 відсотка). За соціальним станом поділ був наступним: робітників – 205 (або 6,1 відсотка), колгоспників – 2601 (або 77,4 відсотка), службовців – 44 (або 1,3 відсотка), пенсіонерів – 77 (або 2,3 відсотка) і утриманців – 432 (або 12,9 відсотка).<sup>15</sup> Тільки близько 300 віруючих із 3359 мали середню або семирічну освіту. Керівництво громадами ЄХБ здійснювали 45 пресвітерів, 19 дияконів і 132 проповідники.<sup>16</sup>

Й надалі офіційно існувала лише одна зареєстрована релігійна громада Адвентистів сьомого дня в (С. Богданівка) чисельністю 65 віруючих: 16 чоловіків і 49 жінок. В це загальне число входили 12 адвентистів зі Тернополя та 11 адвентистів із Скалата, Підволочиська і С. Кам'янки Підволочиського району. Це були переважно колгоспники із початковою освітою. Керівництво громадою здійснювали: 1 пресвітер, 5 проповідників, 22 члени “двадцятки” і по 3 члени ради громади і ревізійної комісії. На 1960 рік громада вже мала 4 наближених (віком до 40 років). Це свідчило про те, що застій в діяльності громади, який був у 1958-1959 роках, минав.

Водночас із зареєстрованими громадами в області й надалі діяли незареєстровані релігійні громади пізніх протестантських напрямків. Із переліку обласного уповноваженого Ради у справах релігійних культів:

1) баптисти – 2 громади із 24 віруючих (у Велико-Глибочецькому районі – 14, у Золотниківському районі – 10); 2) адвентистів – 4 громади із 47 віруючих, у 9-ти селах Вишнівецького, Лановецького і Кременецького районів; 3) п'ятидесятники – 23 громади із 497 віруючих у 29 населених пунктах 11 районів області; 4) п'ятидесятники-сіоністи – 4

<sup>14</sup> ДАТО.- Ф. П. 1.- Оп.- Спр. 3222.- Арк.139.

<sup>15</sup> Там само.- Арк. 140.

<sup>16</sup> Там само.- Арк. 141.

громади із 44 віруючих у 4 населених пунктах Підволочиського і Скалатського районів; 5) п'ятидесятники-суботники – 2 громади із 18 віруючих в С. Жолоби Кременецького району і в С. Скоморохи Золотниківського району; 6) істинні християни – 1 громада із 11 віруючих у Тернополі; 7) єгови́сти – 54 громади із 657 віруючих у 84 населених пунктах 24 районів області.<sup>17</sup>

Як бачимо, порівняно з даними 1958 року, кількість незареєстрованих релігійних громад і чисельність віруючих у них зменшилась. Але це мабуть, не на стільки відповідало дійсності, як було відображено уповноваженим у звіті для свого київського і московського керівництва, щоб наголосити на особистих заслугах щодо зменшення нелегальної релігійності в області. Отож, це була своєрідна “липа”, тобто підтасована звітність, що не відповідала фактичному становищу. Уповноважений заслуговував на похвалу свого керівництва й за те, що під будь-яким приводом блокував реєстрацію нелегальних громад і відкриття молитовних будинків. Так, протягом 1957-1959 років від віруючих ЄХБ, ХВС і АСД на ім'я уповноваженого поступило 13 заяв із проханням про реєстрацію.<sup>18</sup> Але, як випливає з вищенаведеної звітності, уповноважений не зареєстрував жодної громади цих Церков.

Наступного року сталися незначні кількісні зміни в легальному і нелегальному протестантизмі, але боротьба проти нього місцевої влади, а особливо КДБ, загострилася.

Загалом, статистика протестантських громад на 1 січня 1961 року свідчить, що в області було зареєстрованих 42 громади ЄХБ і 1 громада АСД та незареєстрованих 613 віруючих ХВС, 22 віруючих п'ятидесятників-сіоністів, 4 суботники, а також 472 віруючих секти Свідків Єгови.<sup>19</sup>

У 1960 р. обласним уповноваженим були зняті з реєстрації 2 громади ЄХБ. Це Гнидавська громада Вишнівецького району: оскільки віруючий Борейко відмовився надавати громаді свій будинок для молитовних зібрань, а іншого не було, то 52 віруючі цієї громади приєдналися до своїх одновірців із С. Передмірка Лановецького району. Друга громада – Борсуківська Лановецького району – приєдналася до сусідньої Борщівської громади. Таким чином, число віруючих ЄХБ у 42 громадах мало б бути більш-менш стабільним, але уповноважений подає

---

<sup>17</sup> Там само.- Арк. 150-151.

<sup>18</sup> Там само.- Арк. 170-171.

<sup>19</sup> ДАТО.- Ф. П. 1.- Оп.1.- Спр. 3325.- Арк. 119.

