

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



Українське релігієзнавство

№33

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

*Видається щоквартально з 1996 року.

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

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

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

E-mail: cerif2000@gmail.com

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

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

*Подані рукописи рецензуються, не повертаються.

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

*Редакція не вступає в листування з автором.

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

*Усі права застережені (с)

Українське релігієзнавство

Редакційна колегія:

А. Колодний, доктор філософських наук
(головний редактор)

В. Бондаренко, доктор філософських наук
М. Закович, доктор філософських наук
О. Крижанівський, доктор історичних наук
В. Лубський, доктор філософських наук
В. 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 № 3 від 22 лютого 2005 р.

© Відділення релігієзнавства Інституту
філософії імені Г.С. Сковороди НАН України,
2005

© Українська Асоціація релігієзнавців, 2005

ЗМІСТ

1. ФІЛОСОФІЯ ТА ІСТОРІОСОФІЯ РЕЛІГІЇ

<i>Лобовик Б.</i> Історіософія релігії як знання історичної природи релігії	4
<i>Бодак В.</i> Взаємозв'язок культури і культу: православний контекст	7
<i>Кадикало А.</i> Смерть: ініціація чи небуття свідомості?	15
<i>Ковцуняк С.</i> Релігійні морально-етичні настанови в давньоруській збірці афоризмів «Бджола»	24
<i>Куровський В.</i> Сучасна українська етнічна релігія: суть та основні течії	34
<i>Шамсутдинова-Лебедюк Т.</i> Соціально-правова та етична природа мусульманської сім'ї	46

2. ІСТОРІЯ РЕЛІГІЇ

<i>Шугаєва Л.</i> Витоки і трансформація христовірів: особливості віровчення	55
--	----

3. ПСИХОЛОГІЯ РЕЛІГІЇ

<i>Предко О.</i> Психологія релігії: стан і перспективи розвитку	67
--	----

4. СОЦІОЛОГІЯ РЕЛІГІЇ

<i>Арістова А.</i> Релігійна самоідентифікація в сучасному суспільстві (соціологічний аспект)	77
---	----

5. ІСТОРІЯ РЕЛІГІЇ В УКРАЇНІ

<i>Кияк С.</i> Засади та історія становлення соціального вчення Українського католицизму	85
<i>Шевчук С. Г.</i> Смотрицький як представник релігійно-культурного руху на українських землях в кінці XVI ст.	96

ІНФОРМАЦІЇ

Захищені дисертації у 2004 році	106
---------------------------------------	-----

SUMMARY	112
---------------	-----

ДО ВІДОМА АВТОРІВ. Правила оформлення статей	113
--	-----

*Б.Лобовик***ІСТОРІОСОФІЯ РЕЛІГІЇ
ЯК ЗНАННЯ ІСТОРИЧНОЇ ПРИРОДИ РЕЛІГІЇ****

Історіософія релігії – галузь релігієзнавства, що знаходиться на межі історії і філософії релігії. Щодо цих останніх вона має спільні й особливі ознаки. Якщо історія вивчає походження і розвиток релігії у її станах і формах, якщо філософія релігії покликана дати теоретичне осмислення сутності і сенсу релігії як такої, то історіософія релігії являє собою вчення про історичну природу явища релігійності, взятого в цілісності з його сутністю. В такому розумінні історіософію релігії можна назвати феноменологією релігієзнавства.

В академічному релігієзнавстві історіософія релігії має справу не з окремими релігійними феноменами, розглядуваними поза історичними зв'язками, й не з ознаками суб'єктивного засвоєння сакральних ідей, цінностей та норм поведінки особи чи спільноти. Вихідним принципом історіософії релігії є еволюціоністський підхід до неї як соціально-історичного явища. Він передбачає об'єктивне з'ясування буттєвих витоків релігії, її причин та умов розвитку, але несполучний з редукціонізмом “соціальних коренів” релігії, бо розуміється як дослідницький підхід, покликаний досягнути становлення релігії як у соціумному та історико-культурному контексті, так і в іманентних, сутнісних зв'язках власного досвіду. Це стосується не лише онтології, а й епістемології та праксеології проблеми.

В онтологічному і гносеологічному відношеннях історіософія релігії передбачає з'ясування причин та умов появи релігійності, пов'язаної із самосуперечливою взаємодією невільних буттєвих станів

** В архівах Відділення релігієзнавства Інституту філософії імені Г.С.Сковороди НАН України знайдено цю статтю відомого українського релігієзнавця, доктора філософських наук, професора Бориса Олександровича Лобовика. Видруковуємо її в авторській редакції (© Лобовик Б.О., 2005).

людини та її намагання практично й духовно виповнити ці стани. Загалом кажучи, історично релігійні вірування зароджуються тоді, коли розвиток виробничої і розумової діяльності виявляється уже достатнім для повсякденного вільного входження в нього. Це й призводить до появи таких примітивних вірувань, у яких надприродне є ще чуттєво-надчуттєвим і має безпосередньо практичне значення для людини.

Головним напрямом історичного розвитку релігійності є улюднення надприродного. І в подальшому, в міру розвитку виробництва, особливо продукуючого землеробства, та абстрагуючих здібностей індивіда це улюднення набирає духовної (демоністичної) форми, завершуючи формування так званих “природних релігій”.

У соціально диференційованому суспільстві, коли з родового колективу виділяється особистість, поступово складається вірування в надприродне як абстрактну людину, що підноситься над її земним першообразом. Тут розгортається процес формування релігій, започаткований ще в попередню епоху.

Водночас із зазначеними факторами взаємодіють внутрішньорелігійні чинники входження людини в світ. Вони пов’язані з тим, що задоволена потреба виповнення життєво обмежених станів людини неминуче породжує у неї все нові потреби, які реалізуються вірувально – інтелектуально й практично – у сходженні до надприродного все ширших горизонтів. У духовному відношенні це проявляється в збагаченні власних зв’язків релігійного досвіду, в праксеологічному - в переході від первісної магії до все більш розвинутого культу з його інституціями, служителями, символікою. Так в історіософії релігії єднаються конкретика і сутність історичної природи релігійної життєдіяльності людини.

Відомо, що історія релігії займається не лише збиранням фактичного матеріалу та аналізом описувальних даних, а й порівняльно-історичним вивченням релігій, систематизацією та типологізацією вірувань в контексті їх походження і розвитку. Історіософія релігії теж дає системні класифікації та типологічні узагальнення, але має у цій справі свій аспект і свої завдання. Вона, по-перше, з’ясовує критерії та принципи періодизації історії релігії, визначає категоріально-понятійне відтворення минулого вірувань і культу.

Відомі численні спроби періодизувати історію релігійних вірувань. У європейській думці, особливо починаючи з XIX ст., поширені вказівки на “природні”, тобто язичницькі, і “духовні релігії”. Причому серед останніх часто виділяють ще дві стадії чи два етапи розвитку: релігії моральності і спасіння (Г.Зібек), релігії мистецтва та християнства

як абсолютної релігії (Гегель) тощо. Ці класифікації є, фактично, апіорно–схематичними міркуваннями: вони не спираються на критерії, які були б виведені з реального процесу розвитку релігій.

У радянському релігієзнавстві набула поширення так звана цивілізаційна концепція історії релігії (С.Токарев, М.Гордієнко та ін.), яка абсолютизувала роль соціально-історичного фактору в релігіогенезі. За цією концепцією, релігії народів світу відбивають три етапи чи періоди розвитку, репрезентовані родо-плем'яними, національними та світовими релігіями. Тут нема об'єктивних критеріїв періодизації, змішано формаційний, етнічний, геополітичний та інші підходи, зрештою – ототожнено етапи еволюції і типи релігій.

Історіософський підхід до систематизації та типологізації релігій має здійснюватися як у загальному соціально-історичному та історично-культурному контексті, так і в іманентних історико-релігійних зв'язках. Саме такий, у підсумку багатобічний і комплексний підхід багатьох дослідників до вірувань окремих народів та певних епох і цивілізацій нині дає можливість предикатизувати критерії періодизації еволюції релігії та типізації релігій. Такими критеріями є: зміст уявлень про надприродне та характер його зв'язку з природним, спосіб перенесення людських смислів на “значення” надприродного (його улюднення), місце природного і людського в сфері її надприродного, місце орудної і деміургічної функцій в уявленнях про надприродне та в його культі.

З точки зору цих критеріїв у всезагальному відношенні можна визначити такі етапи еволюції релігії: найдавніших (ранньородове суспільство), давній (епоха патріархату), історичний. З ними пов'язані типи релігій: чуттєво-надчуттєвий, демоністичний, теїстичний. У категоріально-понятійному відношенні вони представлені, відповідно, такими формами вірувань: фетишизм, тотемізм, анімізм, віра в духів та померлих предків; віра в богів. У культовому відношенні (відповідно): контактна магія; перехідні способи впливу на надприродне; релігійний символізм. У функціональному відношенні (теж відповідно): орудна функція надприродного; перехідні форми; деміургічна функція. В історії теїстичного типу релігій виділяються два підтипи – політеїстичних та монотеїстичний. Релігії конфесії мають свої періоди чи етапи розвитку.

Що стосується історіософського категоріально-понятійного, то підкреслимо, що основоположною тут є категорія “історичні типи надприродного”. Саме з нею визначально сполучна проблема етапів еволюції і типів релігії, яка розгортається в систему сурядних і підрядних категорій історіософії академічного релігієзнавства.

ВЗАЄМОЗВ'ЯЗОК КУЛЬТУРИ І КУЛЬТУ: ПРАВОСЛАВНИЙ КОНТЕКСТ**

В сучасному релігієзнавстві відсутня єдина думка з приводу того, яким чином культ пов'язаний з культурою, як він впливає на культуру й особистість, чи обов'язково зміни в культовій сфері спричиняють зміни в догматиці, самосвідомості людини й культури. Ця обставина ініціювала тематичну орієнтованість цієї статті на проблеми культу й культури в православ'ї, тому що саме православ'я вважає культ «средоточным» (рос. – Авт.) місцем» культури й основою релігії. У контексті трансформаційних процесів, які відбуваються сьогодні у світі, питання про роль культу в культурі, можливості чи неможливості його зміни, спрощення набуває особливої актуальності.

Питання обрядово-культової практики завжди були в центрі уваги як релігієзнавців, так і теологів. Слід означити культурологічне розуміння обрядовості. Ця тема розроблялася в ряді праць А.Колодного, С.Ярмуса, М.Шлемкевича, Д.Угриновича, О.Сагана, Б.Лобовика і багатьох інших вітчизняних та закордонних вчених. Природно, що в поглядах теологів і релігієзнавців існують розбіжності у питаннях виникнення культу і його значеннях для культури, однак така увага до питання без сумніву обумовлюється його важливістю.

Вплив релігійного культу на культуру виявляється не тільки в поширенні віруючими і церквою релігійних ідей, моралі, світогляду, не тільки в тому, що мистецтво і культура створюють свої здобутки на релігійну тему за рамками культових цілей. Генетичний зв'язок культури з культом постає в першу чергу в їх функціональному призначенні.

У поглядах на культуру серед теологів розповсюдженою є думка, що вся культура споконвічно зводилася до культу, культових дій, однак не через те, що це явища одного порядку і коренем слова культура є слово «культ», а через домінування в людській свідомості і самосвідомості суспільства сакральних цінностей, смислів і дій над світськими. На лінгвістичну сторону цього питання більше звертають увагу світські вчені, що найчастіше приводить їх не до сутнісного аналізу культу і культури, їх взаємодії і взаємопроникнення, а до з'ясування питання про те, що первинне – релігія чи культура, є релігія породженням культури чи культура має своїм джерелом релігію.

Варто звернути увагу на те, що саме слово «культура» має коренем «культ» (виховання, вирощування, утворення і т.д.), тому культ і культура, не нейтральні щодо суб'єкта культури. Вони прищеплюють людині і суспільству певну систему цінностей, закладають значеннєві орієнтири, диктують певний спосіб життя, етичні і моральні норми, уявлення про прекрасне, пропонують зразки формалізації внутрішнього стану, уявлень про належне, справедливе і т.д.

У світському баченні переважає спрощене уявлення про культ як сукупність релігійних обрядів, яким приписується магічна дія і можливість задовольняти психологічні і естетичні потреби людей [Філософський енциклопедичний словник.- К.:Абрис, 2002.- С. 313]. Однак існує розуміння культури і культу з погляду сакральної теорії, що виникла в порівняльно-антропологічній школі дослідників культури. З цього погляду все саме життєве, що є в культурі, в тому числі й творча діяльність, завдяки якій вона розвивається і збагачується, має сакральну природу.

Православні богослови вважають релігію основою духовної культури. На думку П.Флоренського, релігія – це надкультурне явище за самою своєю природою. У своїй «філософії культу» П.Флоренський озвучує думку про те, що культ – це «средоточное» (рос. - Авт.) місце культури. Те, що є в культі, завжди збережеться в культурі [Флоренский П. З богословської спадщини // Богословські праці.- М., 1977.- Сб. 17.- С. 105]. Мається на увазі «культ» у вузькому розумінні (богослужбова дія), а також в широкому (теургія – богороблення, що є «материнським лоно всіх наук і мистецтв»). Істинною реальністю, реалізованим смислом Флоренський вважає культ, втілений Логос.

Культ як «средоточное» місце культури» має на увазі не тільки обрядову сторону релігії. Це й культове мистецтво, що є провідником як релігійного сюжету, так і релігійного догмату, релігійних цінностей, моралі, надприродного змісту людського життя, Бога як змісту і блага, тому що релігія цілісна й одне не можна відокремити від іншого. Завдяки культу релігія стає «зримою», здійснюється зв'язок між поколіннями, формується ментальність нації. Обрядова дія, культова атрибутика є символічними. Вони неминуче містять у собі певні соціальні ідеї, уявлення, образи і викликають відповідні почуття. Хоча самі символи не створюють обряд, але він, згідно Д.Угриновичу, «виникає лише тоді, коли колективна дія набуває символічного значення» [Угринович Д.М. Обряди: за і проти.- М., 1975.- С. 23]. Очевидно, духовна культура починається з виробленням ідей і речей, зміст яких не очевидний, тобто з вироблення символів.

Культура підтримується дією, у яку включені її суб'єкти, тому в думці, що пануюче місце в релігії займає культ, одностайні практично всі православні богослови. Ядро релігії складають не міфи і догмати, як думають деякі культурологи, релігієзнавці, історики культури, а культовий ритуал, священнодійство, таїнство. На культ нашаровується все інше, що притаманне релігії.

На думку Н.А.Бердяєва, культура в її органічний період була пов'язана з життям релігійним. Такої ж думки дотримуються багато світських філософів. Зокрема П.С.Гуревич думає, що породжує культуру не будь-яка діяльність, а тільки та, котра має сакральний характер і пов'язана з пошуком смислів буття. «Займаючись життєвласштуванням, людина далеко не завжди задається питанням про призначення буття і своєї власної долі. Культурою можна визнати далеко не все, що здатне подати людину, захоплену переробкою, зміною, перетворенням споконвічного порядку речей» [Гуревич П.С. Культурологія.- М., 2001.- С. 24]. «Святині – це первинна творчість людства; культурні цінності – це похідні культу», - відзначав П.Флоренський [Флоренский П.- Там саме.- С. 117]. На його думку допоміжні терміни, поняття, формули, що є похідними культу, у процесі ускладнення й автономного розвитку перетворюються у світську філософію, світську науку, світську літературу.

Релігійний культ виводить віруючого в його діяльності за сферу власне релігійного. Релігійна обрядовість стає для багатьох людей способом задоволення потреби в міжособистісному спілкуванні, у причетності до національної обрядової традиції. Саме національна форма релігійного обряду протягом століть слугувала способом збереження українства від спроб денационалізації, знищення національних культурних цінностей. Можна сказати, що специфіка культу певного народу обумовлює не тільки його релігійність, але і його самосвідомість, світосприймання, національну ментальність, культуру.

Символічний характер самої культури є підтверджуючим фактором близькості культури й релігії. Релігійні філософи вважають, що культура набула символізму від культової символіки. Духовний зміст культури виражений не реалістично, а символічно, фактично всі досягнення культури за природою своєю є символічними. У ній дані не останні досягнення буття, а лише його символічні знаки. Природа культу має такі ж характеристики. Коли з культури зникає символізм, вона перетворюється в цивілізацію.

Коли релігія і культ сприймаються як набір догм і ритуалів, поза контекстом містичності і символістики, тоді зникає значна частка

властивої їм сакральності. Однак з релігійною символікою знайомі далеко не всі, а світська культура найчастіше не символічна чи символічна мінімально. Культура стала надбанням мас значною мірою завдяки десакарлізації і десимволізації. Однак справжня культура багато в чому має трансцендентний характер, вона піднімається над іманентним, породжує ідеальні переживання, забезпечує прагнення вийти за просторово-тимчасові межі власного буття.

Праксеологічний аспект єдності культури й культу прослідковується в тому, що релігія - це не тільки віра чи сукупність поглядів. Це – також і відповідна, обумовлена вірою, поведінка. Релігійна свідомість - це почуття зв'язаності, залежності і повинності стосовно якоїсь таємної сили, яка дає опору і гідна поклоніння. Це, безумовно, вимагає догматичного пояснення. Як пише В.Свириденко, для віруючого догмат стає своєрідною «точкою опори», на якій базується його релігійний світогляд [Ястребов И.Б. Социальная философия католицизма в XX веке.- К., 1988.- С. 63]. Але закріплюється догмат, релігійні цінності, описання світу через культову дію, участь у культовій практиці суб'єктів культури. Те ж стосується й світських релігій: без закріплення у відповідних діях, своєрідній світській «культовій практиці» (розробкою якої в сучасній культурі займаються фахівці з PR-технологій) неможливо удержати опис світу, закріпити відповідні цінності, підтримувати певний внутрішній стан людини.

У результаті відправлення культу і проходження догмату створюється особливий стан свідомості, що у релігії називається благодаттю. Як зазначає П.Євдокимов, через культову відправу людина одержує особливу благодать споглядання божественної сутності [Євдокимов П. Православ'я.- М., 2002.- С. 33-34]. Без відповідних дій це стає неможливим. Як говорив В.Лоський, через культ віруючий набуває можливості «пізнати Істину в тій повноті, яку не може вмістити світ» [Лосский В. Переказ і перекази // ЖМП.- 1970.- № 4.- С. 72].

Релігійна культура, релігійна свідомість постають результатом втілення у світі універсальних цінностей через культову дію. Кожна культура ставила «вічні питання» і намагалася дати на них відповідь. Релігійний культ у цьому розумінні – це осередок подібних питань і відповідей, осередок трансцендентних смислів і загальнолюдських цінностей, що закріплюються і «культивуються» через обрядову сторону релігії, через культове мистецтво, символіку, догмат, картину світу, аксіологічну і значеннєву сферу. Культ – це зрештою картина світу в дії, що володіє естетичними, моральними, аксіологічними параметрами, способами і методами досягнення гармонії людини з ідеалами релігії, що

володіє діючими методами примирення людини з Богом, оскільки неможливе проходження якої-небудь культової практики без поєднання з нею значення, закладеного в культовій дії.

На думку П.А. Флоренського, досягнути культ можна не розумінням, а життєвим зіткненням з ним. Таким чином, з цього випливає, що для невоцерковленої людини розуміння сакрального змісту культу закрите і вона здатна аналізувати тільки його зовнішню сторону, не маючи власного внутрішнього досвіду.

Коли розглядається яка-небудь релігія, розгляд найчастіше починається з віри, догмату, а не з практики. Однак не існує догмату без практики. Практика ж, у свою чергу, має значення тільки в зв'язку з її витлумаченням. Як вважають православні богослови, самі по собі міф, догмат, правила поведінки поза культом, богослужіння - це уже відступ від релігії.

Сила православного культу також у тому, що завдяки прийнятій традиції, канонам релігійного мистецтва, він репрезентує віруючому основні моменти віровчення через храмову архітектуру, фресковий живопис, іконопис, церковну музику і спів, естетичність культових атрибутів, церковне дійство під час таїнств і богослужіння. Фактично, задовольняється весь комплекс естетичних потреб людини. Це дає віруючому величезний спектр переживань, які він пов'язує з Богом. Якщо ж до цього додати ще красу самої ідеї Євангелія, то задоволеними виявляться також вищі інтелектуальні й моральні потреби – прагнення до істини, ідеалу, добра, справедливості, до трансцендентного, сакрального змісту буття.

Культова практика створює у віруючих почуття єдності, спільної реальності, своєрідної релігійної солідарності. Ґрунтовно механізм обрядової дії розкрив Е.Дюркгейм. Він говорить, що під час культової дії всі знаки зливаються в один єдиний і унікальний знак. «Саме його поява дає індивідам відчуття, що вони єдині, дає їм усвідомлення їхньої моральної єдності» [Релігія і суспільство. Хрестоматія по соціології релігії.- М., 1996.- С.438]. Колективна форма обрядової дії збільшує його силу.

У культі, як це сказано в журналі «Православний вісник», «міститься все християнське богослов'я, зібране і вкладене все, що може і повинний думати християнин про Бога і порятунок» [Православний вісник.- 1989.- №3.- С.73]. Проте в останні десятиліття релігійний культ практично у всіх конфесіях зазнав значних змін. Це відбувається під впливом зростаючих духовних потреб віруючих, необхідності зробити більш доступними «істини релігії» для масового віруючих. Однак

Н.Суворов ще на початку століття попереджав: «Маси народу можуть залишитися в незнанні умоглядних догматів віросповідання, але вони міцно тримаються за обряди, хоч би священники і пояснювали їм, що обряди потрібно відрізняти від догматів» [Суворов Н. Підручник церковного права.- М., 1913.- С. 328-329].

Питання модернізації культової сфери в православ'ї складне і неоднозначне, насамперед тому, що воно найтісніше пов'язане з догматом, сакральне, містичне, символічне, як і сама релігія. Тому підходити до цієї проблеми зі світською аргументацією не завжди коректно. Культово-догматична сфера зазнала змін в зв'язку з різними історичними обставинами, зокрема – з рішеннями Вселенських Соборів. Однак православні богослови інтерпретують рішення Вселенських Соборів як догматичні формули, одержані в результаті божественного одкровення, пояснюючи рішення Соборів богонадхненними істинами, а не результатом дії людського розуму чи мирського мудрування. Логіка світських учених не може що-небудь протиставити такому витлумаченню рішень православних Соборів, оскільки має іншу систему аргументації і фактологічну базу для обґрунтування своїх положень.

Култ постає невід'ємною частиною і продовженням догмату. Однак релігійний догмат може бути прийнятий тільки на віру, бо ж він, на думку богословів, стосується трансцендентного буття, яке не підлягає емпіричному виміру і раціональному доказу. Він – іншовимірний, і в силу своєї споконвічної іншовимірності може бути сприйнятий тільки вірою. Тому православна Церква вважає, що помилково було би розумом осягти віру, підходити до питання віри з позицій раціональності, тим більше жадати від релігії якихось емпіричних доказів (які в релігії є, але вони називаються «чудом») і найчастіше не приймаються на віру тими, хто їх особисто не спостерігав).

Однак в останні десятиліття намічається спроба модернізувати православний култ, співвіднести його з культурою сучасного освіченого і урбанізованого віруючого. У пристосуванні культу до сучасних реалій виділяються наступні напрямки:

- спроба спрощення культу відповідно до протестантських зразків;
- спроба відійти від канону, обрядового поведіння;
- погодити культові форми з психологією й обставинами життя сучасного віруючого;
- технізація культу;
- скорочення деяких обрядових елементів православної культової дії, спрощення форм їхнього виконання.

Відкритим залишається питання, у чийй компетенції знаходиться проблема модернізації православного культу. О.Саган у своїй праці “Вселенське Православ'я” пише: “Православним богословам слід усвідомити, що логічна трансформація догматів і їх раціоналістичне пристосування до реальностей життя є неминучим процесом – хоче того Церква чи ні... Зміни соціокультурних цінностей, що неминучі при зміні соціальних структур і прошарків, поколінь, зрештою поступово призводять до того, що догмати починають означувати (чи, швидше, суспільство їм відводить) зовнішню сторону релігійності” [Саган О. Вселенське православ'я.- К., 2004.- С. 73]. Однак релігія далеко не завжди слідує за змінами в культурі і не завжди повинна це робити, оскільки, з погляду богословів, релігійний догмат і через дію пов'язаний з ним релігійний культ - це істини, смисли, цінності, зразки поведінки, які є константними, напередвизначеними Богом, неминучими, на відміну від реалій культури.

Як відзначає П.С.Гуревич, «культура - це соціальна традиція, зберігати яку доводиться в болісній боротьбі не стільки з безособовими силами природи, скільки з революційними і критичними енергіями в людському житті й у людському мисленні. Матеріальні пам'ятники чи звичаї, храми чи культу, техніка чи перекази народів - безліч зусиль доводиться прикласти людям, щоб це зберегти» [Гуревич П.С.- Там саме.- С. 28]. Однак сучасна культура, цивілізація, що не пов'язана із символікою культу, найчастіше не бачить смислу в збереженні традицій і піклується насамперед про зручність культу для себе.

Коли мова заходить про нововведення, реформацію і модернізацію в культовій сфері, то православні богослови говорять, що «будь-яка реформа в православному розумінні – це не стільки пошук нових форм, скільки повернення до старих, перевірених століттями традицій, на яких і базується православ'я» [Илларион (Алфеев), ігумен. Духовне утворення на християнському Сході в I –IV вв. // Церква і час.- 1999.- № 2 (9).- С. 8-9]. Ці слова належать ігумену Іларіону (Алфееву), який вважається в Московському патріархаті одним із самих радикальних і революційних.

С.Ярмусь, наполягаючи на необхідності повного виконання століттями встановленого порядку і структури богослужінь, твердить, що «вони не мають жодного зайвого слова. Кожне слово має свою функцію і свою силу, від яких залежить розвиток даної літургічної дії, це сила впливу даної дії на чекання віруючих» [Ярмусь Ст. Сучасне душпастирство.- Київ-Вінніпег, 1994.- С. 88-89]. Він вважає також, що порушення порядку богослужіння призведе до зміни у парафіян під час

літургії їхніх релігійних переживань, що вони звикли до визначеного канону, а відтак і не сприймуть якихось його змін. С.Ярмусь відзначає явний взаємозв'язок між якістю релігійного почуття і культовими діями.

Зважаючи на те, що обрядова практика католицизму і цілого ряду протестантських церков в останнє десятиліття зазнала значних змін, прагнення православних до збереження встановлених культових форм виступає як своєрідний спосіб збереження чистоти віри і релігійного почуття, що прямо пов'язується з канонічністю культу. Основний принцип звучить так: не змінюй нічого, тому що межу змін потім не установиш. Хоча з цього приводу існують й інші думки. За м'яку і повільну зміну літургії, служби зрозумілою мовою виступав Константинопольський патріарх Афінагор І.

Одна з проблем полягає в тому, що в Церкву приходять не завжди віруючі люди. Для них служба може бути довгою, нудною. Але тут богослови стають перед дилемою – чи підлаштовуватися церкві до малоцерковних чи зовсім нецерковних людей чи зберегти літургіку як вона є? Патріарх Алексій II вважає, що не можна жертвувати світом і єдністю Церкви заради задоволення амбіцій незначної групи людей, які не приймають серйозної участі в церковному житті [Релігійна панорама.- 2002.- № 4.- С. 52].

Розуміння православ'ям культу як «місця зосередження» культури базується на наступних основних засадах: по-перше, культ розуміється як глибоко символічне і сакральне явище, що володіє надприродною, містичною силою; по-друге, за допомогою культової практики закріплюються і підтримуються чіткі значеннєві, ціннісні, моральні, естетичні орієнтири не тільки віруючих, але й культури в цілому, тому що віруючі – частина соціуму, а Церква водночас є соціальний інститут; по-третє, всі елементи культу – постулати, таїнства, обряди, ритуали, атрибути, храмова архітектура, культовий живопис та інші види мистецтва, молитви, літургійне дійство тощо тісно переплетені між собою, є містичними і символічними. Якщо змінити щось в одній з цих підсистем, то неминуче відбудуться зміни й в інших підструктурах, а зрештою – і в усій цілісності. І ці зміни будуть стосуватися не тільки релігійної культури чи культової практики, але всієї культури в цілому, її самосвідомості, моральних, значеннєвих та аксіологічних пріоритетів, тобто зміни будуть відбуватися в тій сфері культури, яка сьогодні відчуває найбільшу кризу, тобто у духовній.

Як справедливо відзначає О.Саган, культ – поняття більш широке. Його важливою рисою є не тільки задоволення релігійних потреб суб'єктів культової діяльності, але й створення і стимулювання релігійних

почуттів, закріплення релігійних уявлень віруючих [Саган О. Вселенське православ'я.- К., 2004.- С. 165]. Однак релігійні почуття і уявлення реалізуються віруючими не тільки в культовій діяльності, але й у повсякденному житті. У такий спосіб культ підтримує релігійний опис світу, релігійні цінності, релігійний моральний імператив у культурі. Тобто цілком коректно в даному випадку говорити, що він є як культурозберігаючим (традиції), так і культуротворчим (культува діяльність Церкви й участь у ній віруючих) фактором. Культ враховує складність людської природи з усіма її афектами, конфліктом суцього і належного, реального й ідеального, суб'єктивного й об'єктивного, тимчасового і вічного. Таким чином, існування культу стає трансцендентною умовою єдності самосвідомості.

Ірраціональна складова психіки людини, поряд з емоційною і раціональною, є, очевидно, її антропологічною характеристикою. Ірраціональність виявляється у житті, мистецтві, культурі. Релігійний культ направляє цю ірраціональність, дає їй вищий смисл, визначає методи і мету, додає сакральне забарвлення й у цьому змісті – упорядковує як внутрішній світ людини, так і суспільства. Якщо культ не виконує таких функцій, то або ірраціональна сторона людини реалізується хаотично, без змісту, цілей, напрямку, заданого ціннісним аспектом, або нівелюється і настає стан «духовної порожнечі» як у душі окремої людини, так і суспільства. У цьому змісті культ впливає не тільки на свідомість віруючого, але й на самосвідомість культури в цілому.

А.Кадикало * (м. Київ)

СМЕРТЬ: ІНІЦІАЦІЯ ЧИ НЕБУТТЯ СВІДОМОСТІ?*

Питання смерті супроводжує людину впродовж всього її життя, є його антонімом. Проблема смертності людського ества завжди викликає моторошний інтерес, основою якого, без сумніву, є питання: а що ж за межею смерті? – чи продовження існування, а чи занурення у небуття. Підтвердженням зацікавленості цією проблемою спостерігається у всіх суспільствах на різних рівнях їх розвитку, а виражався цей інтерес насамперед у релігійному світогляді народів, етносів і т. д. При цьому не

* Кадикало А.М. – аспірант Національного аграрного університету.

** © Кадикало А.М., 2005

має значення рівень наукових знань того чи іншого суспільства, оскільки наука лише частково може намагатися окреслити проблему смерті.

Релігія відповідає на потреби людини, так би мовити, готує її бути готовою до того, що її очікує після смерті. Засвідчують такі припущення, зокрема, знахідка у Туреччині – поховання неандертальця, яке налічує близько 100 тис. років. Ложе цього поховання встелене квітами, тобто підготовлене так, щоб померлий увійшов із ритуалами до потойбічного життя.

Дещо пізніші релігійні системи, а саме періоду розквіту міст-держав та античних імперій, дають змогу більш докладно проаналізувати те, як людина сприймає смерть, і те, що слідує за нею. Звичайно, робити однозначні висновки складно із такого різноманіття уявлень про існування життя після смерті, але можливим є аналіз тенденцій зміни уявлень про ідею посмертного життя душі-свідомості. Він дає можливість визначити ті риси, які можуть дати певне уявлення про проблему загалом. Останнє тим більше важливе, бо ж при цьому стає очевидним певне перехрещення та взаємодія між уявленнями про посмертне існування душі у різних культур завдяки наступності та спадковості їх. Як приклад, можна навести значення грецької для римської та китайської для монгольської. При цьому залишається можливість взаємодії культур за географічною ознакою сусідства, адже від регулярних контактів між населенням, протягом тривалого часу відбувається процес взаємозапозичення уявлень про щось, зокрема й про життя після смерті.

У культурах Близького Сходу, незважаючи на певні відмінності і тривалість історичного розвитку, які займали домінуюче положення можна окреслити головну релігійну ідею про посмертне існування душі. Після смерті людини душа повинна відбути до Царства Мертвих, але до цього вона проходить через суд богів, які визначають ступінь її гріховності, що залежить від того, як вона поводи́ла себе впродовж життя (вони повинні відповідати моральним канонам даної конкретної культури). Лише після винесення вироку, душа може зайняти визначене їй місце у Царстві Мертвих, зокрема може спокутувати свої гріхи через тимчасове або вічне покарання. Але у будь-якому випадку, її загробне існування є вічним. Проте шлях до Царства Мертвих – це дорога в один кінець. За такої умови земне життя набуває особливого значення, адже люди, для культури яких така релігія є традиційною, розуміють, що живуть лише раз. І хоча в різних народів наявними є специфічно культурні відмінності, але загалом ця схема справджується для

Стародавнього Єгипту, Месопотамії, Греції та Риму. Фактично воно є базовим уявленням для християнства та ісламу.

Відмінним від вищенаведеного розуміння проблеми смерті та загробного життя, є вирішення цієї проблематики у азійських культурах. Для неї характерним є розвиток найрізноманітніших форм релігії - від шаманізму до буддизму. Хоча азійські релігії відрізняється між собою, проте існує спільна риса, яка їх об'єднує щодо моделі загробного життя: душа після смерті потрапляє до Царства Мертвих, знаходиться там деякий час, а згодом повертається до Царства Живих. Такий шлях проходить майже кожна душа, причому цей процес може бути неодноразовим, а то й нескінченним. Тобто, на відміну від Європи та Близького Сходу, межа між Царствами Живих та Мертвих долається як в один, так й у інший бік, а життя постає як багаторазовий цикл.

Важливим є також з'ясувати ставлення самої людини, тієї чи іншої культури до ідеї про можливість безсмертності її душі. Для європейця характерним є тривожне сприйняття своєї кінечності, тобто він усвідомлює, що не може уникнути смерті, а тому сприймає її як шлях у небуття. Такому переконанню сприяє сама європейська культура Західного Світу, яка ґрунтується на науковому скептицизмі щодо існування нематеріальної сутності людини загалом. Причина цього явища у тому, що секуляризована культура західного типу не дає основи для того, щоб свідомість могла сподіватися на своє посмертне існування. Християнство покликане побороти такий нігілізм відношення до смерті, а також і страх перед нею. В Євангеліях говориться: "І кожен хто вірує в Мене – повіки не вмере" (Ів. 11:26). Але водночас тут цілком очевидно постає питання віри, яке надзвичайно актуальне для сучасної західної культури, адже важливим є саме те, як сприймає свідомість можливість свого посмертного існування, її вірогідність.

Скептичне ставлення до ідеї посмертного існування душі виникло у свідомості європейця внаслідок надзвичайної довіри до науки, яка розглядає людину здебільшого як біологічно-матеріальну структуру. Згідно сучасних наукових уявлень у галузі біології, людська свідомість-душа має дещо відмінну сутність від матеріально-природного витлумачення людини, а тому не визнається наукою як реальна. Але водночас у релігійному контексті розуміється, що через людину, між природним матеріальним та нематеріальним здійснюється тісний зв'язок. Наука ж приймає точку зору, що із смертю людини її тіло починає розкладатися на елементи. Тому можна припустити, що те ж саме відбувається із свідомістю – вона розчиняється у небутті. Проте, можливе й інше припущення, згідно з яким душа складає, на відміну від тіла,

собою єдине ціле, а тому продовжує існувати і після смерті фізичної оболонки людини. Це - філософський спосіб вирішення проблеми безсмертя душі, але можливим є й протилежний погляд до ситуації вибору європейця між вірою та невірою.

Для шаманізму, індуїзму або буддизму властивим є протилежний погляд на ідею посмертного існування душі. У неєвропейських культурах смерть тіла та існування після цього душі є цілком закономірним, адже і під час життя душа людини здатна на деякий час залишати її тіло. Такий погляд на розуміння душі пов'язаний із тим, як сприймається саме відношення буття-небуття. Так, зокрема, для індійської думки "людський світ", подібно до того як людський психічний та життєвий досвід, є частиною всесвітньої ілюзії майя, оскільки все, що сприймається свідомістю як матеріальний світ, не має відношення до абсолютного буття, а тому смерть розглядається лише як зміна одного онтологічного рівня іншим. Цей перехід потребує водночас ініціації або ритуалу посвячення.

Таке посвячення є частиною життя людини, особливо у народів, які перебувають на примітивній стадії розвитку релігії. Тут мається на увазі те, що людина при досягненні певного віку прилучається до чогось, що відкриває перед нею таємницю її подальшого буття. Як свідчить румунський історик релігії Мірча Еліаде, для ініціації необхідною є ритуальна агонія, смерть і воскресіння. З точки зору примітивних релігій, тривога сучасного світу – це знак неминучої, але потрібної, рятівної смерті, бо ж за нею має бути воскресіння, яке відкриває доступ до нового виміру буття, який потребує зрілості. У примітивній релігії ініціація є підготовкою свідомості до справжньої природної смерті та після життєвого існування душі окремо від тіла. Ця підготовка має глибокий зміст, який полягає у містичному досвіді архаїчного суспільства. Шаманізм доводить існування ностальгії за Раєм, бажання віднайти стан свободи і блаженства до "тріхопадіння", прагнення віднайти можливість зв'язку між Небом та Землею, тобто відновити саму структуру Космосу, яка змінилася внаслідок первісного розриву. Екстаз є саме тією ланкою, завдяки якій можна прослідкувати подібність усіх релігій, тобто окреслити їх значення.

У християнській містиці домінує ностальгія за Раєм. За словами святого Амвросія, християнство – це здійснення Раю, а Христос – це Дерево Життя, містичне життя – це глибоке проникнення у Рай, а смерть мучеників вводить їх до Раю. Ще одним спільним для християнства та шаманізму є те, що як святі, так і шамани тимчасово прилучаються до Раю. Тимчасовість цього явища полягає у тому, що ні одним, ні іншим не

вдається повністю подолати смерть, тобто відновити стан людини до “тріхопадіння”. Проте, як би не витлумачували ці аналогії, але можна з певною долею істини припустити, що прагнення повернутися до Раю, яке притаманне різним релігіям, постає як віра в те, що матеріальне існування людини є тимчасовим. Її життя повинне бути лакмусом майбутнього ініційного прилучення до потойбічного життя.

Саме фізичне, матеріальне існування пов’язане з ідеєю винагород. У західному регіоні дуже важливого значення набуло твердження про Божий Суд, а сам світ загробного існування ділиться на Рай та Пекло. У католицизмі існує ще й проміжна ланка – Чистилище, яка символізує можливість очищення грішника. Для Азії цю тенденцію характеризує дещо інший смисл, який має абстрактнішу характеристику. Сама ідея загробного світу при цьому постає, як щось другорядне. Найважливіший смисл має закон Карми – цей закон природи, що є непорушним і обов’язковим для всіх – людей, демонів, богів. Він постулює обов’язковість відповідності післяжиттєвого існування душі до того, як жила людина і як виконувала моральні установки. Закон Карми можна назвати одним із основних законів збереження, тобто мається на увазі, що зберігається інформація про усе те, що було зроблено людиною. Найвищою винагородою за дійсно праведне життя, а точніше - усієї сансари, є звільнення від круговороту перевтілень. Після цього душа досягає Нірвани, Вищого Світла, Абсолюту і перебуває у стані спокою, всерозуміння та блаженства. Можна припустити, що Нірвана – це східноазіатський аналог християнського Раю.

Більш конкретно описати сприйняття людиною посмертного існування своєї душі можна на основі спогадів людей, котрі пережили стан клінічної смерті. Через деякий проміжок часу після смерті, коли душа усвідомила свою відокремленість від тіла, вона нібито прямує якимсь темним тунелем під дією невідомої сили до джерела тепла, світла та любові незвичної інтенсивності. При цьому до душі звертаються із тим, що вона повинна переосмислити прожите нею життя і вказується на те, що її земне буття ще не закінчилося, а тому вона повинна повернутися до свого тіла. У книзі американського лікаря Раймонда Моуді “Життя після життя” приблизно так описуються спогади людей, які пережили стан клінічної смерті. Але найбільш цікавим є той факт, що джерело, про яке йдеться у вищеописаних спогадах, цілком може відповідати релігійному поняттю Суду Божого або закону Карми.

Важливе значення у цьому контексті має порівняння передсмертних видінь у представника Західної культури та Східної. Така можливість існує завдяки дослідженням американського доктора

латвійського походження Карліса Осіса. У своїй праці “Що спостерігають лікарі та медсестри у момент клінічної смерті пацієнтів” він описує те, які емоції та переживання є домінуючими у більшості пацієнтів, що знаходяться на межі життя та смерті. Виявилось, що такою емоцією є не страх, як здавалось би повинно було бути, а відчуття болю та дискомфорту. Проте, як це зауважує К.Осіс, значна кількість пацієнтів у момент смерті переживали стан блаженства наблизений до екстазу. В окремих випадках були присутні видіння такі як “рай” – чудові міста у “землі обітованій”. Паралельно до цього було проведено дослідження колегою Осіса з Індії Ерлендуром Харалдссоном, яке довело, що хоча у індуській культурі проблема життя після смерті має значно меншу вагу, ніж у західній, проте видіння на порозі смерті майже такі самі як у американців чи європейців. Це засвідчує те, що незалежно від культури і того як у ній готується людина до посмертного життя, якщо людину й очікує життя після смерті, то його механізм є однаковим і не ґрунтується на галюцинаціях пов’язаних із релігійними віруваннями тої чи іншої особистості.

Феномен смерті є складним для пояснення, а тим більше те, що відбувається після неї, адже спогади, які описує Моуді не можуть бути достатньо об’єктивними. Вони лише відображають певну тенденцію, яку можна інтерпретувати по-різному. Але водночас вона відображає прагнення людини до розуміння того, що буде із її свідомістю після смерті фізичного тіла. Бажання не зникнути у небутті – це прагнення, що пов’язане з духовними устремліннями, духом, який згідно релігійних уявлень, є безсмертним, а, отже, таким, що існує поза фізичним тілом.

Як вже згадувалось вище, стан клінічної смерті і різноманітні екстраординарні стани свідомості дають певне уявлення про потойбіччя. Якщо екстаз є містично-релігійним переживанням, то можливі ще й інші випадки, коли свідомість перебуває на межі реальності та потойбіччя. Перш за все, що відрізняє архетипні та реінкарнаційні спогади людей від усіх інших вищезгаданих, це та риса, що їх не можна вважати наслідком функціонування мозку. Пояснимо це. Архетипні спогади (мають відношення до певної культури, її мови, звичаїв тощо) не можуть сприйматися як особистісні, тобто такі, що означають переживання суто інтимного. Вони можуть мати фантазійну характеристику, адже такий тип спогадів завжди стосується культури, а не кожної окремої людини, а відтак, їх можна перевірити. Реінкарнаційні спогади є враженнями вже іншої людини (тобто тієї особистості, яка жила у минулому), а точніше значної кількості людей, які не обов’язково були пов’язані між собою родинними відносинами.

Узагальнюючи все вище сказане, можна відзначити, що можливість людини “згадати”, “ввійти у екстаз” і т. д. є досить вагомим аргументом для того, щоб припустити можливість існування у людській свідомості механізму, який дозволяє за певних умов наблизитися до чогось такого, що лежить за межами людської сенсорики. Очевидним є те, що релігія знає цей механізм, який інтерпретується нею як свідомість-душа, а приєднується вона у своєму устремлінні до Абсолюту. Символ Дерева Життя, яке з’являється на перших сторінках Біблії, означає потенційне безсмертя всього людського ества, а разом з ним - і природи, адже людина, згідно християнського Святого Письма, є духовно-тілесною істотою. Саме у цьому полягає пояснення того, чому для релігії важливим є шлях людини у цьому житті. Тут дух, яким наділена людина, виконує роль невидимої та не повністю актуалізованої енергії. Людина своїм безсмертним духом одухотворила матерію. Очевидно у цьому окреслений взаємозв’язок тілесного та духовного. Саме це різнить Східну та Західну релігійні традиції. Для індуїзму та буддизму тіло – це в’язниця душі, а для християнства тіло висвячується душею. Доказом цьому є Ісус Христос. Смерть тіла не означає небуття, а тільки зміну виміру існування. У християнській традиції тіло причетне до подолання смерті через його діяльність під час життя. У такий спосіб виникає певне розуміння того, що душа є енергією або видом енергії, яка перебуває у фізичному тілі, а смерть – це процес, коли тіло перестає виконувати функції необхідні для його життєдіяльності. Саме тому душа, як енергія, вивільняється з тіла. Але, не зважаючи на таку інтерпретацію, залишається проблема визначення цієї енергії. Однак зрозумілим є те, що вона цілком відрізняється від звичної для людини фізичної реальності.

Таке інтерпретування проблеми смерті та існування душі поза тілом дає підставу для припущення, що можливо природа душі має інформаційну структуру. Тут а саме йдеться про те, що інформація, як міра впорядкування, має сутнісний характер. Подібно ж і душа-свідомість після смерті тіла може відокремлюватись від нього у вигляді інформаційного пакету. Зважаючи на те, що спогади людей, що пережили клінічну смерть є досить докладними, можна визначити, що душа володіє тими ж самими властивостями, який має й людина при житті.

Тому можна припустити, що саме душа й надає тілу цих властивостей (зір, слух і т. д.). Це особливо зрозуміло, коли брати до уваги те, що душа не виконує функціональну роль, а лише суто “оживляючу”, адже здавен душа розумілася як те, що надає тілу життя, можливості дихати. Ще однією важливою властивістю душі у книзі Моуді є спілкування, яке має не вербальну природу.

Звичайно факти описані у книзі доктора Раймонда Моуді, не можуть бути остаточним достовірним доказом, адже для сучасної людини всі сфери її життя тісно пов'язані з тим, що воно повинно мати наукове підґрунтя. Як відомо, сучасна наукова картина світу обґрунтована і базується на класичній парадигмі, а тому цілком очевидно відкидає можливість існування того, що виходить за рамки її парадигми. Зрозуміло, що сучасній фізиці невідомі ті рівні, на яких можлива була б констатація існування душі як інформаційного субстрату.

Сучасна фізична теорія не знає часточок, які могли б відповідати повністю властивостям душі. Це означає, що душу слід розуміти не просто як блок, який переносить інформацію, яку знала і накопичувала людина протягом всього свого життя, а як живу субстанцію діючу та розумну. Відповідно до цього можна констатувати, що поняття “душі”, а відтак і розкриття проблеми життя після смерті, буде визнане лише за умови, якщо сучасна наукова парадигма на основі фізики відкриє механізм створення живих та динамічних структур на рівні енергії, тобто на базі частинок, які не мають маси спокою. Цілком очевидно, що це не обов'язково повинні бути уже відомі фізикам кванти електромагнітного поля або нейтрино. Можна зазначити, що певною мірою дослідження у сфері фізичного вакууму дають підстави сподіватись на це.

Такий підхід до вирішення проблеми природи свідомості ґрунтується на постнекласичній науковій парадигмі, становлення якої відбувається саме тепер, вона здатна вказати нові методи дослідження, а тому може надати поштовху подальшому теоретичному пізнанню. Для докладнішого з'ясування цього питання слід звернутися до теорії фізичного вакууму російського академіка, доктора фізичних наук Г.І. Шипова, який на науковому рівні обґрунтовує феномени посмертного існування душі та інформаційності її природи. При цьому його теорія має аналогію із релігійними уявленнями щодо цих явищ.

Теорія Шипова ґрунтується на понятті про торсійне поле, яке є властивістю спінів, подібно до того, як заряду властиві електромагнітні поля, а масі – гравітація. Торсійні поля існують завдяки обертанню частинки. Саме тому вони й називаються від англійського слова *torsion* – обертатися. Але найважливішим є те, що торсійні поля мають властивості інформаційного характеру: вони не передають енергію, а переносять інформацію. Очевидно, що ці поля здатні виконувати функцію, про яку йшлося вище, а саме - формувати той вимір реальності, який недосяжний для класичної наукової методології. Можна також припускати, що якщо душа має інформаційну, тобто торсійну природу, то тоді можливо, що

смерть лише означає перехід людини до інформаційного виміру існування.

Якщо аналізувати теорію Шипова із релігійної точки зору, то вона має смисл, адже у жодній з релігій не стверджується якась певна теорія щодо природи душі. Відомим є тільки те, що вона не сприймається людськими органами чуття та не відповідає жодному з матеріальних об'єктів. Інформаційна концепція душі підтверджує, що вона (душа) дійсно за межею осягнення, адже ще американський кібернетик Норберт Вінер зазначив, що інформація не є ані матерією, ані енергією. Отже, можна припустити, що інформаційна природа душі дозволяє їй існувати після смерті тіла.

Проблемою залишається те, що невідомо, як душа існує у Всесвіті. Проте згідно теорії фізичного вакууму увесь простір Універсуму має інформаційну основу, а відтак і душа, завдяки спорідненості із ним, існує так, як людина завдяки тілу в матеріальній дійсності. Інформаційність душі та наукового виміру реальності дозволяє припускати, що саме на вищих (інформаційних) рівнях можуть існувати такі феномени, які у релігії називаються Раєм, Чистилищем, Пеклом і т. д.

Рівень наукових відкриттів, яким би він не був, не здатен замінити релігію, яка дає знання про духовний світ. Для багатьох людей, незважаючи на їх рівень суспільного розвитку, важливим аргументом на користь існування душі як самостійної, живої та організованої структури, що має основні характеристики людської особистості, є досвід людства в релігійному світогляді, а саме, що смерть – це ініціація свідомості у нове життя; спогади людей, які пережили клінічну смерть; нова теорія інформації, яка доводить, що зникнути безслідно уся інформація-досвід людини не може. Останній аргумент лише засвідчує те, що інформація може переходити на новий рівень, на той, на якому існує її носій, наприклад, торсійні поля, які є інформаційними. Отже, існують усі підстави, для того, щоб припустити, що релігія від неандертальця до сучасної цивілізованої людини виконувала роль засобу підготовки людської свідомості до нового виміру духовної реальності.

Висновки. Однозначної оцінки проблемі феномену життя після смерті дати неможливо, адже основою її є суб'єктивні переживання людей. Водночас не можна їх відкидати. Це, зокрема, засвідчує такий факт як певна повторюваність того, що переживає свідомість у стані клінічної смерті. Все це дає підстави вести мову про те, що смерть є певним порогом, який мовою класичної науки описати неможливо, незважаючи на вже існуючі факти як у медицині, так й у релігії. У цьому контексті наука класичної парадигми є безпомічною, а тому змушена

ігнорувати аргументи, не піддаючи їх аналізу. Це означає, що стан свідомості після смерті потребує дослідження за допомогою постнекласичної методології, яка враховуватиме суб'єктивність свідомості та релігійне пояснення феномену смерті, яке може розкрити нові духовні грані людського буття.

*С.Ковцуняк** (м. Івано-Франківськ)

РЕЛІГІЙНІ МОРАЛЬНО-ЕТИЧНІ НАСТАНОВИ В ДАВНЬОРУСЬКІЙ ЗБІРЦІ АФОРИЗМІВ «БДЖОЛА»**

Упродовж свого існування український народ створив скарбницю знань, за допомогою яких у різні історичні періоди виховувалися підростаючі покоління в душі любові до людини, довкілля, готовності долати зло та потворність у житті. В усній формі серед різних верст населення України побутував поетичний і прозовий фольклор, в якому містились поради дітям і дорослим.

Проте з древніх часів на території нашої держави існувала інша, більш стабільна форма збереження й передачі мудрих настанов, цінностей, ідеалів – писемна. За свідченням вітчизняних істориків, розквіт писемної культури, а разом з нею й моральності, припадає на період Київської Русі, часи прийняття й поширення християнства. Власне, християнство внесло динаміку в життя і стало домінуючим репрезентантом моральності. Християнська релігія повернула людину в бік моральних цінностей, які по-справжньому збагачують її, підносячи до рівня життя духу, й спонукала до пошуку смислотворчих орієнтирів існування. Запровадження християнства на Русі вплинуло на ціннісну орієнтацію народу, надаючи найбільшій актуальності проблемам морально-етичного вдосконалення й духовного очищення. Саме в той час із Візантії на терени України було завезено та перекладено значну кількість літератури релігійного й світського характеру.

Усі жанри давньокиївської писемності засвідчують тогочасну глибину усвідомлення й переживання морально-етичної проблематики. Читання священних текстів й агіографічної літератури є вагомим чинником для релігійного піднесення українського народу, збереження

* Ковцуняк С.І. – аспірантка кафедри релігієзнавства та теології Прикарпатського університету ім.В.Стефаніка (м.Івано-Франківськ).

** © Ковцуняк С.І., 2004

його моральності. На особливу увагу заслуговують й давньоруські пам'ятки світського змісту. Тут народна свідомість знаходила для себе надихаючі приклади, мудрі напучення, взірці поведінки.

Сьогодні, коли мова йде про цінність морально-етичних настанов, зафіксованих давньоруською літературою, маємо на увазі не лише реставрацію ідеалів тієї далекої епохи. Сягаючи прийнятного загальноцивілізаційного рівня, українці повинні виходити з власного неповторного місця в культурно-історичному просторі, зберігати національний характер та здобутки.

Понад сто п'ятдесят років тому розпочався цілеспрямований пошук й оприлюднення давньоруських рукописів. В той період розгортається новий етап українського національного життя, виразники якого звертається до досвіду й надбань (зокрема, морально-етичних) Київської Русі у перспективі історичного й культурного самоусвідомлення українства (М. Максимович, М. Костомаров ін.). Важливою передумовою сучасних текстологічних, релігієзнавчо-філософських досліджень оригінальних та перекладних джерел стали наукові роботи М. Безобразової, М. Грушевського, В. Зеньковського, І. Срезневського, І. Франка, В. Щурата та ін.

Дедалі виразнішу картину давньоруської культури з її моральними акцентами подають В. Адріанова-Перетц, М. Алпатов, Г. Вагнер, Б. Греков, М. Гудзій, Д. Лихачов, О. Панченко, Б. Рибakov, М. Тихомиров, Д. Чижевський, М. Димник та ін. дослідники. Важливість морального виміру давньокиївської духовності підкреслюють В. Горський, М. Громов, С.Кримський та ін. Сучасний етап розвитку релігієзнавчо-філософських поглядів давньоруського періоду активно відзначається працями наукових співробітників Інституту філософії НАН України та ін. Історико-педагогічні аспекти морально-інтелектуальних надбань Київської Русі висвітлюють напрацювання В. Парашич, С. Литвинова, О. Любара, М. Стельмаховича та ін. Опираючись на здобутки істориків, філософів, педагогів, відтворюємо загальні уявлення про світоглядну морально-етичну думку України-Русі.

Отже, сьогодні у національно-культурному житті України підвищується роль глибоких теоретичних розробок, особливо в маловивчених галузях історії вітчизняної древньоруської духовної культури. Через те об'єктом нашої розвідки є українська світоглядно-релігійна думка XII - XIII ст., що потребує розкриття морально-етичного змісту однієї з найбільш популярних та найменш проаналізованих збірок висловлювань – давньоруської "Бджоли". Відтворення смисложиттєвих й антропологічних уявлень, морально-етичних настанов, що знайшли своє

відображення у тексті пам'ятки стане метою й завданням нашої подальшої роботи.

Ведучи мову про "Бджолу" як збірку висловлювань, зазначимо, що останні є, передусім, висловами морально-повчального змісту, напученнями, що містять у собі якийсь моральний чи життєвий принцип. Власне, вислів є так званим підсумком певного узагальнення чи низки спостережень над виявами духовного життя людини. Він виникає з природної людської потреби в синтетичній, легкозасвоюваній формі дати уявлення про те чи інше суспільне або моральне явище. Відтак вислів є початком моральної та релігійної свідомості. Порівнюючи вислів і прислів'я як форми моральних настанов, звернемо увагу на те, що перший є витвором ученого, мудреця, книжника, освіченої людини, він має особистісний, персональний характер. Проте спільною ознакою є те, що вислови походження народного й авторського були освітніми засобами.

Отже, давньоруську збірку коротких дидактичних афоризмів "Бджолу" використовували для відповідей на питання, як жити у світі. Вислови цієї збірки "формували у читача філософсько-етичну свідомість, розширювали світогляд, навчали афористичного мислення, лаконічності думки..." [Горбаченко Т. Г. Вплив християнства на становлення писемної культури Русі-України: релігієзнавчо-філософський аспект: монографія - К.: Академія, 2001.- С. 94]. Нині наукових досліджень, спеціально присвячених "Бджолі", небагато. Більшість дослідників (П. Безсонов, А. Михайлов) вважають за укладача збірки відомого православного церковного діяча й богослова Максима Сповідника (580 – 663.). Візантійський автор у своїй антології обмежився моральними питаннями, що й принесло пам'ятці величезну славнозвісність. Текст твору порушує світоглядно-етичні й життєві питання. Його складають цитати Нового Завіту, Старого Завіту, Отців Церкви, численних античних авторів.

Зміст "Бджоли" привертає до себе увагу органічним синтезом християнської ідеології та античної філософії. Творчий талант Максима Сповідника знайшов передусім свій вираз у поєднанні уможлядної античної філософії з діяльним християнством. Цей мислитель писав: "Розум, схильний до діяльного життя, вимагає розсудливості, а схильний до споглядального – відання. Перша веде сподвижника до розрізнювання добродісності від пороку; друга ж причасника свого уводить у пізнання властивостей безтілесних і тілесних істот. Дару ж богословського сподобляється розум тоді, коли на крилах любові, перелетівши все вищесказане, й, перебуваючи в Бозі, духом споглядає властивості Його, скільки розуму людському те можливо". Далі він висновує: "Сильний є муж, який поєднав із діяльністю відання: тією гасить пожадливість до

Бога, а цією надихає розум й здійснюється до Бога” [Святой Отец наш Максим (Исповедник) о любви в четырех сотнях. Изд. 4-е.- М., 1845.- С. 27]. Таке практично-духовне освоєння світу стало магістральним у православному християнстві, воно знайшло продовження в українському християнстві.

За влучним спостереженням відомого історика античної культури Ф. Зелінського: “У поступі кожного народу існували системи чистої етики (найвища ступінь моральної досконалості, яку здатен досягнути розум, незалежної від оточуючого життя) та етики практичної, яка безпосередньо здійснюється життям особистостей. Остання має швидше повчаючий, ніж наказовий характер, вона проповідує моральний обов’язок, усвідомлюється не як накинута щось ззовні, а як породження нашої власної, заплідненої моральним законом, природи. Саме такої етиці позасвідомо підкоряються особистості. Вона є духом часу. Власне, завдяки цьому практична етика стає цікавим предметом для історика” [Зелинский Ф. Ф. Античная гуманность // Зелинский Ф.Ф. Соперники христианства.- М., 1996.- С. 171 – 173]. Зразком такої етики, за нашим переконанням, є релігійно-етична система “Бджоли”.

Необхідно зазначити, що в змісті давньоруських збірок найбільш важливі з точки зору їх автора чи укладача тексти розташовувалися переважно на початку рукопису. Максимально значимими для укладача “Бджоли”, і відповідно для читачів (які знали, що на початку будь-якого тексту наявні найцінніші висловлювання) були релігійно-моральні культурні вартості, ідеї, чесноти: 1)добročинності; 2) мудрості; 3) чистоти й цнотливості; 4) мужності й міцності; 5) правди. Саме така ієрархія вимальовується при розгляді перших п’яти глав нашого тексту.

Водночас категорії, що розглядаються (йдеться про категорії й поняття, які містяться у заголовках глав), відображають структуру феномену тогочасної моралі. Вони позначають осмислення людського буття й існування, утверджують реальність належного. Ці категорії виступають не лише як засоби пізнання, а також як екзистенційно-практичні форми освоєння соціально-історичної реальності. Їх аналіз допомагає розв’язати завдання максимально автентичного розуміння давньоруської свідомості й давньоруського суспільства як цілісної внутрішньо диференційованої системи.

Дані категорії можна розглядати і як культурні цінності – загальнозначущі принципи, що становлять основу тогочасної культури, відіграють констатуючу роль щодо неї, визначають спрямованість діяльності її репрезентантів, їх інтенції, мотивацію мислення й учинків. Такі культурні цінності й анти-цінності утворювали чітку й однозначну

систему релігійних християнських православних морально-етичних координат, які можна вважати архетиповими для даного суспільства.