його меншим на 100 осіб, незважаючи на те, що в 1960 році громади ЄХБ прийняли 121 віруючого, а вибуло з них 229 осіб. У число вибулих входили і зняті з реєстрації 92 віруючі Гнидавської і Борсуківської громад. Виявляється, уповноважений не приєднав віруючих названих громад до громад Передмірки і Боршова. Отож, на 1 січня 1961 року зареєстровані громади ЄХБ нараховували 3231 віруючого.<sup>20</sup> Соціальна картина та віковий ценз порівняно з попередніми роками не змінилися. Старшим пресвітером на той період був Олександр Агрипінін, котрому допомагали 43 пресвітери і 126 проповідників.<sup>21</sup> У зареєстрованих 42 громадах було 228 наближених; з них молоді до 25 років – 133 особи (або 58,3 відсотка), від 25 до 40 років – 51 особа (або 22,4 відсотка).<sup>22</sup> Як бачимо, громади ЄХБ молоділи, а тому ставали перспективнішими у своєму розвитку. Як зазначав у зв'язку з цим обласний уповноважений: “Таке становище викликає в мене законну тривогу”.<sup>23</sup>

Без суттєвих змін розвивалась у 1960 році громада АСД, сконцентрована переважно в С. Богданівка Підволочиського району, котра на 1 січня 1961 року складала 67 віруючих. Її пресвітер Бараковський (з 1960 року) прагнув не тільки до стабільності громади, але й до активізації її діяльності. У 1960 році в громаді відбулося 159 молитовних зібрань: 53 денних суботніх і 106 вечірніх п'ятничних та суботніх.<sup>24</sup> Але на цей рік припадає розпуск Всесоюзної Ради АСД за так звані грубі порушення Радянського законодавства про культу і неюляльне ставлення до держави СРСР, що формально означало заборону легальної діяльності громад АСД. Отож, Бараковському і його парохіянам слід було сподіватися на погіршення умов і можливостей сповідання своєї релігії.

Щодо незареєстрованих протестантських релігійних громад, то на 1 січня 1961 року в Тернопільській області обласним уповноваженим було обліковано:

1) Євангельських християн-баптистів – 4 громади чисельністю 114 осіб; 2) Адвентистів сьомого дня – 4 громади чисельністю 43 віруючі у 9-ти селах Вишнівецького, Кременецького і Лановецького районів.<sup>25</sup>

До числа незареєстрованих і таких, що не підлягають реєстрації, на цей період в області належали наступні протестантські громади і секти:

---

<sup>20</sup> Там само.- Арк. 128.

<sup>21</sup> Там само.- Арк. 132.

<sup>22</sup> Там само.- Арк. 134.

<sup>23</sup> Там само.- Арк. 134.

<sup>24</sup> Там само.- Арк. 140.

<sup>25</sup> Там само.- Арк. 141.

1) Свідків Єгови – 51 громада чисельністю 472 віруючі, котрі мешкали у 84 населених пунктах 20 районів; 2) п'ятидесятників – 18 громад чисельністю 613 віруючих, котрі проживали в 20 населених пунктах 11 районів; 3) п'ятидесятників-сіоністів – 2 громади чисельністю 22 віруючі, котрі мешкали в С. Кам'янки Підволочиського району і в м. Підволочиську; 4) Адвентистів сьомого дня – 1 громада чисельністю 4 віруючі, котрі мешкали в С. Жолоби Кременецького району.<sup>26</sup>

На початок 1960 року в області нараховувалося 497 п'ятидесятників, але впродовж року “сусіди” (так називав уповноважений співробітникв КДБ) додатково виявили ще 116 п'ятидесятників, в основному в Золотопотоцькому районі, і тому на 1961 рік їх число становило 613 осіб.

Внаслідок активної антиєговістської пропаганди з боку КДБ у 1961 році чисельність віруючих єговістів зменшилась. Окремих із них, котрі були відданими своїй релігійній доктрині і широко її пропагували, було засуджено. Так, наприклад, у червні 1960 року єговіст Омелян Лизун із села Коржківці Лановецького району за підпільну релігійну діяльність був засуджений Тернопільським обласним судом на 4 роки позбавлення волі.<sup>27</sup> І такі репресивні випадки не були поодинокими як серед віруючих Свідків Єгови, так і віруючих ХВС. Така методика КДБ залякала декого із віруючих цих релігійних напрямків, що впливало на зменшення їхньої чисельності і сприяло переходу до глибшої конспірації.

Отож, арешти і засудження за ст. 209 Кримінального Кодексу УРСР до різних термінів ув'язнення (від 3 до 5 років) керівників громад п'ятидесятників та єговістів у Лановецькому, Почаївському, Шумському і Золотопотоцькому районах та широка атеїстична пропаганда вплинули на зменшення активності, кількості і чисельності релігійних громад протестантів і сектантів на 1 січня 1963 року.

Зареєстрованих громад ЄХБ було 38 із 2907 віруючими і 144 наближеними; Адвентистів сьомого дня – 1 громада із 63 віруючими і 5 наближеними. Громади, що були незареєстровані і не підлягали реєстрації, налічували: Свідків Єгови – 51 громада із 425 віруючими; п'ятидесятників – 17 релігійних громад із 445 віруючими.<sup>28</sup>

Як бачимо, кількість громад ЄХБ зменшилась, бо громаду С. Башуки Почаївського району зняли з реєстрації за проповіді, котрі

<sup>26</sup> Там само.- Арк. 142.