Якщо вважати, що ієрархічна побудова тексту пам'ятки відображає тогочасну ієрархію релігійно-моральних принципів, цінностей, морально-етичних категорій, то ми побачимо наступну градацію:

№ п/п	№ глави	Назва глави (рейтинг)	№ п/п	№ глави	Назва глави (рейтинг)
1	1	Про життєву доброчинність і про злість	16	26	Про гріх і про виправлення
2	3	Про чистоту і про ціломудрість	17	28	Про турботу і безтурботність
3	4	Про мужність і про міцність	18	32	Про працелюбність
4	5	Про справедливість	19	35	Про правду і брехню
5	6	Про братолобство і про дружбу	20	47	Про заздрість
6	7	Про милостиню	21	48	Про дозволене і недозволене
7	10	Про брехню і про наклепи	22	51	Про помилковість
8	11	Про підлесливість	23	52	Про звичай
9	12	Про багатство, бідність і користолюбство	24	54	Про закон
10	13	Про поміркованість	25	56	Про шляхетність і ницість
11	16	Про повчання	26	59	Про доброту і незлопам'ятність
12	18	Про багатство і про бідність	27	61	Про те, як слід шанувати доброчинців і уникати зло
13	19	Про злість і гнів	28	62	Як близько людині до гріха і далеко до доброчинності
14	22	Про крадіжки і образи	29	64	Про правду і образу
15	23	Про повагу до батьків	30	70	Про старість і юність
			31	71	Про терпіння і терпеливість

Із запропонованої таблиці, видно в якому порядку розташовані актуальні морально-етичні проблеми, які стояли перед давньоруським суспільством у XII ст.

Ми бачимо, що у тексті домінує етична проблематика. Назва глав репрезентує наступні етичні категорії: 1) моральної свідомості – справедливість, відповідальність, добро і зло; 2) моральної

самосвідомості – чистота, цнотливість, сором, розкаяння; 3) етичної діяльності – свобода волі, добродійність, працелюбність; 4) моральних відносин – братолюбність, дружба, милостиня. Про кожну з перелічених морально-етичних категорій у змісті "Бджоли" є певна кількість записаних афоризмів із відомих й не установлених нами першоджерел.

Для забезпечення більш чітких уявлень про формування, розвиток, закріплення моральних категорій людей наведемо приклад таких процесів у досліджуваній пам'ятці. Тут, передусім, нашу увагу привертає категорія справедливості. В одній главі їй присвячено 20 цитат, більшість із яких атрибуують античним авторам [Семенов В. Древняя русская Пчела по пергаменному списку // Сборник Отделения русского языка и словесности АН.- 1893.- Т 54.- №1.- С. 281-282]. Четверта заповідь Євангельського блаженства випереджує вислови про справедливість, чесність таких мудреців, як Соломон, Сирах, Ниський, Платон, Філіп (цар), Менандр, Малий Демосфен, Клітарх, Мосхіон, Гіперід, Філон, Агесілай, Піфагор, Сократ: "От Евангелия. Блаженни алчущие и жаждущие правды, яко ти насытятся" [Там само.- С. 214].

З цієї невеликої за обсягом цитати читач має зрозуміти, що прагнення до правди повинно бути настільки сильним, наскільки сильне бажання голодного втамувати голод і спрагу. Прекрасно таке прагнення виражають біблійні Псалми царя Давида: "Як лине той олень до водних потоків, так лине до тебе, о Боже душа моя, душа моя спрагнена Бога, Бога живого!" (Пс. 41:2-3).

Голодним і спраглим правди Господь обіцяє, що вони наситяться. У євангельській заповіді йдеться про насичення духовне, яке полягає у внутрішньому, душевному мирі, у спокої сумління, в оправданні й помилуванні. Це насичення у тутешньому житті, на Землі, буває тільки частковим. Але голодним і спраглим правди більше за всіх Господь відкриває таємниці Царства Свого, і серце їхнє і в цьому світі насолоджується пізнанням відкритих у Євангелії Божих істин. Повне ж насичення, тобто повне задоволення святих прагнень людського духу (а звідси і вищу радість, блаженство) вони отримують у майбутньому, вічному, блаженному житті з Богом; як і говорить вище згадуваний Псаломспівець: "А я вправді побачу обличчя Твоє, і, збудитись, насичуюсь Твоєю подобою!" (Пс. 16:15) [Слобідський С. Закон Божий. Підручник для сім'ї та школи. Вид. Третє.- Київ: Видавничий відділ УПЦ КП, 2003.- С. 539].

Формою вираження доброзичливого ставлення до ближнього може бути побажання Соломона: "Веса праведная, и мера праведная, и земля праведная да будеть вам" [Семенов В. Древняя русская Пчела по

пергаменному списку // Сборник Отделения русского языка и словесности АН.- С. 214]. Поняття справедливості повинне займати основне місце у моральній свідомості людини. Поряд із побажанням справедливості, цитату мудреця пронизує й своєрідний вирок для тих, хто не завжди користується даною цінністю або ж користується нею, або ж використовує лише для своїх потреб. Справедливість у Соломона є й основним критерієм правосуддя, і умовною мірою людських учинків, і полем людської діяльності.

Керування уже цими двома настановами дозволить читачеві жити у згоді з власним сумлінням, яке ґрунтується на правді. Голос сумління для віруючого завжди є голосом Божим. Про це говорить у “Бджолі” й християнський мислитель Григорій Нісський: “Божия правосудья нашим нравом сподобится: каци ти суть таковая и Бог подаруеть”. Тобто люди повинні пам’ятати “...яким судом судити будете, таким же осудят і вас, і якою мірою будете міряти, такою відміряють вам” (Мт. 7:2).

Припускаємо, що укладач “Бджоли” мав намір підкреслити, що справедливості потребує людина на шляху досягнення високого соціального становища. У главі вміщені зауваження щодо неправдивих шляхів примноження майна (талентів): “Сирах. Стяжанья неправедная яко река исъхнеть, и персть праведная будет вам”; “Луче малое имание с правдою, нежели мьное богатство бес правды”; “Агесилай. Не суди инем тяжющимся, преже даже не сам ся осудиши пред судьями”. Такі застереження, виведені з античних і ранніх християнських текстів, актуальні й до сьогодні. З особливою увагою до них слід віднестись й сучасникам, які інколи переконані, що мета виправдовує будь-які засоби, тобто майновий рівень малозабезпечених можна підвищити за рахунок злочинності. Користуючись кількома реченнями, автор звеличує бідну, але гідну, правдиву людину.

Водночас добрим словом згадується у порівнянні Менандра й багач: “Да грабитель. мя богат, негли убог, да обидитъ мя лучшии мене, негли хужший. Уне бо есть терпети вышши себе насильство, негли пущших”. Вислів античного філософа знаходить своє відображення в українській народній творчості: “Краще з мудрим загубити, ніж із дурнем знайти”, яка, можливо, є його продовженням. До істини читача спонукають порівняльні ситуації, життєвими орієнтирами повинні стати мудрість, шляхетність, які навертають на дорогу справедливості й суд яких переноситься не так боляче.

У кількох наступних висловах визначається умова, окреслюються професійні якості людей, що мають намір чи владу судити інших. “ Не суди инем тяжющимся, преже даже не сам ся осудиши пред судьями;

Малыи Димостен рече.. Подобаеть судьям не прилагати к законному повеленью человеколюбя, закона, ни горьчеишим законнаго повеленья и осуженья. Быти, иже бо или приложит над осуженым, или уметь деля кротости, то незаконно есть; “Мосхион. Уне есть, по праву судивше, от осуженаго поношеному біти бес правды, нежели, неправо судивше, еством по правде поношену быти”. Іншими словами, той, хто захоче стати суддею, має зважити, що звітуватиме перед найдосконалішим Розумом, (“Многа права не мнятся права, не испытано суд мыслены”), власною совістю та абсолютними вічними цінностями.

В історії філософії абсолютні вічні цінності були предметом багатьох дискусій. Своєю оригінальністю ваблять нас погляди таких античних класиків, як Сократ і Платон. Відкидаючи релятивізм, вони чітко визначилися в тому, що абсолютні цінності існують, хоча існує також ієрархія цінностей.

Бесіди з усіма бажаними на етичні теми принесли Сократу безпрецедентну популярність. Виховання доброчесності він вважав головною справою кожної людини. Однак, за даними істориків філософії, у 399 році до н.е. Сократа звинуватили у розбещенні молоді і релігійній нечесності. Вироком народного суду його було засуджено на смерть й страчено [Слобідський С. Закон Божий. Підручник для сім'ї та школи. Вид. Третє.- С. 592]. “Бджола” змальовує короткий епізод – подає на роздум читача діалог філософа з дружиною: “Сократ. Сократа осудиша афинеи в пропасть въвержену быти, и жена его Ксандии плачущися, он же отвеща: “А ци велела ми, жено, по правде и по достоянию умерти” [Семенов В. Древняя русская Пчела по пергаменному списку // Сборник Отделения русского языка и словесности АН.- С. 53].

Дослідження сучасних вітчизняних істориків філософії допомагають детальніше зрозуміти даний вислів [Історія філософії: Підручник / Ярошовець В. І., Бичко І. В., Бутров В. А. Та ін.; за ред. В. І. Ярошовця.- К.: Вид. ПАРАПАН, 2002.- С. 98-102]. Сократівське “наведення” співрозмовника на істину, за твердженням філософів, підводить до усвідомлення того, що у пізнанні будь-якого явища (зокрема, справедливого) людина виходить на понятійний рівень розуміння одиничних явищ. Поступово піднімаючись до деякої вершини (Сократ називає її Благо [= Добро = Істина]), в якій сходяться всі менші загальні поняття, співбесідники досягають найвищих рівнів пізнання. Так на прикладі розгляду різних проявів доброчесності (мужність, розсудливість, благочестя, справедливість, знання) Сократ демонструє, що серед них є таке, що визначає собою решту. Наприклад, є два прояви людської поведінки: хоробрість і боягузтво. На перший погляд вони

відмінні тим, що хоробрий нічого не боїться, навіть смерті. Сократ же доводить, що відчуття страху притаманне всім людям. Різниця полягає в тому, що люди бояться лише різних речей. Боягуз боїться смерті, а хоробрий – ганьби. (Що стосується страху, то, трішки відхиляючись від раціоналістичної етики Сократа, його відносить інший античний мислитель Гіперід до основних причин правопорушення: “Ипирид рече. Двоея деля вины человеци от правды отступають, или страха ради или срама ради”). Смерті, вважає Сократ, не слід боятися, бо вона наздоганяє будь-кого, а те, що очікує з її приходом напевно, ніхто не знає. Тож, боягузи налякані смертю лише у зв’язку із власною необізнаністю. (У контексті аналізованого епізоду роль боягуза, тобто людини, що боїться смерті, належить жінці Ксантипі). Хоробра людина знає, чого варто боятись – ганьби, що наздоганяє ще за життя. Таким чином, підґрунтям доброчесності є мудрість, яка надає сенсу іншим її проявам. Знання постає як підґрунтя етики, а поганий вчинок є наслідком незнання. Звісно ж, вислів характеризує Сократа як розумну, хоробру особистість, яка вірить в істину.

Ім’я Сократа залишилось популярним упродовж тисячоліть. Безпосереднім і найталановитішим його послідовником був учень Платон. До абсолютних цінностей Платон відносив справедливість, чесноту, мудрість. За відомим його вченням про державу основою її досконалості є нерозривний зв’язок і взаємообумовленість індивідуальної доброчесності і суспільної справедливості. Структуру досконалої держави утворюють класи виробників (селян, ремісників), воїнів, політиків-філософів. Зasadниче значення має четверта чеснота – справедливість. Вона притаманна всім, в т.ч. охоронцям внутрішнього спокою - воїнам (“Мужьство несть польза, аще несть правды”), покликана підтримувати існуючий порядок [Філософський енциклопедичний словник: Довідкове видання. Інститут філософії ім.Г.С.Сковороди НАНУ.- К.: Абрис, 2002.- С. 484].

Про таких людей подає зауваження Платона і досліджувана нами пам’ятка: “Платон. Честен есть, иже ничтоже неправды творить, честней же есть сугуб, иже дерзновенья никоегоже не дасть неправду деющим: он бо единого венца достоин есть, а си многа”. Мабуть, двічі шанованими Платон називав саме відважних, мудрих політиків – філософів, що в стратегічних діях керуються категорією справедливості.

Аналіз глави про справедливість логічно завершить вислів Піфагора, завдяки якому читач мав підсумувати й усвідомити всю важливість сумлінного життя: “Пифагор. Зле стражет своими страстьми мучим и свестьми, иже кого обидел, неже бьем по телу ранами и боден”.

Отже, моральна свідомість авторів у “Слові про Правду” передається читачеві, співбесіднику у вигляді понять, переконань, ідеалів. Вислів одного вчителя-філософа доповнюється зауваженнями, застереженнями, повчаннями інших, що в сукупності становить змістовний матеріал для розвитку й удосконалення моральних якостей особистості людини. Крім того, наші сучасники мають нагоду наблизитись й відчути емоційність світоглядних уявлень мислителів різних етапів античності та середньовіччя.

Розгляд лише одного морального поняття дає підстави говорити про вміння Максима Сповідника не лише органічно поєднувати уможлядну античну філософію з діяльним християнством, а й висвітлювати багатогранність та функціональне призначення багатьох інших моральних понять. Застосовуючи такі доречні погляди й вказівки, людина об’єктивніше диференціюватиме прояви моральних категорій, удосконалюватиме себе в умінні вірно оцінювати вчинки, вибирати форму поведінки, нести відповідальність за неї.

Поняття “настанова, повчання, навчання” сьогодні слід розглядати не лише в релігійно-філософському аспекті, а й у сукупності з іншими галузями гуманітарного знання, зокрема педагогічними. Дослідження вітчизняних педагогів доводять, що всі моральні норми доступні й дітям [Вишневецький О.І. Теоретичні основи сучасної української педагогіки. Посібник для студентів вищих навчальних закладів.- Дрогобич: Коло, 2003.- С. 162 513].

Відтак, окремі морально-етичні настанови давньоруської “Бджоли” адресувалися й адресуються не лише дорослим, а й дітям дошкільного, молодшого, середнього та старшого шкільного віку відповідно до індивідуальних уявлень про мотиви виникнення добрих і поганих учинків, їх наслідки. Такі настанови слугували й слугують нині засобом прищеплення навичок моральної поведінки, допоможуть забезпечити зв’язок підростаючого покоління з попередніми історичними періодами, розвинути інтерес до давньоруської літературної спадщини.

Таким чином, морально-етичні настанови давньоруської збірки афоризмів “Бджола” належать до кола філософських, релігійних, педагогічних та ін. зацікавлень. У центрі антропологічних уявлень таких настанов виступає образ людини, що прагне духовної досконалості. Морально-етичні напучення охоплюють категорії моральної свідомості, моральної самосвідомості, етичної діяльності, моральних відносин. Укладач “Бджоли” – Максим Сповідник творчо поєднав християнську ідеологію й античну філософію при доборі глав із морально-етичними та

іншим змістом, різнобічно висвітлив функціональне призначення багатьох релігійно-філософських моральних понять, принципів та ідеалів.

*В.Куровський** (м. Київ)

СУЧАСНА УКРАЇНЬСКА ЕТНІЧНА РЕЛІГІЯ: СУТЬ ТА ОСНОВНІ ТЕЧІЇ**

У зв'язку із зростанням релігійності населення України є потреба глибинніше дослідити нові релігійні рухи, що з'являються на наших теренах. Зокрема розглянути проблему сучасного українського язичництва. Враховуючи те, що кількість віруючих та прихильників неоязичницьких віровчень зростає з кожним роком, це робить дослідження цього феномену досить актуальним. Тема язичництва і неоязичництва все частіше починає підніматись на наукових релігієзнавчих конференціях, висвітлюватись у навчально-науковій літературі та пресі. Об'єктом цього дослідження є три найбільші неоязичницькі релігійні рухи України: Об'єднання Рідновірів України, Собор Рідної Української Віри та Родове Вогнище Рідної Православної Віри. Предметом нашого дослідження виступатимуть їх філософські, світоглядні, морально-етичні та культові (обрядові) особливості, а також історія їх розвитку та перспективи на майбутнє. За характером дослідження робота носить філософсько-релігієзнавче спрямування. Метою праці є спроба в основних рисах з'ясувати суть сучасного язичництва, зокрема й самого терміну та провести порівняльну характеристику світогляду, діяльності та перспектив розвитку трьох головних рухів. В процесі підготовки роботи нами були використанні першоджерела конфесійної літератури та періодики, а також наукові публікації різних авторів. Це "Віра Предків наших" В.Шаяна, "Волховник. Правослов", "Волховник. Карби язичницького віровчення" та "Велесова Книга. Волховник" Г.Лозко, "Наука Рідної Віри" О.Безверхого, "З Богами у Триглаві. Карби віровчення Рідної Православної Віри" В.Куровського. Серед українських релігієзнавців питанню дослідження язичництва та неоязичництва найбільшої уваги приділяє професор А.Колодний. Саме завдяки його статтям в

* Куровський В.В. – аспірант Інституту філософії імені Г.С.Сковороди НАН України.

** © Куровський В.В., 2005

“Українському релігієзнавстві”, “Релігієзнавчому словнику”, “Історії релігії в Україні”, редагованому ним “Академічному релігієзнавстві” формується наукова думка на вище означену проблему. У цьому ж напрямку також в Україні працюють Б.Лобовик, Т.Беднарчик, Р.Миколаїв та інші дослідники. Дана робота покликана дати більш ширші відомості щодо перспектив розвитку української етнічної релігії.

Перш за все, необхідно відмітити, що поняття “язичництво” (а відповідно і похідне від нього - неоязичництво) у науці загалом та релігієзнавстві зокрема є невизначеним і суперечливим терміном, який “...набуває смислового навантаження залежно від того, хто і для чого ним користується”.¹ “Релігієзнавчий словник”, виданий Інститутом філософії НАНУ свідчить: “Язичництво” - сучасна назва давньої релігії, що існувала до прийняття світових релігій у всіх народів.² В той же час, основна маса віруючих та прихильників дохристиянської віри з цим терміном категорично не погоджуються і вважають його образливим та таким, що принижує їх гідність. Для прикладу у Духовному віснику Рідної Православної Віри читаємо “...далекі від справжньої традиції люди відриваючись від народу, відкидають справжню родинність і звичаї, називають себе язичниками чи ще якимось і творять свої, не перевірені досвідом поколінь (не священні) обряди, ритуали, віри та конфесії”³. В той же час та частина сповідників української етнічної віри, що визнають термін “язичництво”, не погоджуються з терміном “неоязичництво”. Так, українські язичники Об’єднання Рідновірів України (ОРУ), називаючи себе “традиційно-язичницьким” рухом, що ставить собі за мету відродження рідної дохристиянської віри та повернення своєму народу втрачених рідних духовних цінностей і чеснот, одночасно категорично відмежовуються від поняття “неоязичницький” рух.

Християнські ієрархи по-біблійному розглядаючи “язичництво”, як у минулому, так і у сучасності, стверджують “Язичництво без всякого сумніву є зло... З точки зору Одкровення, язичництво розглядається як зрада Богу (Саваофу-Єгови, Христу прим. авт) як визнання другого життєвого блага, крім нього”⁴. Звідси виходить, що будь-яка віра чи

¹Колодний А. Язичництво як релігійний феномен // Українське релігієзнавство.-№27-28.- С. 48.

²Релігієзнавчий словник / за ред. Колодного А., Лобовника Б.- К., 1996.- С. 387.

³Духовний вісник Рідної Православної Віри №1 листопад 7511р. (2003р) стаття “Сутність Священного Звичаю”

⁴Висарион. Язычество, как выражение утилитарных и чувственных стремлений человеческой природы. Почаев.Волын.Губ. Типография Почаево-Успенской Лавры, 1905.- С. 5.

релігійні погляди, окрім християнських, є язичництвом і злом. Більше того, досить часто “святі отці” Візантійського обряду називають “схизматиками” і “язичниками” своїх же побратимів християн із інших конфесій, а то й і просто іншого (наприклад Київського) патріархату, в той час, як католики ті інші закордонні течії християнства, принаймні назовні, демонструють толерантність та віротерпимість. Академічні релігієзнавці позначають терміном язичництво “етап розвитку релігійних вірувань що передував етнічним (національно-державним), а тим більше світовим релігіям”⁵. В той же час багато науковців вважають його дуже складним феноменом і вбачають саме в “язичництві” етнічні релігії народів, а не первинні родоплем’яні вірування. Так Н.Яригін пише, що “язичництво (корінь “язик” народ) не вичерпується віруваннями дохристиянської епохи. Це складне, багатопланове явище в історії народу, що включає у себе також усну народну творчість, традиції, побут, норми поведінки у суспільстві, відношення до світу, народну культуру в цілому і називати язичництво з позиції нашого часу варварським мисленням, у крайньому разі помилково”⁶.

Загалом є підстави стверджувати, що термін “ язичництво” і “язичник” у розумінні “інший народ” тягнеться ще до прадавніх, дохристиянських часів. Довіряючи перекладу “Велесової Книги” Г.Лозко, на дощечці 5-Б читаємо, що пишеться відносно плем’я іллїрійців ”Отож, ці язичники (народ, плем’я) повернулися до півдня і самих лишили нас.” І далі пишеться ”тут була січа велика - язичники і костобоки билися з крадіями худоби нашої...”⁷. Таким чином, стає зрозумілим, що говорячи “язичники” мова йде про інших людей, відмінних від предків русів (українців). Загалом в українській мові мало слів з коренем “яз”, а ті, що є, якщо їх вживати по відношенню до людини несуть негативне позначення пригніченого стану ”зв’язаний”, ”пов’язаний”, “в’язень”. У російській мові слово “язык” означає мову. Враховуючі спільні слов’янські коріння, очевидно, що язичники – це чужі люди які спілкують іншою (незрозумілою, не нашою) мовою. Порівняйте з військовим терміном - “взяти языка”.

Все це дає підстави стверджувати, що слов’янські терміни “язик”, “язичники” і відповідно “язичництво” були запозиченні християнською церквою підчас “християнізації” автохтонного населення України.

⁵Колодний А. Язичництво як релігійний феномен // Українське релігієзнавство.- №27-28.- С. 48.

⁶Яригін Н.Н. Язычество и христианство: Избранные лекции.-Киров: Изд-во ВГПУ, 2001.- С. 12.

⁷Велесова книга. Воловник ”(К.:7510 (2002).- С. 79.

Зрозуміло, що у ті часи вони не несли у собі жодного релігійного навантаження. Розглядаючи сучасне значення цього терміну, необхідно зауважити, що він побутує виключно у співставленні з світовими релігіями, в яких “не канонічні”, тобто не устійненні у догматах віри, народні звичаї, обряди та розуміння дійсності вважаються язичництвом – поганством.

Розглядаючи сучасне українське язичництво (Рідну Віру), чітко помітний його релігійний синкретизм. Поєднуючи складні релігійно-міфологічної системи, що пояснюють світобудову, сутність людини та характер з відносин її з Богом-Богами з компонентами первісних релігій, анімістичних народних вірувань і одухотворення навколишнього середовища, рідновіри так чи інакше прагнуть творити і розвивати державу. Так, у рідновірській пресі читаємо: “Держава – це тіло Роду (народу), спосіб його самоорганізації і утвердження”⁸ Неоязичники (сучасні язичники) приймають активну участь майже в усіх політичних процесах, у громадсько-політичних акціях активно відстоюючи державні інтереси українського народу. Наприклад, вважаючи землю і націю найвищою цінністю, вони готові жертвовно захищати її, активно протидіючи її продажу та засиллю “чужородців”. Дуже часто вони розглядають Рідну Віру, як ідеологію, своєрідний “духовний націоналізм” стверджуючи, що саме вона і є всеохопною національною ідеєю. Більше того, нерідкими є ствердження, що “українцем-русичем може рахуватися лише рідновір, бо люди усіх інших вір є духовним продовженням того народу святості якого вони сповідують”.⁹

В той же час помітні тенденції, не обмежувати Рідну Віру суто українською нацією. Так, Всевишній Бог православних рідновірів Род – вважається батьком усього Всесвіту і самим Всесвітом, який наказав своїм прямим нащадкам нести Віру–Віду славлення Прави іншим народам. Враховуючи все вище означене та існуючий у релігієзнавстві поділ усіх релігій на родоплем’яні, національні та світові ¹⁰, можна стверджувати, що сучасні найвідоміші неязичницькі рухи в Україні виступають як народно-державницькі, а не власне язичницькі, що ми зможемо побачити в подальшому. Отже, враховуючи неоднозначність терміну «язичництво» та невідповідність цієї назви існуючому етапу творення української етнічної релігії, у ці роботі ми будемо

⁸Богуслав Журенко, стаття “Вставайте браття” Вісник Характерного козацтва “Триглав”.- № 2 (8)7512 р.

⁹Богуслав Журенко, стаття “Вставайте браття” Вісник Характерного козацтва “Триглав”.- № 2 (8)7512р.

¹⁰Токарев С.А. Ранние формы религии.-М., 1990.- С.21-22.

використовувати загальнообіймаючу самоназву сповідників і прихильників відродження української рідної віри – «рідновіри» і відповідно «рідновірство».

Розглядаючи течії рідновір'я, ми будемо дотримуватися принципу по черговості заснування рідновірських організацій.

Об'єднання Рідновірів України (ОРУ) “є традиційною українською релігійною організацією – конфесією, яка продовжує традиції етнічної релігії Київської Русі”¹¹. Це утворення бере свою історію від створення київської громади українських язичників “Православ’я”, яка була заснована 20 грудня 1993року¹². Протягом всього часу свого існування ця громада на чолі з Галиною Лозко провела для широкого кола громадськості ряд свят та етнографічних лекторіїв “Школа Рідної Віри”. Подвижницька діяльність і натхнення праця Г.Лозко дала можливість створити і 24 травня 2001 р. зареєструвати Об'єднання Рідновірів України, як самостійний релігійний центр. До складу якого підчас реєстрації ввійшло 5 громад, що визнали себе послідовниками українського “генотеїзму” поданого у працях В. Шаяна та Г.Лозко. Галина Лозко отримала тоді титул «Верховна Волхвиня України-Руси Зореслава». Протягом всього часу існування ОРУ провело Собори (з'їзди) - перший 25-26 серпня 1998 р. та другий 23-24 серпня 2001 р.¹³ в Києві. Перший Собор заснував саму організацію, затвердив статут і канонічні приписи щодо моралі та етики сучасного язичника (Язичницькі Заповіти, Символ Віри). На другому обговорювалися питання сучасного стану об'єднання, перспективи подальшого розвитку і поширення організації, зокрема потреба створювати нові громади і залучати більшу кількість сповідників, беручи за основу “якість”, а не “кількість”. Другий Собор засудив засилля християнства і прагнення ввести його у програми навчальних закладів, також проголосив заснування ордену “Князя Святослава Завойовника”, який до сьогодні існує лише у вигляді нагороди. При об'єднанні пізніше була зареєстрована Українська духовна академія рідновірів (УДАР), яка покликана здійснювати навчання духовних осіб.

ОРУ, як організація, в основному будує свій світогляд на працях В.Шаяна послуговуючись збіркою “Віра Предків наших” та роботами самої Г.Лозко, яка видала ряд вірознавчих робіт, зокрема “Волховник. Правослов”(К., 2001), “Велесова книга. Волховник”(К., 2002) та інші.

¹¹ Лозко Г. Волховник. Правослов.- К., 2001.- С. 10.

¹² Там само.

¹³ Там само.

Згідно цих книг, найвищим Богом язичників ОРУ, є закон Прави. "Наш Бог-багатопроярний і многоназивний Закон Прави, що правує Всесвітом, нашою Галактикою, Землею і людьми"¹⁴. В той же час, на іншій сторінці пишеться що верховним богом – особою є Сварог, який, подібно до християнської трійці, проявляється Богом-Сином і Богом-Духом¹⁵. Сварог при цьому є безпосередньо Богом-Отцем, який перебуває у Сварзі - найвищому Небі. Богом-сином виступає Перун, якого Сварог насилає на землю у вигляді блискавки. Перун при цьому є проявом Сварога, який творить життя на Землі і підтримує його кругообіг. Бог-Дух уявляється рідновірам ОРУ у вигляді Світовита, духовного вогню, що поєднує у собі світло і святість витаючи у повітрі. На нашу думку, таке трактування триєдності поданої у Велесові Книзі є прямим запозиченням з християнства, адже як відомо у "класичному язичництві", первісних віруваннях –Дух не виступає окремою категорією, а є безпосередньо частиною як предметів і рослин, так і тварини й людини. Цікавим є твердження, що Сварог сидить на "найвищому Небі", що більше уподібнює Сварога з християнським Саваофом-Єговою. Також не до кінця зрозуміло, що вище - особа Сварог чи безособовий закон Прави? Адже у Волховнику стверджується, що Сварог є єдиною і багатопроярною божественною істотою, а багатоіменні боги є його дітьми, ... усі вони вічно існують на чолі з Всеєднаючим Верховним Прабогом.¹⁶ Це наводить на думку про недостатню сформованість богословської концепції ОРУ.

Ієрархія богів у Сварогові відсутня, немає розуміння нижнього світу демонів. Тобто є Прабог світу на вищому небі, а все решта - його діти Сварожичі (поле їх діяльності тут не окреслене). Загалом теологія ОРУ має у собі ряд вчень - про Сотворення світу, про Рід, про Праву, Яву і Наву, про Триєдність, про Перунів Полк, про Священну Суриню тощо, які розкриваються, ґрунтуючись на Велесові книзі, студіях Шаяна та власних доробках Г.Лозко про сутність світу, взаємодію протилежностей буття (Білобога і Чорнобога).

Культова обрядовість ОРУ загалом ґрунтується на етнографічних дослідженнях та відродженні календарних свят наших предків згідно розуміння дослідниці. Основою обрядової діяльності є молитви і пісні (переважно авторські) та побажання слави і процвітання роду, родичам та близьким. Особливістю діяльності ОРУ є те, що недільна богослужба не

¹⁴Велесова книга. Волховник".- К., 7510 (2002).- С. 19.

¹⁵Там само.- С. 21.

¹⁶Лозко Г. Волховник. Правослов.- К., 2001.- С. 15.

проводиться, святкуються лише окремі свята. Розглядаючи діяльність ОРУ протягом останніх років помітно поступовий спад діяльності організації. Громади на місцях не проводять помітної роботи. Єдиною громадою, яка інколи на великі рідновірські свята проводила релігійні обряди, була Київська громада українських язичників "Православ'я", яка, у свою чергу, у березні 2004 року розкололась. Більша частина громади на чолі з Ольгою Сахно відійшла від ОРУ і знаходиться у останні творення власної громади.

Собор Рідної Української Віри - це єдина в Україні течія дохристиянської релігії, яка отримала духовні знання від живих носіїв прадавньої релігії українців.¹⁷ Історія виникнення цього утворення тягнеться до 1991 року, часу, коли була створена Вінницька громада Рідної Віри "Побужжя". Від цього часу до 1994 р. у м. Вінниця сформувалось ще декілька вінницьких рідновірських громад, які об'єднавшись створили Собор Рідної Віри¹⁸. Та внаслідок того, що на офіційному рівні зареєструвати цю релігійну структуру не вдалось, вище означенні громади приєднуються до складу Об'єднання синів і дочок Рідної Української Національної Віри (ОСІД РУНВіри) Б.Островського. Прагнення привнести у РУНВіру якомога більше народних звичаїв та свят викликало непорозуміння та засудження з боку керівництвом ОСІД РУНВіри. Внаслідок відмінності у світобаченні, вінницькі громади у лютому 2000 р. були виключені з цього об'єднання. Прагнучи продовжити свою діяльність на офіційному рівні вони ширять свій світогляд і 28-29 жовтня 2000р 11 громад створюють Собор Рідної Української Віри, який 28 грудня 2000 року був офіційно зареєстрований як релігійний центр об'єднання громад. Очолив Собор Олег Безверхий взявши титул - Голова Духовного Правління Собору Рідної Української Віри, Орій.