<sup>26</sup> Там само.- Арк. 146.

<sup>28</sup> ДАТО.- Ф. Р. 3239.- Оп. 2.- Спр. 62.- Арк. 4.

закликали до відмови від громадського життя в умовах радянської дійсності, а інші кілька громад об'єдналися.

Загалом громади ЄХБ мали 13 культових приміщень у безоплатному користуванні і 25 приміщень орендували у приватних осіб. За віковим цензом склад громад був наступним: до 25 років – 52 віруючі (або 1,8 відсотка), від 25 до 40 років – 808 віруючих (або 29 відсотка), старші 40 років – 2047 віруючих (або 69,2 відсотка; за соціальним станом: робітників – 167 віруючих (або 6 відсотків), колгоспників – 1749 (або 60 відсотків), решта – пенсіонери. Ці громади обслуговувало 39 пресвітерів і 113 проповідників, котрих очолював старший пресвітер ЄХБ у Тернопільській та Івано-Франківській областях Олександр Агрипінін.<sup>29</sup>

Громада АСД й надалі знаходилась в С. Богданівка Підволочиського району: 40 віруючих було із С. Богданівка, 8 – із Тернополя і 14 із С. Кам'янки Підволочиського району. В основному це були колгоспники і пенсіонери. Цю громаду обслуговували 1 пресвітер і 3 проповідники.<sup>30</sup>

Незарєєстровані і тих, що не підлягали реєстрації, громади ХВЄ були розсіяні у 19 населених пунктах і за соціальним станом поділялися так: робітників – 11, колгоспників – 309, пенсіонерів – 142 віруючих. А за віком – наступним чином: до 25 років – 116, від 25 до 40 років – 257, старші 40 років – 89 віруючих.<sup>31</sup> Громади Свідків Єгови були розсіяні в 52 населених пунктах 17 районів області, а найбільше їх було у Монастириському (96), Бережанському (77) і Підгаєцькому (113) районах.<sup>32</sup>

Враховуючи, що у 1963 році пройшло укрупнення районів області (із майже 40 було утворено 9), на кінець 1964 р. отримаємо наступні дані:<sup>33</sup>

<sup>29</sup> Там само.- Арк. 12-17.

<sup>30</sup> Там само.- Арк. 18.

<sup>31</sup> Там само.- Арк. 19.

<sup>32</sup> Там само.- Арк. 31-34.

<sup>33</sup> ДАТО.- Ф. Р. 3239.- Оп. 2.- Спр. 72.- Арк. 38.

**Таблиця 2: Перелік протестантських громад ЄХБ, АСД, ХВС і громад секти Свідків Єгови у Тернопільській області станом на 1963 р.**

Назва району	Релігійні деномінації							
	ЄХБ		АСД		ХВС		Свідки Єгови	
	Кількість релігійних громад	Кількість віруючих	Кількість релігійних громад	Кількість віруючих	Кількість релігійних громад	Кількість віруючих	Кількість релігійних громад	Кількість віруючих
Бережанський	1	38	-	-	8	143	27	201
Борщівський	-	-	-	-	-	-	9	26
Бучацький	-	-	-	-	9	255	12	102
Збаразький	12	1084	-	-	7	84	11	77
Зборівський	1	80	-	-	-	-	-	-

Кременецький	17	1288	-	-	6	154	2	12
Підволочиський	3	324	1	55	6	40	4	21
Теребовлянський	2	65	-	-	4	40	12	53
Чортківський	-	-	-	-	-	-	-	-
м. Тернопіль	1	52	-	-	-	-	1	7
<b>Всього:</b>	<b>37</b>	<b>2933</b>	<b>1</b>	<b>55</b>	<b>40</b>	<b>660</b>	<b>59</b>	<b>500</b>

Отож, так звана хрущовська “відлига” не покращила становища ні протестантських церков, ані Свідків Єгови, тому що влада проводила антирелігійну кампанію, закриваючи церкви і знімаючи з реєстрації релігійні громади. Проте це не зменшувало чисельності віруючих, бо зняті з офіційної реєстрації релігійні громади поповнювали ряди нелегально діючих. Переслідування легальних і нелегальних віруючих негативно позначалося на функціонуванні і громади, і релігійної деномінації та змушувало на якийсь час вдатися до конспірації з тим, щоб згодом знову активно поширювати своє вчення.



## 6

**НА ДОПОМОГУ ВИКЛАДАЧЕВІ  
РЕЛІГІЄЗНАВСТВА**

*А.Кадикало\** (м. Київ)

**ІНФОРМАЦІЯ І ВІРА ЯК ЄДИНИЙ ФОРМАТ РЕЛІГІЇ\*\***

**Вступ.** У процесі сучасного етапу розвитку суспільства особливо важливе місце належить релігії як явищу духовного виміру. Вона формує особливий тип світогляду, який сприймається як антагонізм до раціонального пізнання реальності наукою. Зважаючи на це, необхідним є визначити такі властивості релігійного осягнення реальності, які спростують амбівалентність науки та релігії. У цьому контексті важливого значення набуває поняття віри, яке має бути розкрито, при цьому цей процес повинен мати не формальну характеристику, а живе її сприйняття у релігійному контексті. Тим більше, що такий підхід виправдовує себе з точки зору сучасної постнекласичної науки.

Розглянута нижче теорія інформації, як сутнісний елемент Буття, дає потенцію до віднаходження сторін дотику між наукою та релігією. Якщо для науки найважливішим є отримання інформації (знання) про реальність, то для релігії інформація є сутнісним елементом до потенції зв'язку з Богом, а він є метою для свідомості людини. Це доводиться через звернення до проблеми взаємозв'язку інформації та віри, яка розкриває, що науковий та релігійний підходи, хоча й переслідують різні цілі, але на певній межі взаємодоповнюють один одного. І саме у цьому контексті інформація та віра мають найбільше підстав для взаємного підтвердження. Віра є прагненням до отримання Істини, яку можна розуміти як інформацію, що дається релігійним Одкровенням, а тому вона може мати зв'язок із звичним поняттям інформації, яке для науки означає знання про реальність.

Така інформація для кожної людини має індивідуальне значення, а для людства в цілому – загальне. Індивідуальність полягає в тому, що воля до віри залежить від окремої людини, від її прагнення до неї.

---

\* Кадикало А.М. – аспірант Національного аграрного університету (м. Київ).

\*\* © Кадикало А.М., 2004

Всезагальність релігійної інформації розкривається через потенцію релігійного досвіду, який є “досвідом *універсальним*, вселюдським”. Тобто, він притаманний кожній людині як частині людства, яке є цілим. Проте, як скористається можливістю до релігійного осягнення Буття кожним окремим індивідом, залежить лише від нього. Окрім цього, людство як ціле отримує інформацію про Буття через релігійний світогляд, який, поряд з науковим, відображає це Буття. Він розкриває те, що наука розкрити не в змозі: чи існує трансцендентна сила? як зародилося життя? чому люди страждають? і т.д. Інформація, яка відповідає на вище поставлені питання міститься в священних книгах.

**I. Сутнісне значення інформації.** Сучасні наукові теорії дають право припускати, що ця інформація має істинний характер. Так про важливість інформації для релігії йдеться в Євангелії “Споконвіку було слово, і слово було в Бога, і слово було Бог” [Ів. 1:1]. Сучасна нетрадиційна наука трактує ці слова так: “Ми розуміємо під визначенням терміну “Слово” – інформацію про що-небудь, інформацію в надзвичайно широкому значенні і змісті процесу утворення навколишнього простору, простору Всесвіту. Тому інформаційне поле, на нашу думку, є одна з першопричин походження світу” [Гарбарук В.І., Косінов М.В. Символ єдиного закону розвитку світу // Фізичний вакуум і природа.- К., №5/2002.- С. 16]. Отже, стає очевидним, що інформація, яка є такою важливою для релігії в усіх її сферах є водночас визначальною і для Буття в цілому. Релігійна інформація вказує не лише на те, як поводитись людині, а й як поводитись Всесвіт і чому так відбувається. Сучасний російський фізик Г.Шипов переконаний, що теорія фізичного вакууму доводить: релігія була дана нам як частина доступних знань про невидимі сфери реальності. Можна припустити, що будь-який акт творіння передбачає інформацію як першоджерело творіння. “Перехід з першого рівня реальності на другий рівень відбувається під впливом зовнішнього поля кручення<sup>34</sup>, яке є носієм поля свідомості, або його можна ще визначити як інформаційного носія” [Володін І.А., Шипов Г.І. Енергоструктура Землі і геодинаміка.- М., 1993.- С. 51-52]. Творіння як процес є цілеспрямованим, тобто має конкретну ціль. Зокрема, твори мистецтва при своєму творінні мають чітку ціль – якими вони повинні бути. Вони не можуть виникати спонтанно. У митця є задум (або осяяння) і він його втілює. Припускаючи, що процес виникнення Всесвіту теж є актом творіння, можна припустити, що він також має

---

<sup>34</sup> Поле кручення те ж, що й торсійне поле (Див. Г.І. Шипов «Теорія фізичного вакууму»)

цілеспрямованість, як і виникнення життя, і т. ін. “В зв’язку з тим, що в Бутті інформаційні, тобто цілеспрямовані процеси, повністю обґрунтовано (навіть необхідно) при пізнанні оточуючого світу, точніше живої матерії, використовувати слід методи телеології поряд з методами точних наук” [Коштоєв В.В. Інформаційні системи і феномен життя.- Тбілісі, 1998.- С. 5]. Так, на думку деяких сучасних фізиків, Бог міг стати Творцем Всесвіту, створюючи реальність за допомогою інформації. При цьому слід мати на оці те, що інформація є проектором майбутнього творіння, тому без неї неможливий ніякий акт творіння. Найкраще прояснює ситуацію з значенням інформації для акту творення будь-яка теорія систем. “Єдність матерії в системах характеризує теорія про три іпостасі існування її: речовина – концентрація і постійність маси, енергія – рух, зв’язана інформація – структура і організація систем.