Загалом Собор складається з трьох крайових духовних центрів (східноукраїнський, західноукраїнський, північноукраїнський). При організації діє Університет Рідної Української Віри. Навчання в університеті здійснюється дистанційно. При Соборі зареєстровані релігійні організації: Сестринство "Берегиня", Місія "Шлях до Бога", Релігійне братство "Дажбожі Онуки", діяльність яких наявна лише у м. Вінниця.

Говорячи про світоглядові засади Собору, необхідно відмітити що він від початку перебував під значним впливом РУНВіри: "Рідна Віра

¹⁷Релігійна панорама.- № 4'2002.- С. 59.

¹⁸Там самео.- С. 60.

- це віра в Єдиносущного Господа Дажбога. Рідна Віра була і залишається єдинобожною вірою нашого народу. Наша віра до хрещення не була багатобожною"¹⁹. Згодом це розуміння дійсності ускладнюється і з'являється поняття Духів-Богів. "У відповідь на молитви рідновірів Господь Дажбог повернув Духів Дажбожих у Земний Світ. Ми їх називаємо Богами Рідної Віри і відрізняємо від господа Дажбога як Єдиного Бога Всесвіту"²⁰. Боги у розумінні Собора є особами, а не є іпостасями одного Бога, що чітко відрізняє його вчення від генотейзму ОРУ. Дажбог, на противагу РУНВірі, особистість, більше того, він має своє кристалізоване тіло, яке випромінює божественні енергії і може впливати на життя людей у земному світі. Він діє у Всесвіті як і його діти Боги-Духи. Стверджується, що Україна є святою землею і що вона "єдина на Землі отримала Божественне Тіло і стала обрана Богом". Більше того, О.Безверхий у Духовному Світі (вищому світі) розміщує "Духовну Україну". Всесвіт згідно вчення Собору, складається з Прази (світу божественного), Нави (світу духовного) і Яви (земного світу).

У вірознавчих працях майже відсутні посилання на «Велесову Книгу», хоча тут помітне прагнення дотримуватись традиційних народних свят українців, які мають дохристиянське походження (Різдво, Великдень, Купала, Спаси та ін). В обрядовій практиці Собору обов'язковими є щоденні молитви і щотижневе відвідування Богослужінь, а також використовуються медитативні практики. У релігійних ритуалах Собору присутній елемент закритості, недопущення "випадкових людей", самі обряди мають вигляд езотерично-магічного дійства.

Незважаючи на значні позитиви, узгодження спільної для всіх громад світоглядкової концепції (запропонованої О.Безверхим) так і не відбулося. У червні 2003р. від Собору РУВ від'єднався разом із своїми громадами керівник Східноукраїнського духовного центру Світовид Пашник. Основна маса громад отримуючи нові відомості з української міфології та первинних вірувань (та ж «Велесова Книга») ставлять під сумнів верховенство Дажбога і подане О.Безверхим богословство. Тому в організаційному відношенні протягом останніх років у Соборі намітився значний спад. У даний момент він знаходиться в організаційній кризі. Активно працює лише Вінницька громада, очолювана безпосередньо паном О.Безверхим.

¹⁹ Безверхий О. Наука Рідної Віри - Вінниця, 1993 - С. 4.

²⁰ Журнал "Релігійна панорама".- 2002.- №4.

Родове Вогнище Рідної Православної Віри (РВ РПВ) – духовне об'єднання громад сповідників Рідної Православної Віри в Україні та поза її межами²¹

Як стверджують представники цього утворення, "Родове Вогнище" довгий час було потаємним об'єднанням (символом) носіїв Родового Покону, які не зрадили Рідну Віру і зберігали її у своїх родах з покоління в покоління".²² Після кривавого хрещення волхви, поклявшись зберегти Покон Рода Всевишнього пішли у ліси та віддаленні від столиці закутки України-Руси. Одним із таких місць, де зберігалася предківська віра були землі Болохівського (Волхвівського) князівства Праславії (Поділля). На початку ХХІ століття нащадки волхвів, прагнучи виконати заповіт про відродження Рідної Віри, який зберігався у їх родах приступили до практичної роботи. Процес творення Родового Вогнища, як організації, розпочався 2001 р., коли спадкові вогнищани та рунвісти й націоналісти, які до них приєдналися утворили в Кам'янці-Подільському незалежну позапартійну та позаконфесійну організацію Подільський полк Характерного козацтва України. Він став основою для подальшого творення суто релігійних громад. Першою з них була Кам'янець-Подільська громада Рідної Православної Віри "Джерело Рода", що утворилась влітку 2001 р. Наступною виникає Київська громада "Київська Русь" (2002) та "Покон Рода"(2003), Хмельницька громада "Алатир"(2002) та Ужгородська "Стражі гір"(2003).

Протягом усього часу розвитку вогнищани ведуть роботу щодо пошуку інших носіїв звичаю. Знаходячи таких, вони провіщають їм звістку про відродження Рідної Православної Віри і закликають до активної роботи. Так, 15 червня 2003 року на священній для православних рідновірів горі Богит (місці перебування в давнину славнозвісного Збруцького Святовита) ініціативною групою було офіційно проголошено відновлення Рідної Православної Віри та намір створення конфесії. Після підготовчої роботи у травні 2004 року відбулось Віче Рідної Православної Віри (Установчий з'їзд), в якому взяло участь 54 представники від 18 громад, серед яких були й ті, що відкололися від інших релігійних центрів. На Вічі було обрано голову організації, керівні органи та намічені плани подальшої діяльності. Конфесію очолив, з титулом «Його Світлість Верховний Волхв Рідної Православної Віри», Володимир Куровський.

²¹ Віра Предків. Духовний Вісник Родового Вогнища Рідної Православної Віри №2 серпень 7512 (2004 р.).- С.2

²² Духовний Вісник Родового Вогнища Рідної Православної Віри.

Православні рідновіри стверджують, що вони не відкидають жодного напрямку духовних пошуків предків українського народу і самих українців. Основні концептуальні засади віровчення Рідної Православної Віри викладено у вірознавчій праці “З Богами у Триглаві”. Родове Вогнище має два духовних ордени – “Характерне козацтво” та “Берегині Роду”. Вони діють як єдина Всеукраїнська організація, що систематично проводить православлення (богослужіння), проповіді, громадські духовні лекторії, паломництва до святинь дохристиянської віри (залишків капищ) та тренування з давньоруського бойового мистецтва “Триглав”. Визначальним у діяльності духовних орденів є залучення молоді до Родового Вогнища та захист українського Роду в усіх його проявах - звичаїв, території, здорового способу життя, інформаційного простору тощо. Вогнище регулярно видає: духовний вісник “Віра Предків”, вісник Характерного козацтва “Триглав” та журнал “Родове Вогнище”. Видрукований альбом з конфесійними образами “Рідних Богів”, є офіційний Інтернет-сайт.

У світоглядovому плані православні рідновіри вірять у єдиного і багатопроярного Бога – Рода Всевишнього, який складається з видимого світу (організованого всесвіту) – Сварога (Рода-рожанича) і невидимого світу – Дива (моря первинного безладдя і порожнечі). Рід проявляється Різними Богами, які є його іпостасями та проявами.²³ Всевишній Рід є безстатевю всеобіймаючою Істотою-Духом, а Рідні Боги є силами, які діють у ньому. Це відрізняє його від Дажбога Собору РУВ який діє у Всесвіті маючи кристалізоване тіло (Рід - сам є всесвіт) та водночас вирішує проблему особи Сварога і безособового закону Праві ОРУ. Рід проголошується початком усіх початків і кінцем усіх кінців, який існує сам у собі, будучи душею всіх душ. На відміну від ОРУ і Собору РУВ, жіночий початок всесвіту (Велика мати Лада) вважається рівноправною і складає єдине ціле з Сварогом (організованою частиною всесвіту). У вірознавчій книзі “З Богами у Триглаві” з’ясовано суть творення Світу, причини існування протилежностей (Білобога і Чорнобога).

Особливе значення у розвитку всесвіту та людської душі й віри зокрема займає розуміння циклічності буття (Сварги). На прикладі чотирьох фаз Сонця пояснено “народження-створення”, “юність-розвиток”, “зрілість-досягнення піку розвитку” та “старість - саморуйнація” Всесвіту, людини, віри. Головну увагу вогнищани звертають на сутність життя по – Праві. Правою вони називають “внутрішнє відчуття совісті”, яке бере свій початок від сукупності законів

²³Віра Предків ”№2 від 15 серпня 7512 р.

Творення, Збереження і Руйнування, які водночас є місцем вищого буття (власне Правую). Вивчаючи ці закони під керівництвом волхвів, православні рідновіри вдосконалюють свою “душу і тіло”. Проводячи недільні богослужби та календарно-астрономічні обряди (Кола Сварожого), вони прославляють Всевишнього Рода у його проявах Рідних Богам, при цьому постійно наголошуючи на його єдності. В обрядах використовуються молитви, спів, хороводи та масові дії. Підчас проповіді помітне емоційне піднесення, що створює свого роду харизматичний вплив, який часто приводить до оздоровлення або покращення самопочуття віруючих.

Православні рідновіри постійно наголошують на тому, що “одвічні вогнищанські” поняття українського народу “Права” і “Слава” були нахабно викрадені і привласнені собі Християнською церквою, яка прийшла на терени України під назвою “правовір’я”. Вони стверджують, що у XV столітті церковна ієрархія, з метою швидшого залучення українців до своїх лав, приєднала до своєї обрядової практики основну масу дохристиянських обрядів та свят і змінила переклад “ортодокс” на православ’я, у такий спосіб “одушивши народ”. Родове Вогнище займаючись помірно активною пропагандистською роботою продовжує активно розвиватись, долучаючи до себе інші громади рідновірів та пересічних українців, являючись на сьогодні найбільшою рідновірською організацією генотеїстичного спрямування.

Ми не охопили тут увагою ще десятки не незареєстрованих громад та релігійних груп рідновірського змісту, які поки ще не приєдналися до загальноновизнаних течій українського рідновір’я. Такі групи є м. Києві, Одесі, Чернівцях, Харкові, Полтаві, Криму. До цієї категорії “прихованих” (для вивчення за першоджерелами) рідновірів можна віднести значне число незалежних, “самоврядних” сповідників, що мають свої особні концепції і не визнають необхідності об’єднання в громади або не усвідомлюють такої необхідності. У цьому дослідженні ми зумисне оминули увагою РУНВіру, вважаючи її неорелігією, провідники якої, використовуючи поняття етнічної релігії, чітко відмежували себе від духовного сприйняття дійсності предками українців.

Підсумовуючи усе вище означене, хотілось б відмітити наступне:

1. Розмаїття напрямків рідновірства і постійне зростання кількості громад та зацікавлених осіб свідчить, що на теренах України рідновірство відбулось як явище. Завдяки проповідницькій роботі громад та прагнення до національного самоусвідомлення стає помітним поступове просочення рідновірських мотивів у загальний суспільний побут – широке (майже

державне) святкування свят з рідновірськими підтекстом (Купала, Спаси, Коляда), пісні (Шиді-ріді- Дана), з'являються рідновірські назви гуртів (Світовид, Сокира Перуна), клубів і видавництв (Велес, Перун), напоїв, навіть човни називають на честь богів (чайка Сварог). В той же час, сам термін “язичництво” і його відмінність від того, що називають народними звичаями і традиціями (в тому числі козацькими), залишається нез'ясованим. Водночас релігійні організації, які підпадають під це визначення, за своїм світоглядом і розумінням дійсності можна з повною упевненістю віднести до народних (етнічних) релігій.

3. Загальний огляд світоглядових концепцій трьох організацій, які ми вище розглянули, виявив їх відносну подібність, зокрема схильність до генотеїзму. Причому генотеїстами у класичному визначенні Макса Мюллера є лише представники Родового Вогнища. Найближче до генотеїзму дохристиянської віри українців (коли є Бог Верховна особа і його діти) стоїть Собор РУВ. Водночас необхідно відмітити, якщо постулати віровчення ОРУ і РВ РПВ мають своє історичне і міфологічне та джерельне підтвердження, то намагання Собора РУВ проголосити Дажбога головним богом дохристиянської релігії є історично безпідставним. Порівнюючи ОРУ і РВ РПВ необхідно зазначити, що більш чітку сформованість релігійних поглядів РВ РПВ. Домінуюче в ньому розуміння циклічності буття (подібне до індуських юг), за допомогою якого вогнищани пояснюють “злети” і “падіння” своєї віри. Що стосується активності проведення обрядової практики, по кількості громад, проведених свят і залучення людей, то тут беззаперечним лідером виступає РВ РПВ.

4. Вважаємо, що розмаїття і дроблення рідновірських течій досягнуло піку свого розвитку. Стає помітним поступовий перехід від захопленого популяризаторства “рідного” до чітко організованої релігійної діяльності. Намітився безумовний лідер (Родове Вогнище Рідної Православної Віри), який за якістю організаційного підходу, розробленістю світогляду та обрядовості дещо випереджає всі існуючі рідновірські організації. Вогнищами стверджують що їх світоглядова концепція здатна пояснити усі духовні феномени сучасного світу і задовольнити більшу масу сподівань рідновірів. Прогнозуємо зростання кількості громад Родового Вогнища та приєднання до них більш дрібних організаційних утворень та поодиноких громад.

5. Необхідно відзначити, що рідновір'я не є масовим громадсько-політичним рухом, незважаючи на неухильне зростання кількості рідновірських громад і сповідників різних форм рідновір'я. В той же час, воно є досить елітарним. Багато науковців (усі голови найбільших

об'єднань кандидати наук чи аспіранти) та відомих патріотичних діячів дотримуються рідновірських поглядів (Л.Лук'яненко, П.Рубан, К.Чумаченко (Ющенко) та ін.). Швидкість подальшого розвитку рідновірства буде залежати від здатності організаційних структур рідновірських організації до прозелітизму, тенденції до якого вже намітилися.

Т.Шамсутдинова-Лебедюк (м. Рівне)*

СОЦІАЛЬНО-ПРАВОВА ТА ЕТИЧНА ПРИРОДА МУСУЛЬМАНСЬКОЇ СІМ'І**

Іслам, як світова релігія, зберігає значний вплив не тільки на суспільно-політичне, але й на сімейне та особисте життя мусульман. Вчення про сім'ю, сімейно-шлюбні відносини займає велике місце у соціальній, правовій та етичній доктрині ісламу.

І хоча розвиток сім'ї детермінований соціально-економічними відносинами у суспільстві, їй все ж притаманна певна самостійність. Вона активно бере участь у формуванні особистості, виконує у суспільстві ряд соціальних функцій. Сім'я є також одним з основних каналів відтворення релігії, у тому числі й ісламу, у нових поколіннях. Тому велике теоретичне й практичне значення має дослідження сімейних відносин, вивчення особливостей і форм прояву ісламу в сім'ї.

Певні аспекти проблеми, що досліджується, були розглянуті у працях А.Артикова, А.Ахмедова, А.Базарова, М.Вагабова, С.Гаджієва, І.Джабаров, Д.Єремєєва, Г.Керимова, Л.Климовича, І.Крачковського, В.Лубського, Б.Пальванової, Т.Саїдбасва, Л.Сюкіяйнена, Л. Шайдулліної та ін.

У даній статті, на основі аналізу віроповчальних і богословських джерел ісламу, розглянемо сутність соціально-правової і релігійно-моральної природи мусульманської сім'ї, розкриємо форми прояву ісламських поглядів на сім'ю і сімейні стосунки у психології та побуті віруючих.

Регламентація сімейно-шлюбних відносин та ставлення ісламу до жінки канонізовані у його ідейних джерелах – Корані, Сунні, тафсирах і

* Шамсутдинова-Лебедюк Т.Н. – Рівненський державний гуманітарний університет, доцент кафедри філософії та економічної теорії.

** © Шамсутдинова-Лебедюк Т.Н., 2004

теологічній літературі. Важливим ісламським джерелом, у якому урегульовуються різні сторони суспільного, сімейного і особистого життя віруючих є шаріат. Заснований на Корані та Сунні, шаріат поступово став доповнюватися фікхом (правознавством), який розвивався під впливом іджми (громадської думки), кіясу (судження за аналогією) та юридичного тлумачення першоджерел ісламу. У регулюванні сімейних відносин використовується також і адат (звичай, звичаєве право). Особливо велике значення він має у питаннях шлюбу, сім'ї та спадщини. На основі аналізу джерел ісламу при розгляді сімейно-правової доктрини необхідно відзначити її специфічну особливість, яка має принципове значення: коранічні ідеї сімейно-шлюбних відносин, які виникли на початку VII століття в умовах мусульманської общини Мухаммада, віками й донині зберігають свою догматичну силу серед послідовників ісламу.

Особливо великого значення мусульманське право приділяє шлюбу. Узаконивши положення родоплем'яного устрою, коли шлюб був священним обов'язком кожного члена племені, а безшлюбність – злочином перед родом і співродичами, іслам вважає, що шлюб і народження дітей – обов'язок кожного мусульманина. Коран приписує: “І віддавайте у шлюб безшлюбних серед вас і праведних рабів і рабинь ваших. Якщо вони бідні, - збагатить їх Аллах своєю щедрістю” (24:32). В одному з хадісів пророк Мухаммад говорив: „Поєднуйтеся шлюбом і плодіться”, “Найгірші з мертвих це ті, які померли холостяками”.

Спираючись на цей вислів пророка, один із найбільших мусульманських теологів і правознавців імам Медіні Малік ібн Анас (708-795) вважав, що пошлюблена людина має перед Аллахом більші заслуги, аніж найпобожніший мусульманин-холостяк.

Шлюб в ісламі є не священним актом, скоріше всього, правовим договором між чоловіком і жінкою, який встановлює законність, непорушність і взаємну відповідальність у їхніх взаєминах. Це “особливого роду приватний договір, метою якого є узаконення дітонародження” [Хидоя: Комментарии мусульманского права.- Ташкент, 1994.- Т.1.- С. 153].

Шлюби мусульман бувають трьох видів: *постійний шлюб* (ніках даїм), *шлюб з невіллями* (ніках кенізон) та *тимчасовий шлюб* (ніках мут'а), останній визнається лише у шіїтів. Кожна з цих форм шлюбу має свої особливості, яких необхідно дотримуватися.

Постійний шлюб (ніках даїм) є основним видом мусульманського шлюбу. **Обов'язковими умовами визнання такого шлюбу законним є:**

- *Обопільна згода осіб, які укладають шлюб та згода на це батьків чи опікунів.*

Особливе значення приділяється згоді нареченої. Не можна заставляти жінку виходити заміж проти її волі – це заповіт пророка. Ознаками згоди при вступі у шлюб є мовчання чи посмішка: ”Дівчину необхідно запитати про згоду у всіх справах, які стосуються її, і якщо вона промовчить чи посміхнеться, то це означає її згоду” [Хидоя: Комментарии мусульманского права.- С. 153].

- *Установлена суддею статевая зрілість осіб, які вступають у шлюб.*
- *Шлюбний вік (для чоловіків - 15 років; для жінок –9 років).*

Питання шлюбного віку у мусульманському законодавстві є найбільш заплутаним і невизначеним. Тому той факт, що Айші, одній із дружин пророка було дев'ять років, коли він з нею одружився, дав підставу мусульманським правознавцям вважати можливим видавати дівчину заміж саме після досягнення цього віку.

- *Для тих жінок, які укладають шлюб вперше – моральна чистота (керамет-л-асл) та дівоча цнотливість (бікр).*
- *Щоб жінка, яка вступає у шлюб, не була заручена з іншим чоловіком.*
- *Виконання обрядів ісламу для жінки, яка вступає у шлюб.*
- *Визначення розміру шлюбної плати - махру, який виплачується нареченим.*

У Корані говориться: ”І давайте жінкам їх вено в дар...” (4:3). Махром може бути все, що має будь-яку вартість і на що може розповсюджуватися право власності. Ханіфітськими правознавцями встановлено його найменший розмір. Він оцінюється у десять дарагімів (30 г срібла). Законом встановлено, що махр - знак поваги до дружини і тому необхідно визначити найменшу його величину такою сумою, яка б мала значення перед законом. Такою сумою є саме десять дарагімів, тому що це найменша цінність, за крадіжку якої закон карає відсіканням одного із членів. Максимальна величина махру не обумовлюється.

- *Рівність станів батьків наречених.*

Шаріат строго засуджує нерівні шлюби. “Термін “каафат”- рівність – мовою закону означає рівність між чоловіком і жінкою” [Хидоя: Комментарии мусульманского права.- С. 153]. При тлумаченні рівності до уваги береться: рівність племені чи роду; рівність віри; рівність свободи; рівність знань; рівність станів. Пророк заповідав: “Дивіться, щоб шлюби укладалися лише належними опікунами жінок і лише з рівними” [Там само.- С. 153]. Рівність береться до уваги і при визнанні шлюбу дійсним. Так, якщо жінка вийде заміж за нижчого за

соціальним станом чоловіка, то її опікуни мають право розірвати шлюб, щоб уникнути безчестя.

- *Одночасний шлюб чоловіка з однією і не більше, ніж із чотирма жінками, а для жінки – шлюб лише з одним чоловіком.*

Якщо у чоловіка дві чи більше дружин, при чому вони є вільнонародженими, то він повинен ділити між ними шлюбне співжиття порівну, спираючись на слова пророка: "Чоловік, який має двох дружин і виділяє одну з них, буде в день суду схилитися на один бік" (тобто його розбі'є параліч на одну сторону) [Там само.- С. 153]. Шаріатське законодавство передбачає рівність дружин між собою у шлюбному житті: "Дружина, взята раніше і дружина, взята пізніше, рівні між собою у розподіленні між ними шлюбного співіснування, тому, що кісм (припис закону) є шлюбним правом кожної жінки" [Там само].

- *При укладанні шлюбу обов'язкова присутність також і свідків – двох чоловіків-мусульман чи одного чоловіка і двох жінок.*

"Шлюб між мусульманами не може бути укладений інакше, як в присутності двох свідків чоловічої статі чи одного чоловіка і двох жінок, повнолітніх, сповна розуму й мусульман. Свідки ці можуть бути беззавдними і не зовсім, і, навіть, особами, які піддавалися покаранням за наклеп" [Там само]. При цьому правознавці посилаються на хадіс, у якому пророк говорив: "Шлюб без свідків не вважається шлюбом". [Там само]. Функція свідків при укладанні шлюбу зводиться до їх присутності під час ритуалу, коли духовна особа тричі проголосить умови договору. "При здійсненні шлюбу покази свідків вимагаються не для вирішення певного питання власності (наприклад, про махр), а лише для встановлення права чоловіка на шлюбне співжиття" [Там само].

Ісламське право чітко регулює дозволені ступені родинних зв'язків, які визначають законність чи незаконність шлюбу.

Незаконно брати шлюб: із матір'ю чи бабусею, дочкою чи внучкою. У Корані сказано: "Ваші матері й ваші дочки заборонені вам" (4:27). У цю заборону включені й "сестри, дочки сестер і братів, тітки з батьківської і материнської сторін, тітки батька та тітки матері... дочки всіх братів – рідних, єдинокровних, єдиноутробних, дочки всіх сестер – рідних, єдинокровних, єдиноутробних" [Там само].

Шлюб також неможливий і у наступних випадках: 1) годувальниці з братом вигодуваної нею дитини; з матір'ю молочної сестри; з годувальницею дядька зі сторони батька; з годувальницею дядька чи тітки з материнської лінії; 2) при родинних стосунках через

дружин по висхідній і низхідній лініях; 3) одночасно з двома сестрами; 4) з племінницею дружини; 5) з тричі розлученою. Відновлення шлюбу з дружинами, над якими проголошено прокляття заборонено.

Крім постійного шлюбу, у послідовників шийтського напрямку ісламу існує *тимчасовий шлюб* (ніках муг'а або сійга). Така форма шлюбу теж знаходить виправдання у Корані. Чоловікам дозволяється шукати собі задоволення і давати жінкам винагороду: “А за те чим ви користуєтеся від них, давайте їм їх нагороду, яка встановлена” (4:28). Це означає, що Коран дозволяє мусульманину вступати за домовленістю у статеві стосунки з незаміжньою жінкою на певний термін і за винагороду. Тривалість такого шлюбу (не тільки з мусульманкою, а й з християнкою чи іудейкою) - від одного дня до кількох років. Проте мусульманка може укласти сійгу тільки з мусульманином. Подібний шлюб зберігся до наших днів, щоправда, він набув деяких специфічних рис. Так, в Ірані та Іраку тимчасовий шлюб укладають найчастіше одинокі люди похилого віку, щоб допомагати один одному вести господарство. Без юридичного оформлення це неможливо, бо шаріат забороняє жінці перебувати у домі стороннього чоловіка.

Законодавство ісламу надає чоловіку широкі права і владу у сім'ї. За шаріатом жінка фактично безправна у подружніх взаємостосунках. Так, без дозволу чоловіка вона не має права придбати будь-яке майно, купити будь-що чи найняти служницю за власним бажанням. Вона повинна у всьому підкорятися чоловіку. Без дозволу чоловіка жінка не має права виходити з дому, без особливих причин не має права відмовляти чоловікові у подружній близькості. Її обов'язком є ведення домашнього господарства, приготування їжі та одягу для чоловіка. За невиконання цих обов'язків чоловік має право відмовити їй у забезпеченні їжею, квартирою чи подружньому обов'язку. Закони шаріату дозволяють чоловікові карати дружину за непокірність.

Іслам встановлює строгі правила відділення жінок удома й у громадських місцях від сторонніх чоловіків. У шаріаті детально розроблено концепцію хараму – заборони, застереження жінок від спілкування з чоловіками, які не є їхніми близькими родичами. Для ізоляції жінок від чужих чоловіків служать особливі накидки – чадра, хауля, паранджа, чачван, яшмак. Їх форми у різних країнах різняться, але призначення однакове – запнути голову так, щоб не було видно волосся, закрити більшу частину обличчя, сховати обриси фігури. “О пророк, скажи твоїм дружинам, дочкам і дружинам віруючих, хай вони зближують на собі свої покривала. Це краще, ніж їх побачать; і не зазнають вони образ” (33:59).

Приписи ісламу вимагають також, щоб будинок мусульманина був розділений на дві частини – чоловічу і жіночу. На жіночій половині живуть жінки з дітьми; сюди не можна заходити сторонньому чоловіку. Чоловіча ж половина відкрита для чужих чоловіків, це - свого роду вітальня, куди жінка при гостях заходить тільки для того, щоб прислужити, подати їжу.

Іслам стверджує, що у подружній парі один має належати тільки другому, проте тут же узаконюється полігамна сім'я. У Корані говориться:

“... Одружуйтеся з тими, які приємні вам: жінками – і двома, і трьома, і чотирма. А якщо ви боїтесь, що не будете справедливі, то – з однією з тих, якими оволоділа ваша десниця” (4:128). Правда, Коран дозволяє чоловікові, якщо він має невільників, брати їх на своє ложе понад своїх дружин, і навіть тих із них, у яких є чоловіки (4:29; 23:6-7).

Одним із важливих елементів сімейно-шлюбних відносин є розлучення (талак). Академік В.В.Бартольд писав про талак: “... правила розлучення, крім майнових, також повністю складені на користь чоловіка” [Бартольд В.В. Ислам.- Пг., 1918.- С. 41]. Фактично, ця процедура є односторонньою дією, яка залежить лише від волі чоловіка. Так, розлучення (талак) розглядається як розірвання шлюбу, або позбавлення шлюбного договору законної сили, шляхом промови відомих слів. [Хидоя: Комментарии мусульманского права.- С. 153]. За власним розсудом, як правило без пояснення причини, які спонукали чоловіка до такого кроку, в будь-який час, він має право розлучитися з дружиною; дружина ж не має права вимагати розлучення від чоловіка, за винятком окремих випадків. Тобто, у всіх випадках розлучення, окрім тих, які обумовлені фізичними і розумовими вадами чоловіка, права жінок фактично притісняються. Навіть формальні права, які надаються жінці шаріатом, нейтралізуються існуючими у мусульманському світі суспільними та психологічними бар'єрами. Так, жінка часто відмовляється піднімати питання про розлучення, навіть при наявності достатніх причин для цього, тому що суспільна думка, яка формується під впливом релігії, може оголосити її вчинок аморальним.

Мусульманське право розглядає три форми розлучення – **талак**: *талак-ахсян*, *талак-хасян* і *талак-бідат*. Серед цих форм перевага надається двом першим, адже вони здійснюються за правилами Сунни, є схвальними і називаються ще *талак-сунна*; тоді як талак-бідат означає “новий”, “недозволений” або “несхвальний” спосіб розлучення. Розлучення талак-сунна має свої особливості. Перш за все, не можна давати розлучення під час місячних очищень жінки. По-друге,

розлучення повинно проголошуватися один раз протягом одного тухра (періоду між двома місячними циклами), впродовж якого чоловік не мав із дружиною статевих стосунків. Повторювати тричі: "Ти розлучена" забороняється.

Коментатори мусульманського права зауважують, що дати розлучення, яке має законну силу може кожен чоловік, якщо він знаходиться при здоровому глузді; у повнолітньому віці; формулює свої рішення обдумано, без зовнішнього тиску; у тверезому стані; при ясному розумі і пам'яті; без гніву і образ. [Див. Там само].

Словесне чи письмове формулювання розлучення, яке свідчить про розрив шлюбних стосунків і припинення шлюбу може бути двох видів: 1). *Талак-саріх* – точно висловлене; 2). *Талак-кінаят* – те, яке мається на увазі.

Талак-саріх – проголошується прямими і точними висловлюваннями, наприклад: "Я дав тобі розлучення" чи "Ти розлучена". Наслідком такого розлучення є тимчасове чи ліквідне розлучення (талак-раджа), при якому чоловік має право законно повернути до себе дружину до закінчення терміну її іддату. Розлучення "раджа" виключає згоду дружини і її претензії на новий махр у випадку відновлення шлюбу у встановлений термін.

Талак-кінаят має місце тоді, коли чоловік нехтує своєю дружиною не чіткими формулами, а через згадування чого-небудь, під чим розуміється розлучення. У коментарі мусульманського права "Хідой" приведено сімнадцять формул, які включають у себе натяк на розлучення: "Ти відлучена!", "Ти відрізана!", "Ти заборонена!". "Віжки кинуті на твою власну шию!", "З'єднайся зі своїм родом!", "Ти полишена!", "Я даю тебе твоєму сімейству!", "Я випускаю тебе!", "Твої справи у твоїх власних руках!", "Ти вільна!", "Опусти покривало!", "Будь чиста!", "Йди геть!", "Ступай!", "Йди!", "Встань!", "Шукай товариша!" [Там само].

Оскільки розлучення – це розрив стосунків чоловіка з дружиною, воно регулюється багатьма приписами. Перш за все: *необхідність дотримання періоду іддату* (терміну випробування, протягом якого жінка після розлучення чи смерті чоловіка не має права знову виходити заміж. Іддат має такі терміни: а). Три менструальні цикли, якщо у жінки бувають місячні. "Коли має місце розірвання шлюбу, то іддат, чи термін випробувань жінки повинен складатися із трьох термінів місячних очищень [Там само], б). "Іддат жінки, яка через малолітство, або через похилі роки не має місячних очищень, рівний трьома місяцями" [Там само], в). "Іддат вагітної жінки закінчується після пологів" [Там само], г). Іддат

вдови триває чотири місяці і десять днів. “А ті з вас, які упокояться і залишать дружин, - вони (дружини) очікують самі чотири місяці і десять” (2:234).

Установлюючи трьохмісячний термін іддату для розлучення, мусульманське законодавство має на увазі можливість примирення подружжя протягом цього терміну без будь-яких формальностей.

Під час іддату наближення чоловіка до дружини й зустріч із нею наодинці забороняється, якщо він прийняв остаточне рішення розлучитися. В іншому випадку талак-раджа відміняється, і чоловік може знову відновити шлюб.

Триразове ж відхилення дружини після завершення терміну іддата (якщо між подружжям не було близькості) є основою для остаточного розлучення (талак-баїн). У цьому випадку жінка стає забороненою (харам) для чоловіка, навіть коли він отямився і розкався у здійсненому. Для того, щоб повернути дружину, потрібно, щоб вона (дружина) вийшла заміж за іншого чоловіка, вступила з ним у статеві стосунки, а потім отримала розлучення за будь-якою з дозволених причин. Тільки у цьому випадку попередній чоловік може знову взяти її за дружину.

У мусульманському праві виділяються й інші види розлучень: *зіхар* (розлучення “спини”), *леан* (взаємне прокляття), *йла* (розлучення клятви), *хул’а* (розлучення за ініціативою дружини).

Розлучення **“зіхар”** (від слова “зіхр” – спина) означає розлучення, при якому чоловік дає зрозуміти дружині, що вона стала для нього як сестра чи мати, тобто забороненою для шлюбу. “Мовою закону словом “зіхар” позначається вимовлене чоловіком порівняння дружини з ким-небудь із родичок, які знаходяться у заборонених для шлюбу ступенях родинних зв’язків [Хидоя: Коментарии мусульманского права.- С. 153]. Зіхар встановлюється, якщо чоловік скаже своїй дружині: “Ти для мене, як спина моєї матері”. Сутність такого розлучення полягає у тому, що дружина, щодо якої було проголошено зіхар, є забороненою, не доступною, як в статевих стосунках, так і в інших подружніх діях.

Різновидом розлучення є **“леан”** – це взаємне прокляття, коли чоловік звинувачує дружину у невірності, але не може цього довести, а дружина звинувачує чоловіка в наклепі і в обмані. Розлучення леан вважається остаточним, якщо на цьому наголошує чоловік.

Розлучення **“хул’а”** – це різновид “розлучення, яке відбувається за ініціативою дружини. При цьому дружина втрачає майно, яке вона отримала від чоловіка (махр). До того ж, ще й повинна виплатити йому компенсацію (івад), яка встановлюється за згодою чи визначається

казієм”. У коментарі мусульманського права “Хідой” цей вид розлучення тлумачиться так: “Це згода між подружжям, мета якої - розірвання шлюбних зв’язків, за що дружина сплачує чоловіку певне відшкодування зі свого майна” [Там само].

“Відшкодування за хул’а може складатися із усього того, що є законним як “махр” [Там само]. Тобто все те, що приймається як махр, може бути прийнятим як відшкодування за хул’а.

Різновидом “хул’а” є **“мубарат”** – розлучення, яке досягається взаємною згодою подружжя. Воно встановлюється, коли чоловік говорить дружині: “Я звільняю тебе від шлюбу між мною і тобою” і вона згоджується на це. Наслідком такого розлучення, є відмова від взаємних відшкодувань.

Розлучення **“йла”** встановлюється тоді, коли чоловік виголошує клятву, що він зовсім не буде мати статевих стосунків із дружиною або що він не буде мати цих стосунків протягом чотирьох місяців. У “Хідой” зазначається: “ якщо чоловік не буде мати статевих стосунків зі своєю дружиною протягом чотирьох місяців після проголошення “йла”, то має місце незнищене розлучення, через постанову судді” [Там само]. Ліквідувати “йла” можна як усною заявою, так і статевими стосунками до закінчення терміну в чотири місяці. Крім того, більшість мазхабів притримуються точки зору, що для відновлення шлюбних стосунків необхідно здійснити покаяння (ал-каффара), інакше, дружина має право на розлучення фасх (розлучення, ініційоване дружиною, коли чоловік не виконує будь-яких умов шлюбу, причому, фінансове самозречення з боку дружини тут не передбачається.

Поряд із розлученням, велике значення шаріатом надається і таким юридичним проблемам, як народження дітей, обов’язки батька і матері у ставленні до дітей, виплата махру розлученій дружині, аліменти, опікунство та інше.

Як бачимо, умови і форми шлюбу та розлучення за шаріатом є достатньо складними.

Інститут сімейно-шлюбних відносин в ісламі є найбільш консервативним і найважче всього піддається впливу нових ідей. Мусульманське право і надалі продовжує регулювати цю сферу. Це підтверджується і тим, що сучасне законодавство майже всіх арабських країн закріплює відомі норми шаріату: дозвіл мусульманину мати до чотирьох дружин; надає чоловіку необмежене право на розлучення; не визнається шлюб, укладений між мусульманкою і немусульманином і тому подібне.

Л.Шугаєва * (м. Київ)

ВИТОКИ І ТРАНСФОРМАЦІЯ ХРИСТОВІРІВ: ОСОБЛИВОСТІ ВІРОВЧЕННЯ**

У XVII-XVIII стст. соціально-політичні протиріччя у Російській імперії призвели до відокремлення від православ'я цілого ряду спільнот, відомих під спільною назвою "духовні християни", або старе російське сектантство. Оголосивши вчення православ'я авторитарним, вони виступили за сповідування віри "у дусі та істині", за духовне тлумачення Святого Писання. Для всіх духовних християн характерні: заперечення Православної церкви і всього інституту церковної ієрархії, основних православних догматів, таїнств, культу святих, ікон а також віра у втілення святого Духа у живих людей, "духовне" хрещення, яке полягає у навчанні "слову Божому", самотійне спілкування людини з Богом. Вони оголосили духовним весь оточуючий світ, засуджували розкіш, проповідували суворий аскетизм.

До духовних християн відноситься: христовіри /хлисти/, скопці, духобори, молокани, мальованці.

Духовних християн ще називають православним сектантством. Проте православне сектантство - значно ширше поняття. Окрім названих сект воно включає в себе старообрядців, єговістів-ільїнців, апокаліпсистів, істинно - православну церкву, істинно - православних християн, іоанітів та ін.

Дослідження сект православного коріння, зокрема христовірів, що здійснювалися у минулому, було дещо упередженим, оскільки зазнавало істотного впливу як офіційної Православної церкви, так і державних структур. Дослідження віросповідних основ христовірів за царату, у переважній більшості носили звинувачувальний характер,

* Шугаєва Л.М. – кандидат філософських наук, доцент, докторант Інституту філософії імені Г.С. Сковороди НАН України.

** © Шугаєва Л.М., 2005

оскільки належали духовним особам або людям, які щиро сповідували православ'я (Буткевич Т.И. Исторические, критические и полемические опыты.-СПб., 1878.-157 с.; Кутепов К. Секты хлыстов и скопцов.-Казань, 1882.-575 с.; Надеждин Н.И. Исследование о скопческой ереси.- СПб.,-1845; Розанов В.В. Апокалиптическая секта /хлысты и скопцы.-СПб., 1914.-207 с.; Бонч- Бруевич В.Д. Материалы к истории русского сектантства и старообрядчества.- СПб.,1910.-192 с. та ін.].

Основним недоліком публікацій за часів радянської влади була ідеологічна упередженість щодо сектантства як явища і негативне ставлення до релігії взагалі [Клибанов А.И. Религиозное сектантство в прошлом и настоящем.- М.: наука, 1973.-255 с.; Никольский Н.М. История Русской церкви.-М.: Политиздат, 1983.- С. 269-300 та ін.].

Цікавими, на наш погляд, є публікації відомих російських вчених А. Еткінда та О. Панченка, які досліджують культурні традиції одного з найбільш масового релігійного руху XVIII- початку XX ст. христовіря (Еткінд А.Э. Хлыст / секты, литература и революция.- М.: Новое литературное обозрение, 1998.- 688 с.; Панченко А.А. Христовщина и скопчество: Фольклор и традиционная культура русских мистических сект.- М.: ОГИ, 2004.- 541 с.).

Секта хлистів, ми її називаємо ще сектою христовірів, виникла на території Російської імперії у 40-х роках XVII ст. у селянському середовищі. Назву "хлисти" секта, можливо отримала від обряду самобичування батогами, прутами як засобу "умертвіння плоті" і доведення себе до екстатичного стану. Самі вони не називали себе "хлистами". Послідовники секти слово "хлыст" , як назву, вважали для себе образливим. Називали вони себе "людьми Божими", "христами", "родом Ізраїльським", "білими голубами", "земним виноградником", "птахами христовими" [Буткевич Т.И. Названа праця.- С. 28]. В народному середовищі христовірів називали "скакунами", "шалопутами", "богомолами", "хвастунами", "танцюристами", "пустосвятами" [Там само].

Перша офіційна згадка про христовірів відноситься до 1716-1717 рр. [Никольский Н.М. Названа праця.- С. 279], але незаперечним є той факт, що секта з'явилась значно раніше. Її засновником був біглий солдат Данило Филипович (Филипич). У 1645 р. він оголосив себе "живим Богом" і виголосив 12 заповідей, які згодом стали фундаментом віровчення христовірів. В них був сформований основний догмат христовщини [Третьяков М.И. Хлысты// Русские сектанты, их учение и культ.- Одеса, 1910.- С. 160]. Данило Филипович проголосив, що в його

образі на землю зійшов сам бог Саваоф, щоб просвітити світлом істини народ.

У 1649 р. Данило Филипович одного із своїх соратників - Івана Тимофійовича Суслова оголошує "істинним сином Божим Ісусом Христом". М. Барсов - російський дослідник сектантства з цього приводу писав, що у "перевазі почуття над думкою, відчуття над рефлексом і полягає джерело містицизму і містичної екзальтації, які характеризують хлистовщину" [Барсов Н. Русский простонародный мистицизм// Христианские чтения, 1869.- С. 469]. Секта христовів вкрай розвинула містичні ідеї і зробила людей не лише органами небесних откровень, але й носіями самого Божества.

Російський історик культури А. Еткінд вважає, що створення громади христовів за часом співпадає з бурхливою діяльністю Никона [Эткинд А.Э. Названа праця.- С. 102]. Ми поділяємо його думку. Церковний розкол і поява сект був феноменом Нового часу російської історії. Це був час страти і покарання відданих старому православ'ю. Багаточисельні юродиві пророкували скорі пришествя Антихриста. Секти різного спрямування зростали з кожним роком і переляканий народ вступав то до однієї то до іншої, нерідко не розуміючи сутності їх віровчення. За таких складних обставинах народних духовних шукань провідникам христовів'я не так вже й важко було знайти послідовників.

Географія поширення віровчення христовів була досить значною. Слідчою комісією 1745-1752 рр. були виявлені громади христовів у Ярославській, Володимирській, Костромській, Тамбовській, Пензенській, Тверській і Вологодській губерніях, у Москві і в Петербурзі. Саме географія христовів свідчить про те, що їх соціальна база з самого початку виникнення була неоднорідною. Але все ж переважна більшість христовів зосереджувалась у селянському середовищі.

На теренах України христовіри з'являються у кінці XVIII ст. у Катеринославській і Таврійській губерніях [Центральний історичний архів України у м. Києві (далі - ЦДІАК).-Ф.1219.Оп.2.Од.зб.1605.-А. 3]. На початку XIX ст. вони з'являються у селах Ковега, Огульці, Адринка, Черемошна Валківського повіту Харківської губернії [ЦДІАК.Ф.969.Оп.2. Од.зб.3.-б.-А.3-5]. У 1889 р. балтський повітовий урядник доповідає Подільському губернатору про те, що у селах Бузникута і Катеринівка діють громади христовів [ЦДІАК.-Ф.442. Оп.618. Од.зб.67.-А.4]. У тому ж році єпископ Подільський і Брацлавський повідомляв подільському губернатору про діяльність секти у селах Березова, Дорожники, Журавлинці Балтського повіту і просив прийняти суворі міри для її знищення [ЦДІАК.- Ф.442.Оп.618.Од.зб.67.-

А.38-41]. У 1901 р. у Херсонській єпархії проживало 500 послідовників христовір'я [Кальнев М. Сектантство Херсонской губернии // Миссионерское обозрение.- Июнь.- 1901.- С. 854]. У другій половині ХІХ ст. секта христовірів діяла, окрім названих губерній, у Київській, Полтавській та Чернігівській. М. Барсов звертав увагу на те, що христовіри найбільш поширена секта після старообрядництва [Барсов Н.Н. Названа праця.- С. 103]. А у 1910 р. Т. Буткевич писав, що протягом останнього десятиліття у кожному звіті обер - прокурора Святійшого Синоду про стан Православної церкви говориться про те, що й у звіті за 1900 р. : "Хлистовство продовжує зростати; його керівники різними способами, таємно і явно пропагують своє вчення серед православних" [Буткевич Т.И. Названа праця .- С. 26].

В основі віровчення христовірів лежало містичне уявлення про можливості прямого спілкування із Святим духом. Це спілкування відбувалось у результаті вселення святого Духа в обраних людей, які вшановуються як "христи", "богородиці", "пророки" або "святі".

За легендою христовірів Данило Филипович викинув священні книги у Волгу і заснував культ самого себе. Заперечивши Святе Писання, як джерело віровчення, христовіри поставили на його місце откровення своїх "христів" і "пророків". Одна із заповідей Данила Филиповича проголошувала: "Святому Духу вірте". Це означало, що необхідно вірити своєму внутрішньому голосу, який вважався голосом Святого Духа. "Апостоли,- говорили христовіри,- писали тільки для свого часу, а не для нашого; у нас є свої богонатхненні вчителі - свої пророки і вчителі, через яких Бог говорить нам про все, що нам необхідно знати. Так буде і після нас" [Буткевич Т.И. Назв. праця.- С. 26]. Зрозуміло, що засновник христовір'я, кинувши книги Святого Писання у Волгу, був логічно послідовним. Необхідно обирати щось одне - або Біблію, або христовір'я. Релігійна творчість сектантів є доказом того, що її творці не могли піднятися до поняття про чистий дух, без внесення в нього властивостей матеріального буття. За їх уявленням, дух не може існувати без "перегородок", інакше розіллється, як вода, у Всесвіті і зникне; такі "перегородки" духу може надати лише людське тіло [Кутепов К. Названа праця.- С. 372]. Звідси і витікає основне і загальноприйняте положення всього христовірівського світорозуміння, що по за людським тілом дух існувати не може. Звідси, Бог, як дух, не є винятком. Отже, христовіри вважали, що Бог не може існувати по за людським тілом, тому він не може мати і самостійного буття. Людина ж є лише носієм Бога, але і сам Бог. "Бога немає зовсім, як немає добрих і злих духів, поза тілом людини, бо їх ніхто не бачив. Людина може бути і Богом і ангелом, і дияволом,

дивлячись на ступінь своєї досконалості",- говорили христовіри [Всепопданейший отчет обер-прокурора Святейшего Синода за 1900 г. // Миссионерское обозрение.- №1-1902.- С. 1109]. Уявляючи Бога невіддільним від людини, вони вчили: " Бог є слово. Коли людина виголошує слово, то це означає, що вона народжує Бога- Слово, тобто Другу Особу; але кожне слово проголошується духом; це є Третя Особа - Дух, тому кожен христ є і Богом, і Саваофом, і Духом. Різниця між особами трійці немає жодної. Це єдиний Дух - кругом і в усьому, він був в апостолах, він тепер в христах, але може бути і в православних" [Всепопданейший отчет обер-прокурора Святейшего Синода...- С. 1109].

Таким чином, основною ознакою релігійного вчення христовірів було прагнення до духовного розуміння віри. Бог, за їх вченням, не є самотійною особою. Він невіддільний від секти христовірів. У вченні про перевтіленні Божества Ісус Христос перестає бути особистістю. Він - Божественний розум, який переселяється з одних обранців в інших. Тому христовіри поклоняються живому Христу, а православні - мертвому.

Отже, вчення про Бога й Ісуса Христа у христовірів є по суті пантеїстичним. Заперечуючи особистісне буття та існування Бога, христовіри заперечували саму можливість існування надприродного у світі. Вони самі жили у світі надприродного; серед них завжди були присутніми і "саваоф", і "христи", і велика кількість "живих богів". Вони заперечували всі євангельські чудеса, а розповіді про них розуміли лише алегорично. "Хіба ж можливо ходити по воді? А ну, спробуй. Хіба можливо, щоб людину прибили цвяхами до хреста, вбили, а вона воскресла? Такого не може бути. Все це одні байки"- говорили христовіри [Буткевич Т.И. Названа праця.- С. 31].

Зі вченням про Святого Духа і Бога тісно пов'язана теорія перевтілення. Саваоф, Христос, діва Марія, апостоли і пророки, всі святі постійно перевтілюються із одних людей в інших. За віровченням христовірів, Ісус Христос був таким самим моральним вчителем і законотворцем, як і всі христи секти. Вони вважали, що як "старий" Христос відмінив старозаповітний закон, так і їх христи, хоч і не заперечували повністю євангельське вчення, але не вважали його для себе обов'язковим, запевняли, що будь-хто з них може змінити і навіть повністю заперечити його власним вченням [Кутепов К. Названа праця.- С. 381].

Якщо "христом" міг бути будь-який член секти, то ще простіше у відповідності до віровчення христовірів стати "богородицею", тому що "богородицею" могла стати кожна жінка, яка була здатна висловити добре слово, тобто запропонувати корисне вчення або настанову, тому

що у такому випадку вона народжувала Бога-слово [Всеподданейший отчет обер-прокурора Святейшего Синода за 1898 г. // Миссионерское обозрение.- 1901.- №1.- С. 604]. У рапорті Благочинному Балтського повіту про діяльність секти, священник с.Бузникуватого доповідав, що "богородицею" і "пророчицею" є дівка Зіновія, дочка селянина Харитона Овчарука [ЦДІАК.-Ф.442.Оп.618.Од.зб.67..- С. 20]. Жінки майже у всіх релігійних рухах приймали саму активну участь. Досить помітну роль відіграли вони у різних народів у становленні християнства. Окрім Марії Магдаліни, яка проповідувала про воскресіння Ісуса Христа на сторінках історії записані імена св. Ольги у росіян і українців, св. Ніни у грузинів, Берти в англосаксів, Клотильди у франків тощо. Отже, вчення про поклоніння жінкам як "богородицям" христовіри запозичили скоріше всього з більш ранніх релігійних вчень.

У своїй концепції про людину христовіри до теорії перевтілення приєднали стародавнє язичницьке філософське вчення про передіснування душ. Вони вважали, що Бог створив необмежену кількість душ, а Диявол кожен раз творив тіло, в яке, за вибором Бога вселялась та чи інша душа, як у своє тимчасове житло [Высоцкий Н.К. К вопросу о самобытности происхождения хлыстовщины // Миссионерское обозрение.-1908.-№2.- С. 1295]. Але з тієї пори, як Саваоф вселився у тіло Данила Филиповича, вільних душ в запасі немає. Їх місце займають лише душі померлих людей ; а тому у кожній людині живе душа, яка раніше перебувала у комусь іншому, а можливо і в якійсь тварині. Христовіри були переконані у тому, що лише їх душі, після смерті стають ангелами, а душі православних стають дияволами.

Як бачимо, теорія христовірів про переселення душ є цілком самобутньою і самостійною. Адже, що наші предки вірили в окреме існування душі, що після смерті вона блукає поруч з місцем свого перебування, а душі нехрещених перетворюються у мавок. Отже, в основі вчення христовірів про душепереселення лежать зооморфні уявлення, залишки язичницького світогляду.

Есхатологічні уявлення христовірів теж мали свої особливості. Вони вірили у кінець світу і майбутнє вічне життя. Але раніше кінця світу відбудеться Страшний суд. Його день нікому не відомий, бо ж він прийде зненацька. Страшний суд відкриває трубним гласом сам Саваоф, тобто Данило Филипович. Всі хто не сповідує віри христовірів, будуть засуджені до вічних мук разом з дияволами, а христовірам дароване вічне блаженство. На них чекає "пресвятий град Сіон" на сьомому небі; кришталеві палати, оточені садами і квітами. Не буде скорботи, а настане вічна радість. Надягнуть христовіри золоті ризи, будуть їсти солодощі і

спати у кришталевих палатах на постілі осипаній нев'янучими квітами [Буткевич Т.И. Названа праця.- С. 35]. Ось таке царство обіцяв Данило Филипович своїм послідовникам. Саме в есхатологічних уявленнях секти чітко прослідковується вплив міських елементів на ідеологію вчення. Адже, місце перебування послідовників - не лани і діброви, а "град Сіон" з кришталевими палатами, такими, як у небесному Єрусалимі первісних християнських громад, які були міськими.

В основі морального вчення христовірів лежить маніхейський дуалізм, за яким дух є джерелом добра, а матерія - джерело зла. Вони проповідували, що тіло людини, як витвір Диявола, є джерелом всіх страждань і бід людини, причиною розбещеності і морального падіння. Саме тому душа, як творіння Бога, повинна вести з ним боротьбу протягом всього земного життя. Коли душа підкорюється тілу, тобто піддається чуттєвим пристрастям, вона стає поживою Диявола й гине. Проте коли вона отримує перемогу над тілом, то в цей час вона сприймає в себе дух Божий. У ході свого подальшого морального удосконалення людина, якій належить така душа, стає уже "пророком", оскільки вона не лише сприймає в себе Дух Божий, як і рядові христовіри, але й отримує дар пророкування [Буткевич Т.И. Назв. праця.- С. 35]. Вища ступінь моральної досконалості полягала не у гідності пророка, а у гідності "христа" і "богородиці".

Отримати перемогу над грішною плоттю і досягти вищої моральної досконалості христовіри сподівались через стримання чуттєвих задовольень, суворий піст, дотримання заповідей Данила Филиповича і радінь.

Шоста заповідь проголошувала: " Не одружені не одружуйтесь, а одружені розлучіться; хто одружений, живи з дружиною як з сестрою" [Третьяков М.И. Хлысты // Русские сектанты, их учение и культ.- Одесса. 1910.- С. 160]. засновник христовіря заборонив своїм послідовникам не лише блуд, а й подружнє життя, освячене таїнством шлюбу. Бувший христовір с. Бузникуватого Балтського повіту розповідав православному священнику, що членам секти забороняється бути присутніми у церкві під час здійснення таїнства шлюбу [ЦДІАК.-Ф.442. Од.зб. 67. А.21]. Але природа вимагала свого і христовіри змушені були серйозно поступитись. З кінця XVIII ст. їх "пророки" і " христи" стали проповідувати про дозволеність "христової любові", а у XIX ст. зобов'язували кожного христовіра залишати законну дружину і мати свою " духовницю" або "просфорку", кожна христовірка - чи то заміжня жінка, чи дівчина - зобов'язана була мати свого " духовника" [Буткевич Т.И. Названа праця.- С. 38]. Чому ми акцентуємо увагу на сімейно - шлюбних стосунках

христовірів? Справа в тому, що трансформація саме цього догмату спричинила виокремлення із середовища христовірів нової секти - секти скопців. Також сімейно - шлюбні стосунки христовірів були тісно пов'язані з їх обрядовою стороною, що викликала більшість звинувачень (часто цілком справедливих) з боку влади, Православної церкви співгромадян.

Засновник христовір'я заборонив своїм послідовникам вживати алкогольні напої, тютюнопаління, не чинити злочинства, дотримуватись посту, бути дружелюбними, працелюбними і гостинними. Все це були практичні правила елементарної моралі. Але це були типові вимоги бюргерської моралі. Таку позицію собі могли дозволити лише вільні люди, а не кріпаки.

Свої молитовні збори христовіри частіше всього називали "радіннями", "духовною бесідою", "святою бесідою", "христовщиною", а іноді й "таємною вечерею". Збори влаштовували у будинку "саваофа", "христа" або "кормочого", безпосередньо керуючого всіма справами общини христовірів. У місцевостях, де проживало багато послідовників Данила Филиповича існували спеціальні молитовні будинки. Ось як сучасник описував місце молитви христовірів: " Це велика кімната, яку називають "собором", "сіонською світлицею", "Єрусалимом", "храмом Божим" тощо. Посередині кімнати стоїть стіл, вкритий білою скатертиною; на ньому лежить Євангеліє і хрест. Стіни кімнати оздоблені різними символічними картинами. На покуті стоять звичайні ікони Православної церкви, а перед ними висять лампадки" [Буткевич Т.И. названа праця.- С. 38]. Молитовні збори христовірів відбувались, як правило, у неділю і в свята Православної церкви і лише у нічний час. Нікому із дослідників не вдалося класифікувати молитовні збори христовірів і дати точну характеристику богослужінь. Справа в тому, що у секти не було визначеного богослужебного ритуалу і символу віру. Але на підставі джерел і літератури вдалось відтворити загальні риси богослужінь. Про свої радіння христів, в силу клятви, ніколи нічого не розповідали стороннім особам; вони ретельно охоронялись спеціальними сторожами - "архангелами" і лютими собаками. Приміщення освідчувалось особливою люстрою або великою кількістю свічок і ламп. "Христос" або "пророк" і "богородиця" сідали за стіл . З правої сторони від них ставали чоловіки, з лівої - жінки. Ось як розповідав бувший христовір с. Бузникувата Балтського повіту про богослужіння секти: "...під час своїх богослужінь одягаються у білий одяг; співають якісь духовні вірші, іноді дуже веселі, плещуть у долоні, ходять у "святому крузі", пророкують" [ЦДІАК.-Ф.442.Од.зб.67.-А.20].

Молитва христовірів розпочиналась загальним хоровим співом декількох духовних пісень. Після цього виголошувалося пророцтво: про майбутні блага христовірам, про наближення Страшного суду, тощо. По закінченні пророцтв розпочинались радіння. Самі радіння являли собою релігійні танці, ходіння по колу, підсакування з колективним викрикуванням. Таким чином віруючі приводили себе до стану релігійного екстазу [Кутепов К. Названа праця.- С. 489-493]. радіння христовірів можна звести до восьми видів: 1) одиночне радіння; 2) радіння в "обіймах"; 3) радіння стіною; 4) радіння кругове або хороводне; 5) радіння кругове або Давидове; 6) радіння хресне; 7) радіння Андріїв хрест або кругове; 8) радіння - ткання квітів і стрічок.

Який би з видів радіння не обрав "пророк" або "богородиця" внаслідок насильницьких і неприродних рухів христовіри впадали в стан надзвичайного нервового збудження, яке було здатне викликати галюцинації. Починали вимовляти незрозумілі слова, які не вживались у жодній мові. Христовіри вірили, що "просвітлений духом" говорить новими мовами [Кутепов К. Названа праця.- С. 489-493]. Піком релігійного екстазу був прояв статевої розбещеності між чоловіками і жінками, коли не приймалися до уваги ні родинні зв'язки, ні вік. Це явище отримало у народі назву "звалищного гріха". До речі цю назву підхопили богослови, деякі дослідники і влада. Справедливо слід відмітити, що "звалищний гріх" не був типовим для всіх громад христовірів. Але саме це явище призвело до виникнення скопців у середовищі христовірів. Воно було викликане, насамперед, боротьбою за наслідування аскетичних заповідей не на словах, а практикою життя.

Екстатичні обряди були притаманні й іншим релігіям і сектам у різних народів. Це й ізраїльські пророки, і арабські дервіші, і західноєвропейські бичувальники, і квакери.

Радіння, "духовна радість" христовірів давали лиш тимчасове забуття. Справжню радість і духовну, і фізичну послідовники віри надіялись отримати на тому сіті, у Раю, у майбутньому месіанському царстві. Есхатологія домінувала у вченні христовірів. Есхатологічні мотиви секти за своєю суттю і характером подібні до есхатології первісних християн і німецьких селян XV-XVI стст.

До якого б стану христовіри не належали - до селянського, міщанського, купецького, проте до його інтересів вони ставились холодно і байдуже. Хоча розпорядження влади христовіри виконували старанно, податки сплачували вчасно, в очах влади вони вважались надійними людьми (у сфері господарювання), але така поведінка христовірів пояснювалась не щирістю і усвідомленням громадського

боргу, а інтересами секти. Громадянське суспільство і його життя було не метою, а засобом. Христовіри жили включно життям своєї сектантської громади, життям свого "корабля".

В основі організаційного устрою христовірів / а згодом і скопців/, лежав поділ всієї громади на велику кількість общин, які називались «кораблями». Кожен «корабель» у відправленні богослужіння і у керівництві господарсько-побутовими справами був незалежним від інших. Хоча христовіри і заперечували священство, але позбавитись ієрархічної побудови громади їм не вдалось. У кожному кораблі були "христи", "богородиці", "пророки" і "пророчиці". На чолі ієрархії христовірів і всього корабля стояв кормчий або кормчиця; кормчого називали "саваофом" або "христом". Кормщицю називали "богородицею" [Буткевич Т.И. Названа праця.- С. 52-53/]. Посади кормчого і кормщиці були виборними і беззмінними. Кожен кормчий був людиною з необмеженою владою; він зосереджував у своїй особі головні обов'язки, які стосувались віри і моральності, а також економічного та господарського життя. Найближчою помічницею кормчого була кормщиця.

Незважаючи на переслідування з боку влади і Православної церкви, їх представники змушені були визнати, що за своїм матеріальним станом і добробутом христовіри вигідно відрізняються від православного населення. Їх будинки і садиби були кращими в усьому селі. Проте спосіб господарювання їх носив на собі відбиток сектантства. Садиби христовірів завжди були обнесені високим плотом, глухі ворота, ледь помітна хвіртка; будинки стояли подалі від вулиці, у глибині двору [Кальнев М.А. Как опознать хлыстов.- Рязань, 1908.- С. 8].