Ймовірність випадкового утворення речовини Всесвіту має надзвичайно мале значення. Це особливо помітно, коли мова йде про фундаментальні константи, які фактично пов’язують всі елементи Буття між собою, найвідомішими з яких є швидкість світла, заряд і маса електрона, постійна Планка та інші. Будь-яка найнезначніша зміна їх викликала б ситуацію, при якій речовина просто не змогла б утворитися.

Згідно сучасному науковому погляду, народження будь-якого об’єкта означає, що він набуває форми, при цьому вона є більш щільніша, ніж тієї субстанції, що є його причиною. Як приклад, можна навести фізичні елементарні частинки, які мають певну визначену масу і утворюються з більш тонких електромагнітних полів. Подібно до цього, на думку Г.І. Шипова, народжуються ідеї з Абсолюту. Саме таке бачення утворення Всесвіту через ідеї Бога є характерним для релігії. Таку точку зору поділяє й американський фізик-теоретик Е. Мертон, зазначаючи, що Абсолют – це нескінчений і вічний океан енергії, який дає життя всьому сущому і народжує ідеї. Отже, згідно з автором теорії фізичного вакууму, причиною творчого акту Абсолюту є ідея. Наслідком цього є те, що в Абсолюті утворюється гігантське інформаційне завихрення (результат кручення простору), який концентрується навколо первинної творчої ідеї творення нашого фізичного світу. Коли концентрація досягла певної межі, гігантське завихрення почало розкладатися на значно менші завихрення правого і лівого кручення. Виникли первинні торсійні поля, які описують рівняння Г.І. Шипова в його фундаментальній праці “Теорія фізичного вакууму”. Але за виникненням ідей Абсолюту слідує утворення об’єктів із щільнішою структурою. Саме з них, а це польові структури, утворюється свідомість.

Приймаючи релігійний погляд, що Бог є Творець Всесвіту, стає очевидно, що все викладене вище обґрунтовує його. Окрім цього релігія знаходить підтвердження своєї тези про доцільність всього створеного. “Тенденція до впорядкованості є властивістю еволюціонуючого світового цілого. Вона проявляється всюди у Всесвіті і “об’єктивується” в структурі світопорядку” [Мень О. Джерела релігії.- М.,2001.- С. 174]. І цією ціллю є гармонія. Гармонія творіння, яка впорядковує, буде буттєву ієрархію від клітини до Метагалактики. Такий погляд притаманний не лише релігійному світогляду. Так ще Ляйбніц виклав його в ідеях про ієрархію монад. Теорія ієрархічності і сьогодні має значення не менше, ніж кілька століть тому “всі речі виходять з єдиного принципу, виконують кожна своє призначення і знаходяться під взаємовпливом” [Шмаков В. Закон синархії.К.,1994.- С. 17]. Інформація – це універсальна властивість предметів, феноменів, процесів, суть якої полягає в здатності сприймати внутрішній стан і вплив зовнішнього середовища, перетворювати отримані дані і передавати опрацьовані результати іншим предметам, феноменам і процесам. Так як інформація властива всьому, то очевидно, що вона є сутньою і для загальної свідомості людства, вона зв’язує її елементи у єдину цілісну систему. Чим більше розвивається духовність людства, тим більший вплив справляє психосфера Землі на Вселенський Розум. Саме Він є вмістилищем всіх тих ідей, які є прототипами фізичного світу. Там міститься набір інформаційних матриць за якими і реалізується побудова речового світу. Оскільки Всесвітній Розум вміщає всі алгоритми розвитку, закони природи, банки даних і т.д., стає очевидним, що його структура значно складніша за структуру фізичної реальності.

Однозначним є те, що людство теж займає своє місце разом із своєю наукою, культурою і т.д. в цій ієрархії. Елементами цієї системи є свідомості окремих людей, які певним чином складають суспільну свідомість. Колективний розум не є лише сумою розумів окремих індивідів. При взаємодії окремі розуми можуть посилюватись, а в боротьбі – пригнічуватись. При цьому воно саме функціонує як система. Ця цілісність взаємодіє із Всесвітом і лише в цьому контексті має універсальне значення. Тобто, якщо Універсум уявити як суперкомп’ютер, то людство, як загальна свідомість, є всього лише біологічним комп’ютером і приймачем-передавачем інформації, такого погляду притримується, зокрема лауреат Нобелівської премії, професор-антрополог Р.ЕклС.

Біологічний комп’ютер або, як його ще називають, “біокомп’ютер свідомості – БКС”, заснований на молекулярній базі. Він включає

пам'ять, здатність мислити, кору головного мозку і деякий простір фізичного вакууму, який має кінцеву форму навколо людини. Відповідністю такого вакуумного простору навколо людини в релігійній інтерпретації є тонкі тіла. Саме вони є тим, що здійснює комунікацію між людиною і Всесвітом, Абсолютом і т.і. На думку Г.І.Шипова, це можливо завдяки функціонуванню такого БКС на рівні фізичного вакууму. Це відбувається через взаємодії структур торсійних полів, які утворюються корою головного мозку індивіда, з торсійними полями, що утворюються іншими об'єктами.