Одяг христовіри носили досить одноманітного крою заради можливості розпізнавання своїх одновірців. Вони переважно носили одяг білого кольору; відрізнялись охайністю. Жінки використовували косметику, дороге мило і парфуми [Кальнев М.А. Названа праця.- С. 8-9].

Сім'я у христовірів була досить не привабливим явищем. Виконуючи шосту заповідь Данила Филиповича, жінка, яку було обрано "духівницею" змушена була залишати свого чоловіка і дітей і вступати в незаконне співжиття з іншим христовіром. Проблематичними були стосунки між батьками і дітьми. За словами христовірів: "не той батько, який народжує плоттю, а той, який народив по духу" [ЦДІАК.- Ф.442.Оп.618.Одзб.67.-А.23]. Діти від законної дружини називались "трісками" або "цуценятами" [Буткевич Т.И. Назв. праця.- С. 61]. Коли

вони дорослішали, то відплачували своїм батькам "гідно", користуючись тими ж релігійними мотивами.

Отже, в основі віровчення христовірів лежить містичне уявлення про можливість спілкування з Духом Святим. Спілкування відбувається внаслідок вселення Духа Святого у вибраних людей, які вшановуються як "христи", "пророки", "богородиці". Усні наставники "хлистів" вважались священними. Самі члени секти називали себе послідовниками християнської віри, "людьми Божими". Вони визнавали Біблію, але тлумачили її алегорично. Особливістю їх богослужіння були так звані "радіння", під час яких віруючі читали і співали молитви, влаштовували колективні "танці", доводячи себе до екстатичного стану, який сприймався як єднання з Духом Святим. особливість христовірів був суворий аскетизм: заборонялось веселитись, мати сім'ю, дітей, вимагалось суворе дотримання посту і харчові заборони. Російський філософ М. Бердяєв так характеризував христовірів: "В хлистовщині є велика містична спрага, праведна туга за екстатичним життям духа. Але в хлистовстві є і язичницька темрява і демонічний зрив" [Бердяєв Н.А. Духовное христианство и сектантство в России // Типы религиозной мысли в России.- Т.3.- Париж.1989.- С. 459].

Характерною особливістю христовірів був розпад їх на велику кількість напрямків і толків. Оскільки кожна община жила своїм самостійним життям, знаходилась під керівництвом свого кормчого і ніскільки не залежала від інших общин, а зберігала лише один "духовний" зв'язок з ними, то це й призвело до розпаду христовірів на течії і толки. Віровчення христовірів визначалось лише одними откровеннями їх "христів" і "пророків", а єдиного, уніфікованого вчення не існувало, що й стало важливим чинником розпаду секти. Протягом XIX ст. виникають такі толки христовірів як бесідники, Новий Ізраїль, монтани, скакуни, новохлисти, іоаніти, калинівці, мар'янівці, серафимівці, сірі голуби, шалопути, підгорнівці та ін. Цікаво відзначити, що хоч віровчення христовірів знаходилось у безпосередній залежності від откровення того чи іншого "пророка", вони також ніколи не називали толки по імені їх засновників.

У 60-х роках XIX ст. секта христовірів досить швидко втрачає своє попереднє значення. Історія висунула нові завдання і нові ідеї, які для ідеології і діяльності секти були не під силу. Христовір'я поступово стає талантом вузьких гуртків екзальтованих людей, схильних до містицизму і самобичування. На початку XX ст. христовірські общини сконцентрувалися на півдні України, в Тамбовській і Саратовській губерніях Росії і на Північному Кавказі. Хоча увага в цих громадах і

акцентувалася на заповідях Данила Филиповича і на радіннях, віровчення помітно трансформувалося. Христовіри у своїх богослужіннях стали використовувати Біблію, у ряді громад вже дозволили шлюб.

У 20-30-х роках ХХ ст. поодинокі малочисельні групи христовірів діяли на території України. На теренах сучасної України віровчення христовірів практично не збереглось. Водночас у Росії невеликі групи христовірів різних толків діють у Саратовській, Оренбурзькій та Тамбовській областях і на Північному Кавказі.

3

ПСИХОЛОГІЯ РЕЛІГІЇ

О.Предко * (м. Київ)

**ПСИХОЛОГІЯ РЕЛІГІЇ:
СТАН І ПЕРСПЕКТИВИ РОЗВИТКУ****

Результативність сучасного релігієзнавства значною мірою визначається тим, наскільки глибоко в ньому укорінені антропологічні виміри культурознавчих феноменів, їх смислотворче оновлення. В цьому контексті великі можливості відкриваються перед одним із основних структурних релігієзнавчих утворень - психологією релігії, де найбільш яскраво висвічується смислотвірне ядро релігійності. Адже якщо ми і спробуємо окинути поглядом процес секуляризації, то, безперечно, звернемо увагу на те, що довше всього релігія «затримується» в сфері внутрішнього життя людини, на рівні її переживань. Саме тут релігія виступає в ролі чинника, що пом'якшує пограничні ситуації людської екзистенції (тяжка хвороба, смерть близьких, фізичні та моральні страждання тощо). З іншого боку, ці вершини гігантського айсбергу душевного життя посилюються соціально-економічною та політичною кризою, що так боляче вразила пострадянський простір в 90-их роках минулого сторіччя і відлуння якої ми відчуваємо й дотепер. На цьому фоні відбувся неймовірний сплеск релігійної активності, результатом якої стала поява так званих неорелігій різноманітного гатунку: починаючи від поміркованих і закінчуючи досить екзальтованими, навіть деструктивними. Варто лише пригадати «Біле братство», яке стало не лише своєрідним підручником з соціології релігії (В.Єленський), але й з психології релігії.

Психологія релігії розглядається в дослідницькій літературі вкрай неоднозначно. Пранагідно зауважимо, що така різноманітність підходів пояснюється, перш за все, певними світоглядними й професійними

* Предко О.І., кандидат філософських наук, доцент кафедри релігієзнавства Київського Національного університету імені Тараса Шевченка.

** © Предко О.І., 2005

уподобаннями тих чи інших фахівців. Такий різноманітний спектр досліджень, безперечно, вміщує позитивні моменти, оскільки є показником полісмыслового осмислення психології релігії. З іншого ж боку, націлює на необхідність цілісного тут розгляду. Відразу ж зазначимо, що даний підхід вирізняється також різноманітним особистісним витлумаченням. Така поліваріантність «прочитання» психології релігії спостерігалась в кінці XIX - початку XX сторіччя, коли вона була перенасичена емпіричним, фактичним матеріалом (С.Холл, Дж. Коу, Дж. Пратт, Е.Старбек). В цей же час появляються перші праці, в яких накреслюються контури концептуального осмислення психології релігії (В.Вундт, В.Джемс, Т.Флурнуа).

На превеликий жаль, переважна більшість з них залишається поки що «закритою» для українського читача із-за відсутності у вітчизняних бібліотечних фондах. Винятком тут можна вважати книгу «Психологія. З викладом основ психології релігії», яка ввійшла у вітчизняний науковий вжиток завдяки перекладу її українською мовою. І хоча книга написана теологами, коло питань, які розглядаються в праці, досить широке: від суто теоретичних проблем (визначення основних понять і категорій) до практичних (створення моделі релігійної особистості, допомога при релігійній кризі, наслідки релігійного навернення, психологічне значення молитви). І хоч деякі висновки Ю.Макселона є досить проблематичними, все ж постановка ним деяких питань в контексті психології релігії, без сумніву, має евристичну значимість.

В дослідженнях радянського періоду (І.Букіна, Н.Віснєв, К.Платонов, М.Попова, Д.Угринович та ін.) при оцінці релігії як психологічного феномену домінувала марксистська методологія як єдиноможлива. Сучасне ж релігієзнавство (В.Лубський, В.Москалець, О.Предко, О.Карагодіна, Є.Рязанова, О.Сарапін, А.Сафронов та ін.) тяжіє до цілісного, системного аналізу психології релігії.

Психологія релігії не залишається поза увагою й сучасних богословів (Л.Джуссані, Г.Кжистечко, Ю.Макселон та ін.). І хоча для кожного автора притаманне своє особистісне прочитання психології релігії, проте в їх працях можна знайти багато спільного. Тому й завданням даної статті є осмислення творчого доробку репрезентантів психології релігії, з'ясування її поля досліджень та можливостей в осягненні релігійного феномену.

В радянській науковій літературі довгий час проблеми психології релігії ігнорувались або вивчались досить однобічно, оскільки психологія релігії відносилась до буржуазних наук. Лише в 60-80-х роках з'являється

ряд монографічних досліджень, в яких релігія виступала об'єктом вже самостійних психологічних досліджень. Зупинимось на основних ідеях цих наукових розвідок.

Надто багато внесок в розробку проблем психології релігії внесли праці М.Попової. Авторка вважає, що без розуміння психологічного аспекту релігії не можна зрозуміти її сутності. Психологію релігії М.Попова визначає «як наукову дисципліну, яка досліджує структуру, зміст і функції релігійної психології і психологічно обґрунтовує засоби і методи подолання релігійної свідомості»¹. При цьому вона має декілька напрямків дослідження: загальнотеоретичний, конкретно-соціологічний, практичний (використання в науково-атеїстичній роботі), критичний (вивчення буржуазної психології релігії і богословських уявлень про релігійну свідомість).

Які ж психологічні основи релігійності? В релігії людина немовби долає реальні протиріччя життя, компенсує ті сторони пізнання, практики, спілкування, яких їй не вистачає. М.Попова відзначає, що одним із психологічних чинників виникнення релігійності є тяжкі життєві обставини. На інтенсивність переживання конфліктної ситуації впливають: по-перше, рівень стійких психічних утворень (динамічний стереотип, установка, орієнтація) і, по-друге, психологічні особливості особистості (тип нервової системи). Встановлено, що зміна життєвого стереотипу в людини зі слабким типом нервової системи супроводжується тяжкими психічними переживаннями і навіть нервовим зривом. М.Попова виокремлює декілька факторів, завдяки яким релігія стає привабливою для людини: як форма подолання кризових ситуацій, як засіб заповнення відсутності інших потреб, як форма самоствердження. Вона заперечує вроджений характер релігії, підкреслює і обґрунтовує тезу про те, що статеві-вікові відмінності суттєво впливають на динаміку й особливості релігійності.

Життя людини насичене різнобарвною гамою почуттів. Релігійні почуття відрізняються своїм змістом і направленістю. Вони є суспільним продуктом. Спроби представити емоційний світ віруючого тільки позитивним або тільки негативним є однобічними. Релігійні почуття винятково складні і динамічні. Для них притаманні амбівалентність: страх і любов, смуток і радість, розчарування і надія. Оскільки релігійні почуття направлені на ілюзорний об'єкт, то вони є ілюзорними. Релігія не може зробити людину щасливою. Життєдійним джерелом щастя,

¹ Попова М.А. О психологи религии.- М., 1968. - С. 18.

підкреслює М.Попова, є праця, пізнання, спілкування, спільна боротьба за перебудову світу за законами добра, справедливості і краси.

Проте це лише, «заспів» у побудові філософсько-психологічного розуміння релігії М.Попової. Саме дослідження вперше ознайомили вітчизняний науковий загал із основними напрямками американської і західноєвропейської психології релігії. І хоча в силу відомих причини М.Попова не уникнула ідеологічної упередженості, все ж її праця «Критика психологічної апології релігії» насичена блискучими перекладами ідей зарубіжних психологів, релігієзнавців, усіх, хто стояв біля витоків психології релігії, хто протягом багатьох десятиліть вибудовував її предметне поле.

Не обійшла увагою М.Попова і релігієзнавчу спадщину З.Фрейда та його послідовників, зокрема К.Г.Юнга і Е.Фромма. Вона вперше у вітчизняній традиції досить глибоко розглянула релігієзнавчі розвідки З.Фрейда, з'ясувала можливості психоаналізу в осягненні релігійних феноменів.

К.Платонов (1906-1984), заслужений діяч науки, доктор психологічних і доктор медичних наук у своїх працях у популярній формі розглядав проблеми психології релігії. Його книги насичені яскравим, фактичним матеріалом, вражають своєю вишуканою зрозумілістю і переконливістю. К.Платонов розмежовує психологію релігії і релігійну психологію. Психологія релігії — це розділ соціальної психології, що вивчає соціально-психологічні явища, які відносяться до сфери релігії. Натомість релігійна психологія - це соціально-психологічні явища, що відносяться до психології релігії і є об'єктом її вивчення¹. Саме завдяки психології релігії можна виявити причину релігійності, з'ясувати її особливості, глибше розібратися в минулих і теперішніх зв'язках релігії і побуту. К.Платонов наводить приклад двох психологічно аналогічних подій. Історія донесла до нас оповідання про те, як стародавній персидський цар Ксеркс звелів покарати батогами море, що розкидало його кораблі. Але ж і дотепер дитина, вдарившись об якийсь предмет, б'є його і промовляє: «Ось тобі! Ось тобі!» І в першому, і в другому випадку ми натикаємось на проблему уособлення.

Розглядаючи психологію віри, К.Платонов дає її визначення, зауваживши при цьому, що «віра взагалі» і «релігійна віра» — це одне і те саме почуття. «...Віра — це почуття, що є обов'язковим компонентом структури релігійної свідомості, яке створює ілюзію пізнання і реальності

¹ Платонов К.К. Человек и религия.- Минск, 1984. - С. 9.

того, що створено фантазією з участю цього ж почуття»². К.Платонов наводить приклад із своєї лікарської практики. У глухому забайкальському селі в молодій матері захворів первісток під час хрещення. Діагноз — запалення легень. До лікарні везти дитину відмовились. Рідня наполягала на тому, щоб молода мама молилась. Всю ніч жінки молились, доводячи себе до екстазу. Дитина заснула і жінки зраділи. Але другого дня під вечір дитині стало гірше, і вона померла. Проте відчаю у матері не було. «Дитині у Бога краще, а мене Бог покарав за ці гріхи», — промовляла молода мати. В даному випадку, вважає К.Платонов, почуття горя тільки посилило почуття віри. Емоційні домінанти часто бувають сильнішими за інтелектуальні. Віру можна ліквідувати лише шляхом створення більш сильнішої емоційної домінанти.

Однією з фундаментальних праць відомого релігієзнавця Д.Угриновича (1923-1990) є «Психологія релігії», в якій він дає детальний аналіз проблем психології релігії. Розглядаючи психологію релігії в системі психологічних наук, Д.Угринович вважає, що на рівні загальнопсихологічного дослідження неможливо виявити психологічні особливості віруючих. Лише соціальна психологія, принципово важливим для якої є як розгляд міжособистісних стосунків людей, так і характеристика соціальних груп, в яких вони складаються, з точки зору принципу діяльності, проливає світло на психологію релігії.

Саме соціально-психологічний аналіз психіки віруючих дозволяє виявити той вузол, навколо якого зав'язуються найрізноманітніші прояви релігії. Психологія релігії передбачає два рівні дослідження — теоретичний та емпіричний. Д.Угринович підкреслює, що наукове розуміння релігійної психіки можливе лише за умови єдності її гносеологічного і психологічного аналізу, при вирішенні проблеми співвідношення індивідуального і соціального в психіці релігійної людини, емоційних, пізнавальних, вольових процесів свідомості та несвідомого.

Які ж причини обумовлюють появу релігійних вірувань та уявлень?

Відповідь на це питання пов'язана з проблемою психологічних коренів релігії, зокрема зі співвідношенням їх психологічних і гносеологічних, психологічних та соціальних аспектів. Багато авторів, використовуючи поняття «психологічні корені релігії», мають на увазі емоційні процеси, почуття, переживання, настрої. Але, як зауважує

² Платонов К.К. Психология религии. Факты и мысли. - М., 1967. - С. 94.

Д.Угринович, сфера емоційного пов'язана з пізнавальними і вольовими процесами. Таке поєднання створює своєрідне забарвлення психіки індивіда, яка піддається впливу навколишнього соціального середовища. Вчений виділяє історичний напрям дослідження психологічних коренів релігії, що вивчає еволюцію психологічних коренів релігії в ході історичного розвитку людства. Другий напрям — індивідуально-психологічний, в якому розглядаються психологічні особливості розвитку дитини, а потім і дорослої людини, що впливають на формування релігійної віри.

Д.Угринович звертає увагу на особливості релігійної віри, психологічні аспекти релігійного культу, обрядів, детально аналізує процеси релігійної розради і навернення, виявляє соціально-психологічні особливості релігійної особистості.

Таким чином, спираючись на марксизм, як загальну теорію, релігієзнавці радянської доби звернули увагу на необхідність психологічного осмислення релігії. Їх праці стали своєрідним проривом щодо крайнього нігілізму відносно психології релігії, який довгий час існував у наукових колах. І хоча в деяких з них переважає критичний аспект, все ж таки саме ці дослідники ініціювали вивчення таких проблем власне психології релігії як визначення її предметного поля, помітили контури її історичного становлення та визначили роль в її структурі релігієзнавства.

Нові горизонти психологічного бачення релігії відкривають наукові розвідки російського філософа-релігієзнавця Є.Торчинова. У своїх дослідженнях особливу увагу він звертає на позитивні результати соціологічного підходу до релігійних феноменів. Але у зв'язку з розвитком наук, зокрема психології, стає очевидною обмеженість такого підходу. В релігієзнавстві досить вдало розглядались і розглядаються прояви релігії ззовні, її функціонування в соціумі, але все-таки її, власне, сутнісне ядро залишається таємницею. По суті, створена величезна соціологічна будова релігії без фундаменту. Саме таким підґрунтям, на думку Є.Торчинова є релігійний досвід як особлива психологічна реальність. «Під релігійним досвідом ми будемо розуміти ті переживання і стани свідомості, котрі звичайно відносяться релігієзнавством до області містики і котрі є об'єктом достатньо прискіпливої уваги з боку представників глибинної психології, перш за все К.Г. Юнга і трансперсональних психологів С. Гроф, К. Уілер та ін.»¹.

¹ Торчинов Е.А. Религии мира: Опыт запредельного. Психотехника и трансперсональные состояния.- С.Пб., 1998. - С. 12.

Основою будь-якої релігії Є.Торчинов вважає релігійний досвід. Але він далеко неоднорідний. Тому релігії можна класифікувати в залежності від особливостей і типу трансперсонального досвіду, міри його інтенсивності, характеру функціонування. Весь глибинний релігійний досвід Є.Торчинов зводить до перенатальних і трансперсональних переживань.

До релігій, в яких домінує перенатальний (архетипічний) тип, він відносить архаїчні вірування (шаманізм), релігійні системи Стародавнього Близького Сходу і античності. Релігії, в яких переважає трансперсональний рівень, — буддизм, індуїзм, джайнізм, даосизм, біблійські релігії, зокрема іудаїзм, християнство, іслам. У цій же групі Торчинов виділяє релігії чистого досвіду, в яких переважає установка на трансперсональні переживання (релігії Індії) та релігії, яким не властива така установка (біблійські релігії). Також існують релігії, що синтезують перенатальний та трансперсональний досвід — даосизм, тантрична йога. Відповідно до такої класифікації Торчинов і розглядає конкретно-історичні форми релігійної практики, зміни свідомості (психотехніки), що яскраво демонструють набуття глибинного, трансперсонального досвіду.

Безперечно, дослідження Є.Торчинова є своєрідним проривом у психологічному осмисленні релігії, дозволяють прилучитись до суперечливої величі і щемливої неповторності ще одного зрізу людського Буття.

За останні роки в українському релігієзнавстві спостерігається особливе зацікавлення проблемами психології релігії. Цей факт виражається не лише в входженні осмислення релігії як психологічного феномену в довідникову і підручкову літературу, а й появі досліджень, які вирізняються комплексним підходом до психології релігії. Так, у праці В.Москальця «Психологія релігії» переважає розкриття релігії як психологічного феномену, аналіз психологічних особливостей релігійних явищ, а не сам процес становлення психології релігії як дисциплінарного релігієзнавчого утворення. При цьому автор, визначаючи предметне поле психології релігії, вважає, що психологія релігії є «галузь психологічного знання і релігієзнавства, яка вивчає психологічні аспекти релігії як форми суспільної свідомості і ціннісно-орієнтаційної діяльності»¹. Проте з цього визначення вкрай важко зробити висновок з приводу того, яке ж місце займає психологія релігії в системі психології і релігієзнавства, яка її специфікація в системі структурних релігієзнавчих утворень. Розуміючи те, наскільки релігія і психіка людини взаємопов'язані, все ж навряд чи

¹ Москалець В.П. Психологія релігії. Підручник. - К., 2002. - С. 8.

можна погодитися з таким розширенням її меж, оскільки фактично втрачається її наукова самодостатність. Водночас заслуговує на увагу розгляд В.Москальцем релігійності в двох ракурсах: по-перше, як мотиваційний аспект виникнення, формування, розвитку, функціонування релігії, по-друге, як її вплив на психіку особистості, людські взаємини, суспільні відносини, де реалізується її психокорекційна, психопрофілактична, психотерапевтична роль.

В.Москалець розглядає релігійність як рису українського національного характеру в контексті психології релігії, звертаючи увагу на роль релігії і церкви у збереженні та зміцненні української національної самосвідомості. В даному разі нас цікавлять ті чинники релігійності, які надають як чуттєвої, так і смислової її забарвленості. На джерела нашої релігійності, як зазначає один із представників української науки в діаспорі, історик, психолог, соціолог В.Янів (1908-1991), впливало геополітичне становище України, селянськість українців, зорієнтованість літератури та мистецтва на релігійні, смисложиттєві цінності, переважання чуттєвого, емоційного елементу над раціональним, інтровертизм, емотивність, родинний індивідуалізм, християнська всепрощеність. Однак вчений не ототожнює релігійність з світоглядом та духовністю, зазначаючи «що релігійність є таки однією з найістотніших рис українського світогляду»¹, і домінантою української духовності. Як ми переконалися, в релігійності значну роль відводиться чуттєвому компоненту, що, безперечно, знаходить свій вияв і в духовності. Отже, релігійність є особливим виявом духовності.

Принагідно зауважимо, що часто-густо в теоретичних дослідженнях не розмежовуються, власне, ідеї психологічного осмислення релігії й процес виникнення психології релігії як певної галузі знання. Саме в монографічному дослідженні А.Софронова спостерігається такий підхід, який родше можна назвати своєрідною “демонстрацією” психологічних виявів релігії, а ніж її аналізом, в цьому вимірі. Деякі положення роботи викликають бажання сперечатися, зокрема осмислення психологічної характеристики елементів релігійної системи, ототожнення релігії та релігійності, стан зміненої свідомості і стан зміненої психіки тощо. Розглядаючи процес розширення свідомості «як посилення свідомості за рахунок «поглинання» ним несвідомих об’єктів в процесі їх усвідомлення, тобто наділення іменем»¹.

¹ Янів В. Релігійність українця з етнопсихологічного погляду // Релігія в житті українського народу.- Мюнхен-Рим-Париж, 1996.- С. 181.

¹ Сафронов А.Г. Психология религии. Монография.- К.: Ника-Центр, 2002. - С. 92.

А.Сафронов виокремлює чотири шкали змінених станів свідомості: зміну емоційних станів, зміну сприйняття світу, зміну вольового самоконтролю, зміну самосвідомості і само тотожності особистості. Заслуговує на увагу розгляд автором психопрактик в релігійних традиціях світу, в сучасних окультних системах, адепти яких прагнули актуалізувати психічні процеси, розвинути свідомість і самосвідомість, очистити підсвідомість роз програмувати над свідомість, досягнути внутрішньої цілісності. Проте варто зазначити, що для багатьох сучасних неорелігійних культів притаманна певна психодинаміка, в процесі якої змінюється свідомість. Прослідкуємо цей процес на прикладі релігійної групи “Біле братство”, яка в 90-х роках минулого сторіччя мала характер релігійної епідемії. Спершу її адепти прагнули емоційно дестабілізувати людину, викликати довір’я, залучити на свою сторону і тим самим створити підґрунтя для посилення контролю над думками і почуттями. І це своєрідне емоційне зараження вплетене в усі ступені залучення людини в групу. Цій задачі були підпорядковані лекції, курси, індивідуальні бесіди. Також використовувалися психокорекційні техніки, метою яких був стан зміненої свідомості. Колишня особистість немовби «вмирала»; при цьому змінювалася її самоідентифікація. Людина поривала з своїм минулим, з сім’єю, і своїми близькими. Її життя стало життям релігійної групи, яка замінювала батьків, колишніх друзів. Психотехніки лише підштовхували «архаїчний мозок», що стимулював галюцинації, марення, фантазію. Підсилювалася залежність від Вчителя, який міг як завгодно маніпулювати свідомістю адепта, який цілком ідентифікувався з членами групи, підпорядковуючись волі вчителю, гуру, новому богу.

Можна з впевненістю сказати, що всі ці моменти, з тим чи іншим відтінком, притаманні для багатьох неорелігійних груп. Звичайно, потрібні неймовірні зусилля релігієзнавців, психологів, психіатрів, щоб, по суті, повернути людині життя. Ось лише деякі елементи психокорекційної роботи з учасниками релігійних груп²⁴: 1) Для упередження впливу механізму психологічної індукції, психокорекційну роботу потрібно проводити індивідуально. 2) Дана робота повинна проводитись лише спеціалістами-релігієзнавцями, психологами, психотерапевтами. Можливе залучення служителів православної церкви. 3) При виборі психотерапевтичних методик перевагу необхідно віддавати не директивним технікам, а по концепції приєднання. Питання світогляду

²⁴ Юрьева Л.Н. История. Культура. Психические и поведенческие расстройства.- К.: Сфера, 2002.- С. 256.

не повинні бути предметом дискусії. 4) Доцільно формувати позитивне відношення пацієнта до самого себе. 5) В процесі психотерапії необхідна ціленаправлена робота над подоланням страху перед майбутнім, надати людині можливість відчувати пріоритети реальної дійсності.

Отже, крім суто теоретичних проблем, сучасна психологія релігії має яскраво виражений практичний характер. Кожний із її репрезентантів по-своєму вимальовує сутнісні особливості людини, розкриває «пекучі таємниці» (С. Цвейг) людської душі і духу, демонструє унікальний психологічний рівень буття. Але попри всі відмінності, дані концепції націлюють людину на вічний категоричний імператив: «Пізнай самого себе».

*А.Арістова** (м. Київ)

РЕЛІГІЙНА САМОІДЕНТИФІКАЦІЯ В СУЧАСНОМУ СУСПІЛЬСТВІ (СОЦІОЛОГІЧНИЙ АСПЕКТ)**

Від початку 90-х років об'єктом прискіпливої уваги соціологів та релігієзнавців стає прогресуюче зростання й активність різних конфесій, суперечливі та бурхливі процеси організаційної розбудови релігійно-церковного життя. Статистичні та соціологічні відомості переконливо свідчили, що кількісний склад релігійних громад і чисельність діючих конфесій збільшилися у десятки разів, що релігійність українського населення стала масовим явищем, а в суспільній свідомості й громадській думці відбулися значні зрушення в бік довіри до церкви і пріоритету релігійних цінностей. Як наслідок, все більша частина науковців впевнено обстоювала висновок про добу “релігійного відродження” на теренах України.

Втім, уже через кілька років (у 1996-98-их рр.) відстежується різке гальмування зазначеної динаміки майже по всіх напрямках. З країни, що демонструвала хіба не найвищі в Європі темпи розвитку релігійної мережі, Україна перетворилася на середньо-статистичне – в сфері приросту релігійних громад – суспільство. Донедавна інтенсивне зростання кількості релігійних організацій впало до 3 % на рік, а зміни в соціальному складі прихожан фактично припинилися. Соціологічні дослідження соціально-демографічного складу церков (насамперед християнських, як домінуючих у суспільстві) засвідчили певну стабілізацію чисельності так званих церковних віруючих, своєрідне “насичення” релігійних громад. Це наштовхнуло на висновок, що вже за перші роки незалежності серед нинішніх соціальних верств був майже повністю вибраний потенціал тих віруючих, які могли б стати активними і дієвими послідовниками певних

* Арістова А.В. – кандидат філософських наук, доцент кафедри філософії Національного транспортного університету.

** © Арістова А.В., 2005

церков. Понад те, отримувані дані давали всі підстави твердити, що попри помітне кількісне зростання релігійної мережі, релігійна культура і духовність залишалися мало не в кризовому стані: дослідження фіксували зовнішні вияви релігійності замість усвідомленої глибокої віри; популярність іміджу віруючої людини замість внутрішніх релігійних переконань; декларацію релігійної поведінки замість справжньої участі у справах церкви і громади; релігійне невігласся замість розуміння основ віровчення і морально-духовного змісту священних книг. Суперечливість, строкатість і конфліктогенність релігійного життя в Україні змусила релігієзнавців все обережніше застосовувати термін “релігійне відродження” або, принаймні, переосмислити зміст і наслідки цього феномену, його дійсний вплив на духовну культуру суспільства в цілому і духовність особистості зокрема.

У цьому зв'язку об'єктом дослідницького інтересу стає проблема релігійної самоідентифікації українського населення в умовах перехідного суспільства (насамперед, на тлі тривалих міжцерковних конфліктів і розколів). Аналіз цієї проблеми в різних аспектах – теоретичному, соціологічному, соціально-психологічному, культурному, правовому – не тільки наближує до розуміння справжньої сутності змін у суспільній свідомості та релігійному світогляді громадян, а й дозволяє скоригувати існуючу систему державно-церковних відносин. Стаття ставить за мету показати багатовимірність феномену релігійної самоідентифікації та проаналізувати, спираючись на результати соціологічних досліджень, один із її аспектів - соціальну мотивацію позацерковного способу існування у вірі.

Зазначимо, що вітчизняні релігієзнавці останнім часом доволі часто звертаються до різних аспектів феномену релігійної самоідентифікації. Сутність сучасних релігійних процесів в Україні, в тому числі проблеми конфесійної самоідентифікації, сприйняття релігійних інституцій у масовій свідомості стали предметом аналізу в працях А.Колодного, В.Єленського, О.Сагана. Питання взаємозв'язку етнічного і релігійного самовизначення, ролі релігії в процесах етнонаціональної ідентифікації ґрунтовно проаналізовані в працях Л.Филипович. Осмислення сутності, причин та умов появи і відтворення релігійності, співвідношення понять “релігійна свідомість”, “релігійний світогляд”, “релігійне світорозуміння”, “релігійне самовизначення” тощо посідають вагоме місце в науковій спадщині Б.Лобовика. Динаміка релігійної ідентифікації в контексті конфесійних змін розглядалася в роботах В.Бондаренко, П.Косухи, С.Здіорука. Проблема особи в системі релігійних відносин та її релігійної самоідентифікації знаходиться в колі дослідницьких інтересів О.Бучми.