Інформація є сутністю кожного елемента, який має відношення до Буття, вона зв'язує всіх їх, підтримуючи порядок. Інформація присутня в усіх частинах фізичного тіла, в тонкоматеріальних і духовних тілах людини та інших живих істот. Мозок є пристроєм, який забезпечує вибір необхідної інформації і її обробку до стану, при якому її можна буде усвідомити або сприйняти на рівні свідомості чи підсвідомості. Такий підхід до інформаційності всіх сенсорних і ментальних процесів підтримує одеський психолог Н.Борисенко. Вона зокрема зазначає, що процес мислення – як активізація і взаємодія енергоінформаційних програм (вони переносять інформацію, про це йдеться вище) притаманна всім тонким тілам людини. Отже, процеси мислення відбуваються не в мозку як органі фізичного тіла, а в польовій субстанції людини (вакуумний простір навколо неї). Тим самим підтверджується ідея того, що обмежувати процеси мислення, як і будь-які ментальні процеси, такі як обробка інформації, яка надходить, і створення на базі вже існуючого матеріалу нової інформації, тільки свідомим сприйняттям, є хибно. Несвідоме сприйняття інформації має рівноважливу відповідність з свідомим.

**II. Зв'язок інформації та віри.** Несвідоме ж відкриття інформації можливе лише на основі інтуїції, віри, осяяння (див. нижче). Все це є елементи, притаманні релігійному осягненню Буття. Проте в релігії існують й інші форми “входження” в трансцендентність і отримання неусвідомленої інформації. Вони притаманні раннім релігіям, особливо це стосується магічних вірувань, хоча й існують в інших варіантах в більш пізніх релігіях. Такі “входження” мають особливий характер. Людина, яка побувала в трансцендентальному Бутті, переносить критерії віртуальності на фізичний план. Це перенесення здатне своєю казковістю, хаотичністю захопити людину, подібно до хвороби. При цьому руйнуються її стереотипи, канони, цінності, тобто все те, що становить орієнтири в житті індивіда. Таку властивість мають штучні “входження”, а саме здійснені за допомогою галлюциногенів,

нейролептиків, наркотиків, алкоголю та інших психоактивних засобів, які здатні вводити свідомість в шоківий стан. Зокрема, інколи шоківий стан викликається механічно, тобто ударами по голові, удушенням і т.д. Проте всі ці способи є штучними, а отже – частковими, такими, що не дають повноти “входження” в надреальність. Лише релігійний досвід дає потенцію до віри, інтуїції, осяяння.

Вплив свідомості людства на Абсолют має особливо важливе значення, тим більш, коли постає проблема зв'язку з Абсолютом. Підхід до комунікації з Вищим завжди повинен ґрунтуватися на добрі і вірі. Віра ж вербально виражається через молитву. Молитва – це не лише звернення до Абсолюту з проханням, але й вияв найкращого свого боку як потенціалу для комунікації з Абсолютом. Молитва – це готовність до спілкування з Богом. Тому молитва як звернення можлива і для свідомості загальної. Саме тому релігійний досвід існує як Одкровення, що дане для всіх, але при цьому його осягнення дається не всім, тобто сама по собі молитва, як вербальне звернення, немає потенціалу до діалогу з Абсолютом. Він залежить від окремої свідомості. Це пов'язано з тим, як свідомість сприймає інформацію, розуміння якої є глибоко містичним. Звертання до віри, до одкровення даного в Біблії чи Корані завжди дає моральну підтримку і навіть практичну пораду в будь-якій ситуації. Інформацію, дану з трансцендентності, слід осягати не стільки розумом, скільки інтуїцією. Оскільки смисл її не піддається цілком рефлектуванню. Трансцендентна дійсність не може бути описана за допомогою звичайної мови. А тому основні методи передачі інформації з трансцендентності – це порівняння, аналогії, метафора, гіперпобола, алегорія і притча, а також різноманітна образна графічна символіка. Як відомо, весь цей об'єм інформації дається в релігії. Інформація сприяє заглибленню людини у самосвідомість, а це призводить до виникнення в ній (свідомості) нової інформації, яка є, власне, суб'єктивним релігійним досвідом.

Багатозначність, притаманна суб'єктивному сприйняттю, несе велике смислове навантаження, яке неможливо втиснути в межі раціональної термінології науки. Спроби визначити суб'єктивність нівелюють її суть. Акт найменування предмету, речі, феномену, руху є актом об'єктивації. Через це вони втрачають невизначеність і певні міри свободи в яких вони діють та інтерпретуються. Всезагальне осягнення релігійного досвіду не дане тому, як зазначалося вище, що одні свідомості можуть пригнічувати інші і навпаки, тобто неможливо здійснити перенесення суб'єктивності в даність для всіх. Проте інформація Одкровення дається людству, як цілому, для зв'язку з Богом.

“Тепер зрозуміло, що між Вселенським розумом і людством повинен здійснюватися постійний зв’язок у вигляді керуючих дій (технологій) на різних етапах” [Лазарев А. Розкодована Біблія або реквієм цивілізації.- К.,2002.- С. 11-12].

Проте ця інформація в першу чергу має значення для віруючої людини. Віра для неї є ключем до інформації на рівні релігійного Одкровення. Вона завжди притаманна людині в повсякденному житті. Це – відкриття себе через трансцендентне, те, що не дане безпосередньо всім.

Віра та інформація в релігії безумовно пов’язані. Інформація дається як елемент, через який релігія впливає на свідомість віруючого. Це відбувається тому, що інформаційний простір оточує людину, в розумінні інформації як такої, яка має властивість надходити від усього. Віра окреслює інформацію через призму релігійного Одкровення. Вона робить вільним доступ до неї, яка без інтерпретації віруючим могла б мати абсурдне значення. Але якщо така інформація існує і має під собою підґрунття, то вона має право на існування. Тобто, релігія завдяки інформації, яку несе, і вірі, що є важливим елементами релігійного досвіду, має не менше підстав для пізнання, ніж наука. Адже і в науці існує багато парадоксального, такого, що наука не може описати (зокрема ситуація в квантовому світі). При цьому, дана аналогія дана аналогія утверджує суб’єктивність як особливий вияв реальності. Зважаючи на це, необхідно коротко описати її.

Характеризує ситуацію в квантовому світі принцип невизначеності В. Гейзенберга. Відповідно до цього принципу встановлено, що квантові закони не мають того абсолютного характеру, який мають закони класичної фізики. Це пов’язано з рисою мікроскопічних об’єктів – їх природа має корпускулярно-хвильовий характер. Тим самим, виходить, що частинка може бути в будь-якій точці простору, де є хвильова функція, відмінна від нуля. Тому експерименти по визначенню, наприклад, координати мають ймовірний характер. Отже, квантова фізика може передбачити лише ймовірність. Та головним, що наближає квантову фізику до релігійного осягнення Буття, є принцип доповнюваності. Він визначає, що отримання в експерименті інформації про одні фізичні величини, які описують мікрооб’єкт веде до втрати інформації про деякі інші величини, які доповнюють дані. Це відбувається тому, що дослідник сам як макрооб’єкт впливає на частинки як мікрооб’єкти. Саме це дало підставу Нільсу Бору зазначити, що експериментатор вивчає не саму реальність, а лише власний контакт з нею. Власне, це стало причиною того, що наука почала вивчати вплив

свідомості на результати вимірів у квантовій фізиці. Суб'єктивність стає легальним принципом у науці.

В релігійному досвіді суб'єктивність є важливою рисою, оскільки тут пізнання здійснюється на основі віри. Особистісний підхід до зв'язку з Абсолютом важливий, але не даним вибраним індивідам. Віра визначає той рівень інформації, який дається свідомості. Слід наголосити, що зв'язок віри та інформації визначає можливість взаємодії науки та релігії. При цьому раціональність не втрачає свого значення. Інтуїтивність не скасовує, як спершу можна припустити, фізичної причинності, а тільки включає її в себе як окремих і крайній випадок. Наука не може повністю відкинути інтуїтивного, оскільки цей метод пізнання є притаманний їй. Це підтверджує те, в який спосіб науковці інколи відкривають нові закони і принципи Буття. Віра науковця у певні детермінанти дає потенцію до відкриття невідомого. Вона відкриває доступ до інформації, яка приходить у вигляді здогаду, осяяння і т. і. Віра, як шлях до інтуїції, була притаманна людині завжди. Саме релігія повернула людину до цього шляху, а наука при цьому вказує на те, що насправді парадоксальність не є хибністю.

Релігія є задоволенням потреби людини в духовності – духовності, яка може пояснити їй її призначення та висвітлити парадоксальність з такого боку, коли вона набуває цілком зрозумілих ризиків. Віра відкриває інформацію, яку дає релігія. “Оскільки властивість вірити має фундаментальне значення для людського індивіда, як соціальної істоти, наділеної самосвідомістю, велике значення має тип такої суспільної свідомості як релігія, так як до теперішнього часу сутність і зміст існування людини найбільш адекватно для самосвідомості людини формулюється тільки з позиції релігійного світогляду” [Коштоєв В.В. Інформаційні системи і феномен життя.-Тбілісі,1998]. Потреба вірити зумовлена не просто бажанням, а інтуїцією, внутрішнім світом людини, її самосвідомістю. Віру задовольняє не лише релігія, але наука, культура і т. ін. Ні одна, ні інша не зможуть відповісти на всі питання Буття так, як це здатна зробити релігія. Через віру релігія дає поле для діяльного інтуїтивного пізнання. Лише інтуїтивно може зв'язати людина знання про трансцендентне начало у цілісне. Причина цього в тому, що Одкровення наповнюється інформацією про трансцендентне, яка надходить від нього самого, і надходить до людства через такий феномен, як релігія.