Відтак аналіз сучасного наукового доробку виявив той факт, що проблема релігійної самоідентифікації залишається об'єктом дискусій, як в теоретичному, так і в прикладному аспектах. Насамперед, привертає до себе увагу той факт, що, попри популярність і широку вживаність терміну, серед релігієзнавців і соціологів немає одностайного розуміння сутності релігійної самоідентифікації, а це, в свою чергу, веде до протилежних оцінок сучасної релігійної ситуації в Україні.

Так, одна частина науковців розуміє під зазначеним феноменом вибір особою виразних світоглядних орієнтирів, самовизначення себе, як людини віруючої чи невіруючої, вироблення чіткого ставлення до релігійних і світських інститутів. Логічним продовженням такої позиції стає висновок, що в умовах відродження релігійно-церковного життя й зростання довіри до інституту релігії, - збільшення кількості віруючих українців до 60-70 % є свідченням високого рівня релігійної самоідентифікації населення. Прихильники цієї точки зору, безперечно, отримують сильні фактові аргументи: як відомо, вже за перше десятиліття незалежності кількість релігійних громад на території України збільшилася на 65 %, а кількість конфесій зросла від 37 до 80. Сьогодні ці показники є ще вищими.

Інша частина дослідників визначає релігійну самоідентифікацію як усвідомлення людиною приналежності до якоїсь конкретної конфесії, церкви, організації чи громади, діючої в країні. За умов високого рівня релігійної диференціації, поліконфесійності в країні такий підхід стає доволі актуальним для релігієзнавчого аналізу. Але в його межах науковці, природно, доходять альтернативного висновку: на їхню думку в Україні, незважаючи на створення об'єктивних умов, що сприяють релігійному самовизначенню громадян (фундаментальні соціально-економічні, політичні і соціокультурні зміни, принципово нові засади державно-церковних відносин та ін.), спостерігається доволі масштабна криза релігійної самоідентифікації населення. За даними новітніх соціологічних досліджень лише 40,6 % віруючих визначилися, до якої саме церкви вони належать, натомість більшість не позиціонує себе в конфесійному спектрі, хоча і декларує власну релігійність [Релігія та Церква в сучасній Україні: Результати загальнонаціональних соціологічних досліджень. Вип.2.- К., 2004.- С. 11].

Прихильники третьої точки зору розуміють під релігійною самоідентифікацією певну модель поведінки віруючого індивіда - обрання ним активного церковного чи пасивного позацерковного способу існування у вірі, номінативну чи реальну включеність до системи релігійних відносин. У цьому контексті звертається увага на те, що,

попри відновлення релігійно-інституційної мережі, активну діяльність релігійних організацій та масову декларацію громадянами своєї релігійності, кількість постійних і дієвих членів релігійних громад залишається не такою вже й значною – 8% всіх громадян України та 23% серед конфесійно визначених віруючих [Там само.- С. 12]. Понад те, прогнози щодо зростання релігійної активності віруючих, масового залучення новонавернених до релігійних громад, вкорінення релігійної практики в громадянському суспільстві сприймаються як такі, що не поспішають справджуватися.

Нарешті, ще одне розуміння релігійної самоідентифікації витлумачує останню як внутрішній, суб'єктивний, рефлексивний феномен, в результаті якого відбувається усвідомлення суб'єктом своєї індивідуальності у вірі, унікальності свого релігійного досвіду, вирізнення себе з-поміж інших членів і груп релігійного простору. В межах (а, точніше, у безмежжі) філософських міркувань було б цікавим простежити зв'язок такої інтерпретації означеного феномену із традиціями німецької класичної філософії, зокрема гегелівської філософії релігії.

З одного боку, наявність різних точок зору є свідченням багатовимірності самого феномену релігійної ідентифікації, який – подібно до ідентифікації етнічної, політичної, культурної тощо - має декілька шарів, рівнів: об'єктивний і суб'єктивний, активний і пасивний, раціонально-пізнавальний та життєво-практичний [Див.: Филипович Л. Місце і роль релігії в процесах етнонаціональної ідентифікації // Українське релігієзнавство.- №12.-1999.- С. 83]. З іншого боку, перед науковцями постає завдання чітко визначитися у колі вочевидь нетотожних понять (“релігійна самоідентифікація”, “конфесійна самоідентифікація”, “самоідентифікація віруючих”, “релігійна ідентичність” тощо), аби запобігти їх довільному вживанню, подолати існуючу “термінологічну дифузію”.

В межах статті означимо лише одну із численних проблем, пов'язаних із дослідженням релігійної самоідентифікації населення, а саме: чому значна частина українців, яка вважає себе віруючими, залишається осторонь активної релігійної діяльності, обирає для себе позицію неучасті у справах церкви, релігійної організації, громади? Чому за такого сприятливого для більшості конфесій періоду, яким стало останнє десятиріччя, не відбулося значного зростання кількості церковних віруючих? І чому, нарешті, при домінуванні позацерковних віруючих систематично фіксуються високі рейтинги церкви при масових опитуваннях населення?

Показовим у цьому контексті є соціологічне дослідження, до участі в якому була залучена й авторка, проведене з метою виявити мотивації (і фактори, що їх зумовлюють) тієї частини віруючих громадян, котрі обрали шлях позацерковності. Опитування проводилося в середовищі тих християн, які не стали прихожанами певної церкви або релігійної громади, не ідентифікують себе з конкретною помісною церквою. При цьому враховувалася мотивація як тих віруючих, що були і лишаются поза церквою, так і тих, хто з певних причин пішов з церкви. Крім того, з метою всебічного дослідження проблеми до опитування були залучені священнослужителі різних християнських конфесій та невіруючі. Проведене дослідження дало змогу зробити наступні висновки.

По-перше, отримані соціологічні дані недвозначно свідчили, що серед зазначених причин неучасті віруючих в активному релігійному житті, їхньої “церковної індиферентності” визначальними виявилися наступні:

- невдоволення з боку майже половини віруючих (49-51%) внутрішньо-церковним життям та міжцерковними відносинами (серед типових характеристик найчастіше зустрічалися такі: “церква занадто вимоглива до своїх постійних членів”, “незрозумілий зміст богослужінь”, “церква вдається до психологічного тиску”, “багато нещирості й фальші в церкві”, “корислива, нещира поведінка священників”, “церква стає все більше політизованою”, “забагато кон’юнктури в церкві, немає духовної благодаті”, “відкриті й гострі конфлікти всередині церкви та між церквами”) та ін.;
- відсутність вільного часу на регулярну участь у справах церкви (2/5 опитаних), що є значущою причиною за сучасних економічних умов;
- ставлення до віри, як до внутрішньої особистої справи, певного духовного стану, котрий зрештою не потребує зовнішньої демонстрації, релігійно-практичної діяльності.

В усякому разі результати соціологічного опитування дещо спростували міф про невизначеність світоглядної позиції та невиразність мотивації значної частки українців, які, вважаючи себе віруючими, залишалися поза церквою. Виявилось, що у своїй більшості позацерковні віруючі-християни мають досить чітко сформульовані мотиви такого перебування у вірі. Показово, що на питання про те, що саме має змінитися в церкві, аби ви стали її прихожанами, найпоширенішими відповідями були наступні: “відсутність церковних конфліктів і протистоянь”, “церква мусить стати відкритішою і терпимішою”, “не повинна обмежувати

свободу мислення”, “церква покликана допомагати людині знайти і пізнати себе, а не захарашувати її свідомість ще більше”, “освіченість, щирість і моральність священників”, “відсутність фанатизму і примусу, зовнішньої показухи в церкві”.

По-друге результати соціологічних досліджень дозволили виявити мотивацію тих віруючих християн, котрі покинули церкву. Показово, що рішення перервати стосунки з релігійними громадами обирають здебільшого громадяни молодого і середнього віку, менш благополучні в сферах сімейного життя, освітнього рівня та кар’єрного просування. Опитування засвідчило принципову подібність відповідей позацерковних та колишніх церковних вірних: серед головних причин, що спонукали до розриву з церквою, названі: “відсутність” вільного часу”, “особисті, духовні проблеми” та “внутрішньо-церковні проблеми” (незадоволення або відкрите розчарування богословською доктриною, неетична поведінка і конфлікти всередині релігійної громади, поверхове богослужіння, нездатність задовольнити духовні пошуки людини, міжконфесійні суперечки). Таким чином, причини, за яких значна частка осіб покинула церкву фактично співпадають з тими, що обумовлюють небажання віруючих вступати до неї. Особливості внутрішньо-церковної організації, характер міжособистих і міжконфесійних відносин не є привабливим, натомість слугують перепорою для активної участі у релігійній діяльності.

По-третє, проведені дослідження дають всі підстави твердити про досить високий рівень байдужості священнослужителів до подальшої долі колишніх членів релігійних громад (кожен третій духовний лідер не цікавився життям осіб, які покинули громаду). Цей факт не може не дивувати, якщо взяти до уваги наступне: а) за умов відносно незначної кількості постійних і відданих членів релігійних громад таке марнотратство пастви не виправдано; б) опитування проводилося серед лідерів різних протестантських церков, де питання членства вирішується конкретно та індивідуально з кожним віруючим, а включення до внутрішньо-церковної діяльності є нормою життя. Опитування пасторів підтвердило соціологічні прогнози: їхня особиста думка щодо причин виходу віруючих з громади принципово різниться від причин, названих самими віруючими. Цілковиту відповідальність за зроблений вибір пастори покладають на “відступників”, вважаючи їхню особисту вину значно вищою за внутрішньо-церковні проблеми. Серед висловів духовних лідерів типовими були такі: “пішли з церкви випадкові люди, яких не влаштовували правила церковного життя”, “пішли ті, хто приєднався свого часу не заради Христа, а через власні амбіції, моду, імідж, бажання самоствердитися в очах інших”, “пішли через небажання духовного

зростання”, “через їх власний гріх”. Лише незначна кількість пасторів визнали, що втратила паству внаслідок того, що люди “не відчували належної уваги до себе” або “в церкві немає справжньої сімейної атмосфери”, а також послалися на негативний вплив інших пасторів, які “переманюють до себе” новонавернених.

По-четверте отримані дані не дають підстав говорити про помітний вплив невіруючих осіб на вибір віруючими позацерковного способу існування у вірі. Опитану групу невіруючих можна з певністю охарактеризувати, як людей, котрі з терпінням і розумінням ставляться до світогляду віруючих, і навіть вдаються до певних дій з метою отримати більше інформації про ті чи інші віросповідання. Понад три чверті з них (77%) мають релігійних людей в колі свого безпосереднього оточення і спілкування.

Підбиваючи підсумки, зазначимо, що у теперішній час більшість віруючих українців не стають активними прихожанами найперше через кризові явища всередині самої церкви (натомість, ще десятиліття тому позацерковність часто ставала наслідком строкатої поліконфесійної ситуації в країні, зокрема нездатності частини віруючих-християн адекватно зорієнтуватися у церковних розколах і новоутвореннях). Одним із проявів цієї кризи є виразна розбіжність в очікуваннях духовних лідерів і пастви: перші не в змозі залучити віруючих до належної участі в релігійній діяльності та церковних справах; другі – не отримують в церкві дійсного задоволення своїх релігійних потреб, духовних і моральних пошуків. Міжконфесійні і внутрішньо-церковні конфлікти, низький рівень толерантності, нещирість й невисока освіченість священників, прагнення пригнітити особистість – фактори, які підсилюють мотивацію значної частини віруючих залишитися поза межами церкви або піти з неї. Доречно згадати, що вітчизняні науковці ще в кінці 90-их років звертали увагу на те, що відмова від консервативних стереотипів, поступове подолання “бюрократизованості” й “формалістичності” церкви можуть стати найпотужною відповіддю традиційних церков на виклики часу і відкрити для них “друге дихання” і нові перспективи в сучасному суспільстві [Історія релігії в Україні.- К., 1999.- С. 714-715]. Втім, не слід нехтувати й роллю економічних проблем, коли на активну релігійну практику у віруючих, обтяжених професійними, матеріальними і сімейними турботами, не залишається часу.

Отримані дані дозволяють припустити, що, попри стабільно високі рейтинги церкви, у громадській свідомості відбулася своєрідна еволюція у сприйнятті релігійних інституцій. На початках перебудовчих реформ та в перші роки незалежності суспільство, за влучним висловом В.Єленського,

вбачало в церкві “соціальну інституцію, яка не несе відповідальності за діяльність комуністичних урядів”, сподівалося на її перетворюючий потенціал, здатність виступити чинником національно-політичного єднання і культурного відродження. [В.Єленський. Релігійно-політичні зміни в процесі посткомуністичних трансформацій // Українське релігієзнавство.- № 12.-1999.- С. 41-43]. Натомість тепер склалася інша суспільна ситуація, за якої громадяни, висловлюючись щодо довіри або недовіри до церкви, розуміють під нею - представництво Бога на землі (31 % опитаних), священнослужителів (25 %), виховання моральності людини й суспільства (18 %), скарбницю культурних традицій народу (10%), опору знедолених (4 %) тощо. Спостерігаємо, отже, деполітизацію й розмивання самого поняття “церква” в масовій свідомості, яке асоціюється не з певною організаційною структурою чи соціальною інституцією, а зі ставленням до віри і релігії як такої, схваленням поширюваних у суспільстві духовно-релігійних цінностей.

На останнє, означимо коло проблем, які потребують спеціального дослідження. По-перше, цікавим і плідним видається філософсько-соціологічний аналіз залежності рівня релігійної самоідентифікації населення від рівня національної самосвідомості. Те, що подібна залежність існує, свідчить, зокрема, високий рівень релігійної самоідентифікації мешканців західного регіону України та представників етнічних меншин. В цьому контексті було б цікаво спрогнозувати майбутні тенденції світової глобалізації в релігійній сфері та їхній ймовірний вплив на самовизначення віруючих. По-друге, є доцільним аналіз динаміки релігійних конфліктів, характеру міжконфесійних відносин з точки зору їхнього впливу на рівень релігійної самоідентифікації населення, конфесійної визначеності віруючих. Ймовірно припустити, що цей вплив буде досить суперечливим: з одного боку, він може сприяти конфесійному вибору віруючих, а, з іншого, навпаки, схилити їх до позацерковності як свідомого вибору, навмисного дистанціювання від ворогуючих конфесій. По-третє, цікаво простежити взаємозв'язок між рівнем свободи совісті і релігійною самоідентифікацією. Адже надконфесійність за певних умов може служити і показником релігійної толерантності суспільства, терпимості до інакших думок, цілей, традицій, віровчень, способу життя.

5

ІСТОРІЯ РЕЛІГІЇ В УКРАЇНІ

*С.Кияк** (м. Івано-Франківськ)

**ЗАСАДИ ТА ІСТОРІЯ СТАНОВЛЕННЯ
СОЦІАЛЬНОГО ВЧЕННЯ
УКРАЇНСЬКОГО КАТОЛИЦИЗМУ****

Проблема становлення соціального вчення Українського християнства, зокрема українського католицизму, набула сьогодні в богословській, філософській та релігієзнавчій науці особливої актуальності, оскільки об'єктивне дослідження її сприяє витворенню не лише правдивої картини церковно-богословської ідентичності не лише Української Католицької Церкви візантійського обряду (УКЦ-ВО), за якою закріпилася історично та теологічно не зовсім виправдана назва – Українська Греко-Католицька церква (УГКЦ), але й місця і ролі християнства в сучасному українському суспільному житті загалом. Український католицизм, репрезентантом якого є УКЦ-ВО – спадкоємиця Київської церкви, за свою більш ніж тисячолітню історію нагромадив значний досвід співпраці з суспільством в різноманітних сферах його діяльності, зокрема в соціальній сфері. Впродовж всієї української історії Церква виступала чинником єднання суспільства у розв'язанні духовно-культурних, соціально-економічних і суспільно-політичних проблем. Київська церква, об'єднавши Київську Русь у централізовану християнську державу, стала надійним засобом національної самооборони та соціальної організації і вдосконалення суспільства завдяки своєму активному впливові на всі суспільні сфери.

* 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 ім. В. Стефаника, кандидат географічних наук.

** © Кияк С.Р., 2005

Багатогранність та історична динаміка вибраного предмету дослідження зумовила ціль його оцінки: вияв і аналіз богословських та церковно-історичних джерел соціального вчення українського католицизму на прикладі УКЦ-ВО в контексті витворення цією церквою своєї ідентичності як помісної, самоуправної церкви – органічної складової частини Вселенської церкви.

Дослідження історичних коренів та генезису соціального вчення українського католицизму набула особливої актуальності в останні десятиліття у зв'язку з легалізацією УКЦ-ВО та її прагненням реалізувати статус церкви патріаршого права. Досліджувана проблема має також суто українську актуальність в контексті сучасних міжцерковних і суспільно-політичних відносин в Україні. Тому сьогодні особливо важливим є дослідити богословсько-історичні корені та процес становлення соціальної доктрини українського католицизму для витворення об'єктивної картини ідентичності та суспільної ролі УКЦ-ВО як однієї із українських християнських церков, з одного боку, а з другого – як органічної складової Вселенської, тобто Католицької Церкви.

Дана проблематика, незважаючи на більш ніж столітню активну історію функціонування соціальної доктрини Католицької церкви, з огляду на відомі історичні події в житті УКЦ-ВО й України останніх п'ятдесяти років, відносно мало досліджена в українській богословській літературі. Лише від часу легалізації нашої церкви питання соціального церковного вчення набули певного активного розгляду. Тому нами сконцентровано увагу на дослідженні історичних коренів і засад соціального вчення українського католицизму починаючи від витоків Українського християнства, котре на момент хрещення Русі-України було (та і після нього залишалось) католицьким (вселенським) – органічно пов'язаним із Апостольською Столицею – Римом, оскільки на той час ще не існувало поділу Вселенської Христової Церкви на Східну – православну і Західну – католицьку церкви [Див.: Кияк С. Помісність – реалізіція вселенськості Української Католицької церкви візантійського обряду. // Українське релігієзнавство.- 2003.- №25.- С. 97-105].

На базі праць відомих богословів та церковних істориків – папи Івана Павла II, митрополита Андрея Шептицького, Атанасія Григорія Великого ЧСВВ, Михайла Грушевського, Георгія Федотова, Миколи Чубатого та цілого ряду інших авторів досліджувались витoki та становлення соціальної доктрини Українського католицизму.

Київське християнство та його церква, які вже від своїх початків виявляли свій патріотичний характер, прагнули виробити власні морально-етичні та соціальні засади побудови суспільного життя й

обороняли їх від насильного звзантійщення, а пізніше – від шовіністичного колоніального Московського православ'я і русифікації, а також – від насильницької латинізації і полонізації.

Київська церква, як церква могутньої держави, не бажала ставати васалом візантійських патріархів. Саме тому 1051 року князь Ярослав Мудрий проти волі візантійського імператора і константинопольського 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” (біля 1040 року), склали основу київської (української) богословської доктрини, протилежної не лише до візантійської, але й до пізнішої за походженням доктрини московського християнства, як це засвідчив відомий російський істориограф Георгій Федотов [George Fedotov. *The Russian Religious Mind. Kievan Christianity.*- Cambridge, 1946.- S. 400].

Світоглядною засадою цієї української богословської доктрини було переконання в тому, що милосердя Боже є визначальним чинником, без котрого жодне особисте, національне чи світове спасіння неможливе. Боголюдство Христа стало новою дійсністю, яка онтологічно змінила тогочасне суспільство. В Богові заіснувала фундаментальна форма і джерело будь-якої соціальності, оскільки сам Бог, будучи Трійцею, є соціальною дійсністю, цілком відмінною від дохристиянських політеїстичних давньоукраїнських вірувань, адже вона пояснює соціальність не як відносини між різними божествами, а як внутрішню сутність самого єдиного Бога, через пізнання котрої стало можливим об'єктивно усвідомити сутність людських відносин та пізнання божественної істини.

Ранній Український католицизм в соціальних питаннях активно втілював у життя три підходи до істини: по-перше - Христову засаду необхідності пошуку істини, яка полягає у життєдайному зв'язку з Богом, який породжується та безберервно реалізується в Церкві через віру. Для поглиблення віри і повнішого її розуміння необхідним є наступний підхід до істини: її пошук через аналіз людської історії як історії об'явлення Богом життєвих істин. Через історичний досвід досягалась реалізація третього підходу до істини – “розбудова” істини через практику життя, через “спорудження” правди, здійснення добра в історії через усі форми людської діяльності, аж до турботи про загальне добро за допомогою Церкви і держави.

Саме ці підходи раннього українського християнства до соціальних питань виявляли його католицькість і спорідненість із Вселенською церквою. Саме вони є притаманні і сьогоднішній соціальній доктрині Католицької церкви, в основі якої лежить намагання означити, що є нині добром для конкретної людини, бажання захищати її в процесі інкультурації. Це якраз і є свідченням універсальності сучасної християнської соціальної доктрини [Див.: Бадджо Антоніо Марія. Християнське соціальне вчення: ідентичність та методологія. // Соціальна доктрина Церкви.- Львів: Свічадо.- 1998.- С. 61].

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

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

Доктрина київського християнства про рівність народів перед Богом була істинно християнською альтернативою візантійській доктрині

про месіанську першість, якусь обраність Візантії з-поміж інших християнських народів «теорія другого Риму», а також – пізнішій доктрині Московії та Російського православ'я (1524 р.) про їх месіанське покликання (теорія «третього і останнього Риму», бо «четвёртому не бивать!») [Штепа Павло. Московство: його походження, зміст, форми та історична тяглість.- Дрогобич, 2000.- С. 231. Cuy Bedouelle. Die Geschichte der Kirche. Amateka: Lehrbücher zur katholischen Theologie.- Band XIV.- Paderborn : Bonifatius.- 2000.— S. 230].

Третя суспільна засада Київського християнства констатувала, що в суспільному і приватному житті люди та народи зобов'язані дотримуватися євангельських правд. З цього питання митрополит Іларіон виключав будь-який компроміс – цій євангельській нормі підлягають як принц, так і жебрак, як приватне, так і суспільно-державне життя. Жоден володар і законодавець не мають права нехтувати цією євангельською правдою, чи виправдовувати свої нехристиянські дії інтересами держави. Цей принцип був проголошений Українською Католицькою церквою Візантійського обряду майже за тисячу років до появи соціального вчення Католицької Церкви, в якому наведеному принципу відводиться надзвичайно важлива роль [Див.: Папа Лев XIII. Енцикліка „*Regum novarum*“ – “Нові речі” // Церква і соціальні проблеми. Енцикліка “Сотий рік”.- Львів.- 1993.- С. 455. Див.: Папа Іван Павло II. Енцикліка „*Centesimus annus*“ - „Сотий рік” // Церква і соціальні проблеми. Енцикліка “Сотий рік”.- Львів, 1993. С. 454, 455, 507, 510-511]. Цей принцип залишався актуальним в ході всієї людської історії, а особливо важливий він в сьогоднішній час. Історія засвідчила, що візантійська, а пізніше – московська християнська доктрини, стояли в глибокій опозиції до цього принципу українського християнства. Якраз XI-XII століття – час найвищого розквіту Київського християнства, засвідчили реальними подіями, що цей принцип був не лише теорією, але щоденною практикою життя українців, яка підтверджувалась витворенням духовних засад Київської церкви і навіть була засвідчена мучеництвом (наприклад - святі мученики XI століття князі Борис і Гліб).

Четвертий принцип Київського християнства полягав у активній ролі духовенства та мирян в реалізації соціальної справедливості та християнського милосердя. Найпершими свідченнями дії цієї засади Українського католицизму була діяльність великих Київських князів – Володимира Великого та Ярослава Мудрого, котрі наведені засади християнської соціальної справедливості поклали в основу своїх законів, зокрема, Ярослав Мудрий закріпив їх, так би мовити, “конституційно”:

він на цих засадах уклав першу Конституцію Української держави – “Руську правду”.

Соціальна справедливість була також наріжним каменем в діяльності найбільшого тогочасного українського монастиря – Печерської Лаври, яка була справжнім вихователем українського народу в питаннях християнської моралі. Засновники Печерської Лаври – святі Антоній (+1073) та Теодозій (+1074) Печерські вимагали від монастирів та монаших спільнот, щоб вони цікавились суспільним життям, турбувались про народ, впливали на витворення відносин в суспільстві на засадах євангельської справедливості та милосердя. Власне, саме ця особливість діяльності українського монашества складала питоменну відмінність від візантійського монашества [Чубатий Микола. Київська Церква // Київська Церква.- №2-3 (13-14).- 2001.- С. 10].

Наведені принципи-засади Київського християнства мали надзвичайно великий вплив на духовне виховання українського народу та на становлення української нації. Саме вони склали рушійну силу подальшої української історії: християнство принесло в свідомість українського народу живе розуміння Бога, яке змінило українське суспільство, і саме церква дбала про цілковиту реалізацію християнських засад в житті як окремих християн, так і всього народу.

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

Християнське соціальне вчення витворило релігійні основи державної влади, оскільки християнство саме є джерело та носієм суспільної сили: “...нема бо влади, що не була б від Бога; і ті, існуючі влади, установлені Богом” (Рим. 13:1); “Тож дайте кожному належне: кому податок – податок, кому мито – мито, кому острах – острах, кому

честь – честь” (Рим. 13:7). Саме завдяки цій революційній дії християнства князі отримали всю повноту влади, але разом з тим і повну відповідальність за долю народу і, що навіть більше – християнські засади суспільного життя стимулювали витворення правничого та суспільного порядку, який би ясно розмежовував добро від зла. Тому роль Київської церкви в становленні українського правничого процесу XI-XII століть була надзвичайно важливою, оскільки саме християнське вчення допомагало однозначно визначити, що є справедливе, а що – несправедливе, а отже якраз компетентність церкви та церковних судів слугувала прикладом для витворення юридичної системи в тогочасній Україні [Грушевський Михайло. Історія України-Руси: В 11-ти т., 12-ти кн.- Т. 3. К.- 1993.- С. 401].

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

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

Всі наведені вище засади та ідеали соціального вчення Українського християнства, від самих початків відрізнялись від тенденцій Візантійського та пізнішого Московського християнства. Так, наприклад, Київське християнство відкинуло від своїх початків, як засадничий принцип в справах суспільства, політики та християнської віри візантійський цезаропапізм, а натомість прийняло засаду співпраці церкви та держави з поважанням прав та інтересів Церкви з боку держави. В той же час в російському православ'ї принцип цезаропапізму

незмінно функціонує від середини XV століття до сьогодні як основоположний політично-доктринальний церковний принцип, на чому наголошували видатні російські вчені - історик Г.Федотов та теолог А.Шмеман.

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

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

Пізніша історія Української Католицької Церкви візантійського обряду засвідчила, що вона і надалі залишалась захисницею соціальних інтересів українства. Так, за умов складного церковно-релігійного і соціально-економічного життя в Галичині XVII-XIX століть Церква стала на захист духовного, культурного, національного, соціального та економічного відродження краю 8 грудня 1868 року за ініціативою духовенства у Львові зорганізовано культурно-освітнє товариство "Просвіта"; в 1874 році львівський митрополит Йосиф Сембратович під гаслом "Молися, тверезися і трудися" організовує "Братства тверезості", зреалізувавши тим самим акцію самооборони українського селянства проти пияцтва, організованого чужинцями. Цією акцією УКЦ-ВО врятувала галицьке селянство від матеріального знищення й духовної руїни, усунуло пияцтво як головну перешкоду на шляху селянства до духовно-культурного й економічного відродження. Церква також зініціювала кооперативний рух, організувала кредитну самодопомогу, кооперативні крамниці, зернові шпихлірні.

Починаючи з 1891 року з моменту виходу в світ основоположної для католицької соціальної доктрини енцикліки папи Льва XIII „*Regum novarum*“ („Нові речі“) та з часу появи пастирського послання митрополита Андрея Шептицького "О квестії соціальной" духовенство УКЦ-ВО розгорнуло всенародну суспільну працю серед мирян з метою активізування кооперативного руху, закріплення християнських моральних цінностей і піднесення людської гідності. Основою цього руху

була християнська ідея милосердя, базована на Христовому милосерді. “Боже милосердя, - писав митрополит Андрей Шептицький, накладає на нас невідхильний обов’язок милосердя супроти людей. Милосердя Боже супроти нас так зв’язане з обов’язком і чеснотою милосердя до людей, що Бог наче того одного тільки від нас і домагається: ”Милосердя хочу, а не жертви“, - каже Бог через пророка Осію (6, 6), якого наводить сам Христос (Мт. 9, 13). ... Ділом милосердя, як і милостинею, є все, що дається або робиться для ближнього заради Бога, беручи під увагу його потреби душі і тіла. ... В тому значенні поміч, дана ближньому, є одним з найважливіших суспільних обов’язків, на який звертають увагу не тільки віроісповідання і проповідники Євангелія, але також і соціологи й філософи. ... Матеріально – милостиня соціолога і християнина є допомогою, даною потребуючому ближньому, але формально християнський акт милосердя має вище духовне значення; він наказаний мотивом вищим, надприродним; він просвічений світлом християнської віри і Божої благодаті” [Шептицький Андрей. “Про милосердя”. Послання до духовенства і вірних. // Письма-Послання (1939-1944 рр.).- Львів, 1991.- С. 165, 171].

Ці погляди митрополита Андрея були яскравим виявом католицького характеру його соціальної науки, котра розвивала науку папи Льва XIII і була провісником соціального вчення Католицької Церкви другої половини XX століття. Так, папа Іван Павло II в енцикліці *Centesimus annus* (“Сотий рік”) підкреслював: “Любов Церкви до бідних, що є вирішальною для неї і її одвічною традицією, спонукає її звертатися до світу, в якому, незважаючи на техніко-економічний прогрес, бідність загрожує набрати гігантських розмірів. ... Любов до людини і, в першу чергу, до бідного, в якому Церква бачить Христа, втілюється у конкретній боротьбі за справедливість. Справедливості ніколи не можна буде повністю добитися, якщо люди будуть бачити в тому, коотрий потребує, який просить допомоги для виживання, щось надокучливе або якийсь тягар, а не об’єкт милосердя і можливого свого духовного збагачення” [Папа Іван Павло II. Енцикліка „*Centesimus annus*“ - „Сотий рік” // Церква і соціальні проблеми. Енцикліка “Сотий рік”.- Львів, 1993.- С. 510-511].