Завдяки причетності людини до трансцендентного начала Абсолюта (оскільки згідно релігії людина є її творінням), вона [людина] отримала можливість для його пізнання. “Пізнавши свою свободу,



людина вже не може не прагнути до заклику надприродного. В цьому – підстава її розвитку” [Мень А. Истоки религии.- М., 2001.- С. 182]. Пізнавати чи ні – залежить від людини. Шлях до інформації, яка дається релігійним досвідом, відкритий для всіх. У цій сфері релігія має багато спільного з наукою, оскільки обоє доводять раціональність світового порядку. Гранично спрощуючи історію субстантивної раціональності, можна було б резюмувати її так: вірі в субстантивну раціональність передувала віра в Бога.

Інформація, як сутнісний елемент Буття, є для свідомості ціллію у всіх сферах її пізнання. Так проявляється зв'язок між вірою та інформацією, а також стає зрозуміло як пов'язані між собою інформація для особистісного проникнення в релігійні таїнства і для загальнолюдського усвідомлення релігійної інформації. Неможливо без віри відкрити трансцендентне Буття, а без нього неможливо збагнути мету існування людини і Всесвіту. Віра є готовністю свідомості до відкриття себе інформації незрозумілої більшості тих хто ще не розкрив себе для ірраціонального і парадоксального.

**Висновки.** Сучасна наукова парадигма визначає те, що інформаційна сутність Буття підтверджує важливість його релігійного осягнення. Зважаючи на це людина повинна враховувати інформаційний чинник, який відіграє важливу роль в її екзистенції. В статті крок за кроком вияснилося, що інформація стає визначальною в контексті віри. Релігія окреслює межі в яких комунікація між вірою та інформацією стає визначальною, в тому розумінні, що проявляють себе нові потенції до самоусвідомлення людиною власної екзистенції та “входження”, проникнення в Буття. Потенціал даний зв'язком інформації та віри як єдиного формату релігії є потенційна здатність спілкуватись з трансцендентним Абсолютом. Це є надзвичайно важливим для релігії, особливо в призмі сучасної секуляризованої свідомості.



## SUMMARY

The 30<sup>th</sup> issue of the Bulletin “Ukrainian Religious Studies” consists of such thematic blocks: “Philosophy of Religion”, “History of Religion”, “Psychology of Religion”, “History of Religious Studies and Theological idea”, “History of Religion in Ukraine”, “Help to the teacher of religious studies”.

In the rubric “Philosophy of Religion” there are in particular the following papers: “Influence of a Postmodernism on character of Religious Complex functioning in modern conditions” by L.Vyhovs’kyi, “Universalism and character of religious life of ethnoses” by L.Kondratyuk, “Rational interpretation of the God in Anselm of Canterbury” by S.Phydenko, „Religion in the cultural human being” by V.Bodak.

In the rubric “History of Religion” is published paper „*Niahiv* exhortations as a landmark of proreformatory literature” by L.Stasyuk.

In the rubric “Psychology of Religion” is published paper “Social-Psychological essence of sacred music of the Ukrainian Orthodoxy” by I.Kharyton.

In the rubric “History of Religious Studies and Theological idea” there are published papers: „Stanislav Orikhovs’kyi on Religious Toleration” by R.Mnozhynska, “Historiography of Religious Studies: the Polish experience”.

In the rubric “History of Religion in Ukraine” there are published “M.Shkavritko Doctrinal Statement The Holy Ukrainian Faith” by T.Bednarchyk, “Ukrainian Catholicism – Church-Rite aspect” by S.Kyyak, “The heretical doctrines in Kyiv Rus and its influence on the formation of the iconoclastic notions” by T.Kotlyarova, “Evolution of *Dazhboh* idea in Ukrainian Neopaganism” by Yu.Stel’mashenko, „Protestantisms and Sectarianism of Ternopil Land under repressional supervision of special services (1954-1964)” by Ya. Stotskiy.

In the rubric “In the help to the teacher of religious studies” is published “Information and Faith as united format to Religions” by A.Kadykalo.



## 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**-файлу<sup>35</sup> у форматі текстового редактора Microsoft Word на дискеті 3,5" обсягом 0,5 друк. арк. (прибл. 20 тис. знаків із пропусками).<sup>36</sup> 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.

---

<sup>35</sup> 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)».

<sup>36</sup> 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 – ДАЛЮ).- Ф. 3, Оп. 1, Спр. 71, Арк. 17].

- ✓ Посилання на тексти Біблії подавати прямо в тексті в овальних дужках згідно з прийнятим міжнародним стандартом<sup>37</sup> (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

---

<sup>37</sup> 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 рискою на нижньому колонтитулі сторінки) в разі, коли автор відсилає читача до якогось масиву джерел або ж посилання є надто великим за обсягом і подається всередині речення. Такі підрядкові посилання подаються по статті арабськими цифрами за наскрізною нумерацією (1, 2, 3, ...) і створюються у Microsoft Word опцією „Виноска” в меню „Вставка” або ж виведеною на панель відповідною кнопкою).

\* \* \*

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

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

\* \* \*



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