Митрополит Андрей Шептицький не лише пастирським словом, але й активною турботою прислужився соціально-економічному, духовно-культурному і національно-політичному відродженню краю. Він зокрема обстоював перед австрійськими і польськими урядами організацію кооперативних установ, викупив у польських поміщиків і розparcelював між українським селянством понад 40 000 моргів землі, організував парцеляційне товариство “Земля” і “Земельний банк

гіпотечний” у Львові, подарував товариству “Просвіта” для організації першої господарсько-садівничої школи зразкове господарство (24,4 га) у селі Миловань Товмацького повіту на Станіславщині (ця школа до 1939 року готувала молодих спеціалістів для праці в приватних та кооперативних господарствах), порятував кооперативні організації, знищені польськими каральними загонами під час так званої “пацифікації”, надавши їм необхідні кредити, утримував народну лічницю (яка на сьогодні відроджена і діє в м. Львові), надавав всіляку допомогу українським добродійним громадським організаціям [Див.: Коваль Федір. УГКЦ – захисниця соціальних інтересів українства. // Мета.- 2003.- №3 (152).- С. 6].

Загалом українська галицька кооперація, побудована на засадах соціальної науки Католицької Церкви, підтримана високим моральним авторитетом УКЦ-ВО, стала засобом боротьби за новий суспільний устрій – кооператизм, який виступив проти вагою до ідеології дикого капіталізму і марксистського класового соціалізму. Саме універсальність суспільної доктрини УКЦ-ВО, її відкритість до народу, найперше – до убогих, що якраз і склало одну із основ її соціального вчення, допомогла в складних умовах національної кризи – бездержавності, об’єднати і консолідувати український народ шляхом кооперативної співпраці на подолання проблем особистого, родинного і суспільного життя.

Благодійна діяльність УКЦ-ВО не припинялась і в часи підпілля, а відразу після легалізації церкви ця діяльність набула організованих форм, окреслених католицькою соціальною доктриною. Так, у травні 1990 року була заснована Українська-Греко Католицька спілка ім. Митрополита Андрея Шептицького, яка поставила перед собою завдання допомоги УКЦ-ВО в реалізації її соціального вчення, відродження духовності в суспільстві, протидії атеїстичній пропаганді, відновленні діяльності народних лічниць, дитячих захоронків, дитячих бібліотек. В грудні 1991 року Спілку запросила до співпраці Мальтійська допомогова служба “Caritas” з Німеччини, з якою налагоджена і продовжується по сьогодні через її єпархіяльні підрозділи тісна співпраця в наданні всесторонньої гуманітарної допомоги потребуючим [Мороз Анна. Милосердя – євангельська основа діяльності послідовників УГКЦ // Церква і соціальні проблеми. Енцикліка “Сотий рік”.- Львів, 1993.- С. 327-330].

Підсумком десятилітньої суспільної діяльності УКЦ-ВО і випрацювання нею засад соціального вчення став на сьогодні так званий “Суспільний дороговказ віруючого” своєрідний “декалог”, який містить десять основних принципів суспільної поведінки віруючих УКЦ-ВО,

затверджених в 2002 році синодом нашої церкви. Основу цього “Дороговказу” – “декалогу” суспільної діяльності українського католицизму, склали принципи, які накреслили шлях морально досконалого суспільного життя християн. Зокрема, від українських католиків вимагається: жити вірою і надією в Ісусі Христі за вченням Церкви; допомагати суспільству через своє особисте життя, шануючи в кожній людині образ Божий, уникаючи забобонів і ворожби; шанувати своє тіло, не оскверняючи його алкоголем, тютюном, наркотиками, сексуальною розбещеністю, а протиставляти їм мудрість і силу Євангелія та християнську мораль; впливати на засоби масової інформації; сумлінно виконувати свої обов’язки, докладати зусиль до подолання розбрату, злоби і ненависті між людьми, поціновуючи суспільну єдність; оберігати життя та допомагати хворим, беззахисним і безправним; зберігати чистоту життя, плекаючи подружню любов і вірність, зміцнюючи на християнських засадах родину. В основу матеріальних відносин УКЦ-ВО закликає покласти: безкорисливість, незазіхання на спільні, чи особисті матеріальні цінності, поборювання хабарництва, пошанування правди, справедливих законів і прав інших, протидію усім видам насильства. Не оминуло суспільне вчення УКЦ-ВО і екологічних питань – “Дороговказ” закликає до шанування і розсудливого користування природними багатствами Землі – дару Бога.

Загалом наведені засади соціального вчення УКЦ-ВО базуються на універсальному принципі соціальної доктрини Католицької церкви – пошанування гідності людини. Церква у своїй діяльності має єдину мету – турботу про людину і відповідальність за неї, за конкретну, а не “абстрактну” людину [Папа Іван Павло II. Енцикліка „*Centesimus annus*“ - „Сотий рік”.- С. 507]. Саме тому католицька соціальна доктрина, виявляючи зв’язок між сповіщенням Євангелія та історичними завданнями людини, змогла запропонувати надійну, досконалу систему орієнтації для всіх, хто бажає діяти правильно, незаангажовано щодо певних ідеологій. Однією з основоположних засад цієї системи є солідарність церкви з людиною, з людським суспільством, котра трактується нею як моральний обов’язок, як засада взаємозалежності (єдності) і подальшого суспільного поступу, як вияв “сопричастя” – солідарності з убогістю. Саме ця категорія досконало інтерпретує становище людини і за її фундаментальним посередництвом виникає змога удосконалення людського суспільства відповідно до моделі Ісуса Христа. Тому і в третьому тисячолітті Католицька церква залишиться вірною тому, щоб зробити власним шлях людини, усвідомлюючи, що вона діє не сама по собі, а з Христом, який зробив своїм шляхом

людський шлях і який веде людину, навіть тоді, коли вона про це не знає [Див.: Papst Johannes Paul II. Nachsynodales apostolisches Schreiben „Ecclesia in Europa“ (28.06.2003).- Vatikanstadt, 2003.- S. 25-26]. Саме на таких засадах включилась УКЦ-ВО в загальноєвропейський дискурс стосовно духовних основ європейської інтеграції на засадах „аджорнаменто” – інкультурації, тобто обопільного взаємопроникнення і взаємозбагачення церкви і культури, філософії і теології, віри і розуму [Див.: Яроцький П. Православний консерватизм і протестантський раціоналізм в оцінці розвитку суспільства. (Європейський і український контекст) // Науковий вісник Чернівецького університету.- Вип. 203-204. Філософія.- 2004.- С. 48-49].

Історія надала сьогодні Українській Католицькій Церкві візантійського обряду і всім іншим християнським церквам в Україні унікальну можливість спільно долучитися до розбудови Українського суспільства на християнських засадах, а для цього необхідні також подальші спільні міжконфесійні дослідження проблем взаємовідносин держави і церков, що посприяло б виробленню універсальних, загальнохристиянських засад удосконалення суспільного життя в Україні.

*С. Шевчук** (м. Острів)

Г.СМОТРИЦЬКИЙ ЯК ПРЕДСТАВНИК РЕЛІГІЙНО-КУЛЬТУРНОГО РУХУ НА УКРАЇНСЬКИХ ЗЕМЛЯХ В КІНЦІ XVI СТ.**

Релігійно-культурна ситуація на українських землях в кінці XVI ст. набула нового для середньовіччя активного поступу. Він проявився у пробудженні національної самосвідомості українського народу, відродженні української культури та активізації українського релігійно-церковного життя.

Внаслідок цього розпочинається організація культурно-релігійних та освітніх центрів у різних куточках України. Одним з провідних культурно-освітніх центрів на теренах України був Острозький культурно-освітній осередок, заснований князем В.-К. Острозьким в м. Острозі. Саме тут, в такий історичний для нашої країни час, зосередилась

* Шевчук С. – аспірантка Національного університету “Острозька академія”.

** © Шевчук С., 2005

ціла плеяда видатних учених, серед яких Г.Смотрицький, І.Федоров, Даміан Наливайко, Кирило Лукаріс, Василь Суразький та ін.

Вже згаданий Г.Смотрицький був одним з найяскравіших представників Острозького культурного осередку. Роль Г.Смотрицького в становленні української культури визначається його діяльністю як ректора Острозької академії - першого навчального закладу вищого типу в Східній Європі, як редактора текстів та автора передмов до першого у слов'ян повного канонічного видання Острозької Біблії, як визначного полеміста та активного захисника православної церкви.

Грунтовні напрацювання з даної теми знаходимо в таких відомих науковців як М.Возняк, М.Грушевський, І.Мицько, І.Огієнко, К.Харлампович. Новий внесок у висвітлення питання діяльності Г.Смотрицького зробили також науковці Національного університету "Острозька академія" як М.Ковальський, І.Пасічник, П.Крालюк.

Автор цієї статті має на меті показати релігійно-культурну діяльність Г.Смотрицького, що провадилася на українських землях в кінці XVI ст. Для цього ставиться відповідне завдання: показати релігійно-культурну діяльність Г.Смотрицького як одного з провідних членів Острозького релігійно-культурного осередку, в рамках діяльності якого він взяв участь в процесі підготовки та видання Острозької Біблії, а також в організації роботи Острозької академії та його внесок в розвиток української літератури XVI ст.

Розвиток української культури сьогодні вимагає ретроспективного перегляду окремих моментів українського релігійно-культурного життя минулих століть, аби досконало дослідити свою культуру та діяльність тих історичних постатей, що мали на неї значний вплив. Нині важливим є не тільки сам факт відродження української культури, її самобутності, а й те, за яких обставин і, що найбільш важливо, завдяки чийм зусиллям це стала можливим. Тому вбачається доцільним прослідкувати релігійно-культурну діяльність Г.Смотрицького і показати його місце в історії відродження української культури.

Герасим Данилович Смотрицький (р. н. н.- н. осінню 1594 або 1597 р., Острог) – видатний український письменник полеміст, поет, педагог, учений, один із активних учасників культурно-освітнього руху на Україні в кінці XVI ст. Народився на Поділлі в селі Смотрич (тепер Хмельницької області) у сім'ї дяка Данила. Виховання Г. Смотрицького здійснювалося на кращих родинних традиціях і, цілком ймовірно, що саме батько дав йому початкову освіту. Сам Герасим Данилович у передмові до Острозької Біблії зазначив, що "училища не бачив", однак набув знань вищого для того часу рівня, що й дозволило йому з 1576 року

обіймати посаду Кам'янецького міського писаря і перебувати на цій посаді аж до тих пір, поки Костянтин Острозький не запросив його до Острога.

Цілком ймовірно, що рішення кн. Острозького запросити на службу кам'янчанина Г. Смотрицького було не випадковим. Важливо пам'ятати, що ще декілька століть тому між Кам'янцем-Подільським, який був центром подільської торгівлі, та Острогом, де часто відбувалися великі ярмарки, започаткувалися торгівельні зв'язки, які постійно підтримувалися кам'янецькими та острозькими купцями. Разом з товарами паралельно йшов обмін інформацією, у такий спосіб у володіннях князя Острозького могла з'явитися інформація про освіченого й талановитого кам'янчанина Г.Смотрицького.

В.-К. Острозький не міг не зацікавитися такою особистістю, і на це було ряд причин. Зазначимо, що близько 1576 р. Василь-Костянтин Острозький отримав від Стефана Баторія остаточний привілей на Острог і приступив до організації в цьому місті релігійно-культурно-освітнього центру. Реалізація цієї програми потребувало як фінансових, так і людських ресурсів, і коли перше питання В.-К. Острозький міг безперешкодно вирішити, то вирішення другого мало багато складностей. Причиною цього була відсутність на Україні вчених і талановитих релігійних, культурних та освітніх діячів. В умовах польсько-католицької експансії чимало з них за різних обставин перейшли на бік правлячої верхівки, прийнявши їхню віру й культуру.

Важливо, що на початку XVI ст. в українському суспільстві з'явився новий суспільний прошарок – українська інтелігенція. Однак це були лише перші спроби прагнення культурних, релігійних та освітніх діячів того часу протистояти асиміляції українського народу та проникненню на руські території західних релігійних напрямків, зокрема таких, як католицизм та протестантизм. З самого початку чисельність їх було відносно невелика, однак їхня діяльність була вирішальним моментом в збереженні та відродженні української спадщини. Українськими інтелігентами, як правило, називалися люди шляхетського походження, в основі діяльності яких лежала інтелектуальна праця. За культурно-релігійними уподобаннями українську інтелігенцію можна умовно поділити на два напрями - консервативний, в рамках православно-візантійський традицій, і реформаторський, що навіювався західним релігійно-культурними впливами. До представників першого напрямку можна віднести такого відомого релігійно-культурного діяча XVI ст. як Іван Вишенський, а також Герасима Смотрицького і ін.

Консервативні погляди Г.Смотрицького формувалися

незважаючи на складну політично-культурну ситуацію, яка склалася на його батьківщині. Полонізація на Поділлі мала надзвичайно великий розмах, тому ситуація тут була ще складніша, ніж на Волині. М. Грушевський називає Кам'янець “традиційною твердиною польщини на українських ‘kresach’”, вказує на те, що велика частина української шляхти була “сколонізована і спольщена” [Грушевський М.С. Історія України-Руси: В 11 т., 12 кн. Т. 6. / Редкол.: П.С. Сохань та ін.- К., 1995.- С. 268]. До того ж, “Поділля жило менш інтенсивним і культурним життям, бо переживало великі потрубації і спустошення”. Цілком можливо, що за таких умов, займаючи проправославну і проукраїнську позицію, Г.Смотрицький виділявся на загальному фоні подільських шляхтичів, що не могло не привернути уваги В.-К. Острозького. З іншого боку – цілком можливо, що і сам Г.Смотрицький, в силу своїх ідеологічних поглядів, був зацікавлений в участі і реалізації планів В.-К. Острозького.

Однак цікаво те, що, починаючи з імені Г.Смотрицького, можна говорити про започаткування релігійних, культурних та освітніх зв'язків між провідними релігійно-культурними діячами Кам'янецьчини та Острожчини, які пізніше були продовжені такими видатними українськими діячами як Ісайя Кам'янчанин, Дем'ян та Северин Наливайко.

У 80-х роках XVI ст. на запрошення В.-К. Острозького Г.Смотрицький переїхав на Волинь до резиденції В.-К. Острозьких задля просвітницької та редакційної роботи, про що він сам зазначає у тексті другої передмови до Острозької Біблії: “...но понеже людіє молчат, каменіє вопити понудися; и аще своєю волею дерзнул бых на сіє, безотвітен убо был бых; но повеленія благочестиваго князя отрещися отнуть не возначах; обаче же сицевая вещь искусных понуждаєт показати образ лучшаго” [Українська література XIV – XVI ст.. Апокрифи. Агіографія. Паломн. твори. Історіограф. твори. Полем. твори. Переклад. Повісті. Поет. твори.- К.: Наукова думка, 1988.- С. 212].

Просвітницька та редакційна робота Г.Смотрицького відбувалася в трьох основних напрямках.

Першим слід вважати його участь у підготовці та виданні Острозької Біблії. Г.Смотрицькому довелося виконувати редакторську роботу по випуску Острозької Біблії 1581 р. Це була велетенська праця, яка інспірувала виникнення в середовищі острозьких інтелектуалів своєрідної філософсько-філологічної концепції, сутність якої полягала у звеличенні старослов'янської (церковнослов'янської) мови як основи чистоти православної віри. Редакційна група на чолі з Г.Смотрицьким

зробила все можливе, аби Острозька Біблія була авторитетним виданням. Довгий час тривали пошуки повного тексту Біблії, збирали церковнослов'янські, чеські, грецькі, сербські, болгарські, польські і інші рукописи, однак вони зібрані книги не містили одного тексту, мають чимало відмінностей і багато помилок. Приблизно у такому ж стані був присланий Іваном Грозним до Острога відпис з т. зв. Геннадієвської Біблії 1499 року, на пошук якого В.-К. Острозький доклав чимало зусиль. Генадієвський рукопис був відносно повним зібранням біблійних книг.

Побуває думка, що в основі Острозької Біблії лежить саме Генадієвська Біблія. Насправді це далеко не так. У Генадієвській Біблії було багато неточностей та помилок, які не залишилися непоміченими острозькими книжниками. В основу старозавітного тексту Острозької Біблії була покладена “Септуагінта” – грецький переклад книг іудейського Святого Письма (Старий Завіт) із староеврейської, здійснений ще в елліністичному Єгипті (III ст.. до Р.Х.). Всі зібрані єврейські біблійні тексти порівнювалися й коректувалися відповідно до Септуагінти. Цей момент викликав критику з боку окремих дослідників, наприклад І.Огієнка. Адже між грецькою Септуагінтою і єврейським старозавітним текстом є певні розходження. Та все ж треба враховувати, що на той час авторитет Септуагінти в православному світі був надзвичайно високим, а сама вона трактувалася як богонатхненне джерело. Аналіз мови Острозької Біблії дає підстави зробити висновок про те, що окремі її книги перекладалися з текстів різних часів, виконаних у багатьох країнах. Широко використовувалися південнослов'янські списки, що відобразилося на правописі та мові перекладу. Деякі книги Острозької Біблії були перекладені безпосередньо з Септуагінти. А книгу Ездри, якої не було в грецькому тексті, переклали безпосередньо з “Вульгати” – латиномовного перекладу Біблії. Загалом острозькі книжники виконували величезну текстологічну роботу.

В результаті Острозька Біблія виглядала не гірше за польські видання Святого Письма, а рівень наукового редагування не поступався найкращим латинським, грецьким чи давньоєврейським публікаціям, тому її шанували як православні, так і католики. Книга швидко розійшлася по всьому слов'янському світові і скрізь мала заслужену популярність і цінувалася як перша слов'янська повна друкована Біблія, що допомагала боротьбі слов'ян за збереження і розвиток національних культур, а також сприяла підвищенню самосвідомості східнослов'янських народів.

Окрім текстів біблійних книг, Острозька Біблія мала дві прозові та дві віршовані передмови. Обидві прозові передмови написані

церковнослов'янською мовою. З тексту першої стає зрозуміло що вона написана від імені В.-К. Острозького. Початок (четвертина) її подається з паралельним грецьким перекладом. Адресована вже “народі руском сыном церкви восточныя и всім согласующимся языку словенскому и соединяющимся тояжде церкви православию” [Там само.- 200].

Щодо другої, яка називається в тексті “Предсловіє”, то вона має чітко визначеного автора – Г.Смотрицького. Про що й зазначається в кінці цієї передмови: “Сія предсловная сказанія и двострочное согласіє, мною, грѣшным Герасимом Даниловичем, составлено бі [Там само.- С. 212]. “Предсловіє” Герасима Смотрицького має богословський характер і присвячене значенню Святого Письма. Важливо й те, що стилістичний аналіз першої та другої прозових передмов до Острозької Біблії дозволяє стверджувати, що автором обох передмов є Герасим Данилович Смотрицький.

Передмови до видання новизною не були, однак передмова з підписом автора - це абсолютно нове явище в руській літературі. Зазвичай, літературні твори культури європейського середньовіччя були анонімними, в іншому ж випадку це розцінювалося як прояв власної гордині автора. Однак для Г.Смотрицького це не завадило зазначити своє авторство в кінці другої передмови до Острозької Біблії.

Написання передмови до Острозької Біблії було завданням великого значення та великої відповідальності. Саме з передмови читач розпочинав вивчення книги, саме її зміст мав його переконати у необхідності вивчення Святого Письма і, що важливіше, його дотримання. На нашу думку, Г.Смотрицький блискуче справився із своїм завданням, про що свідчить факт поширення Острозької Біблії та її успіх у представників різних конфесій.

До того ж, саме з іменем Г.Смотрицького пов'язана поява в українській літературі XVI ст. віршів нового типу. Його віршовані твори ми знаходимо у виданні Острозької Біблії 1581 р. Головна властивість цих віршів полягає у римуванні двох сусідніх рядків, почасти – строфічна будова. Але рими лише приблизні - (оружіє :: божіє, ободу :: побіду, лести :: спасти і т.д.), кількість складів у рядку змінюється (напр., 13, 21, 15, 12...) [9; 235].

Особистої назви вірші на мають, тому їх умовно називають співзвучно першому рядкові твору - “Зри сія знаменія князате славного...” та “Всякого чина православний читателю...”. Таким чином, Острозька Біблія містила 2 вірші відомого релігійно-культурного діяча XVI ст. Г. Смотрицького. За своїм змістом перший написаний на герб

князя Василя-Костянтина- Острозького, а другий - це панегірична віршована передмова, в якій прославляється князь Острозький.

Важливо, що саме в панегіричній та геральдичній поезії найплідніше виявляється міцний зв'язок гуманістичної культури з феноменом ренесансного меценатства, тому твори на герб шляхетного покровителя – невід'ємний елемент українських стародруків. Видавці Острозької біблії не випадково відкривали віршами перший друкований на Україні повний корпус текстів Святого письма. В такий спосіб вони далі розвивали старослов'янську (староболгарську) літературну традицію: розпочинати важливий прозовий твір віршовою похвалою чи віршовою передмовою.

У вірші про герб князя Острозького видана в Острозі книга порівнюється зі зброєю (“острейшее меча обоюдоустрое слово” - цитата з Апостола), яка допоможе подолати “еретиков полки умовредная”. Далі еретики іменуються хижими вовками. Вірш про герб був своєрідною присвятою-зверненням до видавця. Цей вірш започаткував в українському книговиданні емблемну поезію, якій властива найтісніша взаємодія тексту і символічного зображення. Вірші “на гербі” та цілі збірки емблемних, зокрема геральдичних, поезій незабаром стали надзвичайно популярними. У більшості наступних видань після вірша вміщувалася прозова присвята меценатові, а тоді вже повчальна передмова до читача. Але в Острозі сам меценат був видавцем, тому замість присвяти йде передмова-декларація від імені видавця, а за нею - ще “предсловіє”, яке закінчується віршем.

Разом з тим, не слід забувати, що в даний історичний проміжок друкарська справа потребувала значних капіталовкладень. Відтак керівництво справою видання Біблії передбачало вирішення ряду фінансових питань. Ця сфера була досить близькою для Г.Смотрицького, оскільки він займав посаду княжого підскарбія про дворі В.-К. Острозького, і саме в його компетенції було вирішення фінансових питань.

Паралельно з цим Г. Смотрицький був першим офіційним ректором Острозької академії. Прийнято вважати, що з 1580 він очолив Острозьку академію, однак вказівка на його ректорство наявна лише у значно пізнішому творі Суші [Susza J. Saulus et Paulus, – Roma, 1666.- P. 14-15]. Будучи ректором, Г.Смотрицький став центральною фігурою острозького товариства вчених, до якого входили Василь Суразький, Дем'ян Наливайко, Тимофій Михайлович, Ян Лятос, Павло Палтус, Кирило Лукаріс, Никифір Кантакузин та інші.

Як свідчать акти костела фарного в Острозі, учні (спудей) навчались “при Академії Руській під керівництвом руського ректора”. Викладачами школи були відомі діячі острозького літературно-наукового осередку: Василь Суразький, Тимофій Михайлович, Кирило Лукаріс, Дем’ян Наливайко, а вихованцями – Мелетій Смотрицький, син Герасима Смотрицького, Гаврило Дорофеевич, Петро Конашевич-Сагайдачний та ін. Як компенсацію за працю на благо академії та участь в гуртку острозькі викладачі, літератори і видавці набували право займати різні оплачувані посади. Так Герасим Смотрицький згадується в 1576 р. як князівській підскарбій, і як власник сіл Борисівки і Баклаївки [Мицько І.З. Острозька слов’яно-греко-латинська академія (1576-1636) - К., 1990.- С. 23].

Також високу оцінку Г. Смотрицькому, як першому ректорові Острозької академії, дає Захарій Копистенський. В своєму трактаті “Палінодія” він розповідає про острозький гурток вчених і називає Г.Смотрицького “годной памяти муж Герасим Данилович Смотрицький” [Ковальський М.П. “Палінодія” Захарії Копистенського // Острозька академія XVI – XVII ст. Енциклопедичне видання.- Острог, 1997.- С. 134].

Ще одним напрямком діяльності видатного українського релігійно-культурного діяча Г.Смотрицького була полемічна література. 1578 року була написана і незабаром видана книга “Ключ царства небесного”, автором якої був Герасим Смотрицький. До книги “Ключ царства небесного”, крім однойменного твору, входив памфлет “Календар римський новий” і дві передмови – до князя Олександра Острозького і до руських народів. Символічна змістовність образу “Ключа царства небесного” трималася на відомому євангельському сюжеті (“Я дам тобі ключі Царства Небесного, і що ти на землі зв’яжеш, те буде зв’язане і на небі, і те, що ти на землі розв’яжеш, те буде розв’язане й на небі” (Мт. 16 і 19).

Ці твори мали політично забарвлений зміст і відкрили широкий потік друкованих полемічних творів. “Ключ царства небесного” написаний сильно і жваво. Він був спрямований проти календарної реформи, полемізував із брошурою Бенедикта Гербеста “Виклад віри римської церкви” (1586). На коротку апологетичну історію католицизму Г.Смотрицький відповів коротко викривальною історією папства, спираючись на протестантську тезу про папу-антихриста, чия влада є перед пеклом, у той час як ключ царства небесного знаходиться у руках людей статечної грецької православної віри. На календарну реформу Герасим Данилович поглянув не з догматичної, а з буденної точки зору, соковито змальовуючи “великий і дивний” розрух, що станеться від неї у

побуті. При цьому автор називає і винних: “А то все справа тых новоименных законников, которим уприкрилося звати християны, прозвалися езусяны, или езуитаны, ни на чом старом не хотячи переставати. А достаток великий на всем з стороны світа маючи, робити чого потребного не хотятъ, так они старое поруть, да опятъ пошивають...” [Українська література XIV – XVI ст.. Апокрифи. Агіографія. Паломн. твори. Історіограф. твори. Полем. твори. Переклад. Повісті. Поет. твори.- К.: Наукова думка, 1988.- С. 235].

Також тут чітко можна прослідкувати те, як Г.Смотрицький відстоює інтереси руського народу, що відіграють для нього чи найважливіше значення. Трактуючи календарну реформу як насильство над людиною й природою, він дає виразні малюнки соціальної дійсності: “С которого то поправлення, яко видим, заправды мало што доброе діється, толко великий и дивный розрух стался во всем праве світе. Не толко у дійствах законных церковных, але и во всіх справах и поступках светских, и великая васнь и ненависть межи людми с того поправлення всчалася, тягнуци за собою много трудностей и утрат безпотребных невинне” [Там само.- С. 228].

Наукові, астрономічні й богословські аспекти календарної реформи взагалі не бралися до уваги. Автор апелює до релігійної свідомості пересічного православного українця, якому демонструється універсальний характер міжконфесійних змагань, здатних зрушити фундаментальні основи узвичаєного ритму життя. А відтак з метою підсилення своїх думок для мовного інструментарію широко застосовується говіркова лексика, навіть просторіччя, гумористичні тропи, фольклорна топіка, моделюється змагання двох культур. Цікаво й те, що Г.Смотрицький хвилюється не тільки за ті незручності які в результаті календарної реформи з’являться для руських інтелектуалів, до яких він сам і належав, але й турбується про долю простого селянина: “Панское теж свято прийдет, рад бы бідный убожество свое работою подпомог, боится пана, мусит лишити, а часом за тыми бедами не толко панского нового свята не памятает, але и своего старого забываетъ” [Там само.- С. 228].

Взагалі полемічні твори Г.Смотрицького набули великого розголосу і широкої популярності. Цьому сприяла авторитетність самого Г. Смотрицького, який мав підтримку і протекцію В.-К. Острозького, а також був шанованою людиною серед діячів Острозького культурно-релігійного осередку. До того ж він вперше в українській друкованій літературі змалював реальну картину життя і побуту представників найзнедоленіших верств населення й щиро вболівання за долю

православної церкви. В свою церкву це забезпечило йому підтримку і розуміння з боку простого люду.

Г.Смотрицький був одним з провідних українських релігійно-культурних діячів XVI ст. Його роль і місце в історії української історії і культури визначається активною релігійно-культурною діяльністю на теренах науки й освіти, як педагога і перекладача, як зачинателя полемічної літератури, як ректора Острозької слов'яно-греко-латинської академії та редактора Острозької Біблії. Мотиви творчої діяльності та просвітницьких завдань, які прослідковуються в творах Г. Смотрицького, є типовими для представників прогресивних релігійно-культурних діячів, які відстоювали авторитет православної церкви. Однак він один з перших відгукнувся на закиди католицького духовенства проти православної церкви своїми полемічними трактатами та, очоливши роботу над виданням Острозької Біблії, доклав чималих зусиль для того, щоб вона стала одним з найвидатніших досягнень Острозького культурно-релігійного гуртка. Своєю активною діяльністю в галузі релігії, культури та освіти Г.Смотрицький показав гідний приклад для наслідування іншим діячам культурно-освітнього руху XVI – XVII століть.



ЗАХИЩЕНІ ДИСЕРТАЦІЇ У 2004 РОЦІ

ДОКТОРСЬКІ ДИСЕРТАЦІЇ:

Шевченко Віталій Володимирович. Унійна проблематика та її полемічний дискурс в житті Руси-України середини XV — кінця XVI століття.

Дисертація присвячена дослідженню унійної проблематики та її полемічного дискурсу в житті Руси-України середини XV — кінця XVI ст. В дослідженні застосовано комплексний підхід до аналізу унійного феномена, розкрито його церковно-релігійну домінанту, полемічність сприйняття та оцінок, зв'язок з провідними ідеологемами християнського життя доби Відродження, Реформації і Контрреформації. Виклад унійних ініціатив, тенденцій та акцій базований на пам'ятках полемічної літератури, а також інших документальних джерелах, які відображають не лише двовекторну типологію мислення речників православної та католицької ортодоксії, але й складність регіонального життя в міждержавному трикутнику «Москва-Вільна-Краків».

Виявлено закономірності та специфіку унійного процесу в Руси-Україні, що в хронологічних межах теми знаходилася під політичним протекторатом Речі Посполитої, показано історичну тяглість унійних заходів на тлі православно-католицьких суперечностей, розкрито своєрідність їх науково-богословської інтерпретації, з'ясовано особливості конфесійної претензійності християн, що назагал призводило до неминучих поділів опонентів на палких прихильників та рішучих заперечників православно-католицького об'єднання, а також викликало до життя події, які вагою своїх наслідків не втратили своєї актуальності й дотепер, на етапі державної розбудови незалежної України.

КАНДИДАТСЬКІ ДИСЕРТАЦІЇ:

Панько Оксана Ігорівна. Християнство в історії духовної культури українського народу: на матеріалах наукової спадщини І.Огієнка

Дисертація висвітлює погляди І.Огієнка (митрополита Іларіона) стосовно історичної ролі християнства в духовній культурі українського народу. На основі аналізу праць відомого вченого, громадського та церковного діяча прослідковується еволюція християнського життя в Україні, здійснюється спроба осмислити його історико-теологічну спадщину без конфесійних та ідеологічних упереджень. Розглянуто погляди І.Огієнка на сутність, тенденції, основні етапи розвитку та джерела формування вітчизняної духовної культури. Проаналізовано концепцію Української Православної Церкви І.Огієнка, яку він викладає у численних працях. Підкреслюється роль християнської Церкви в духовному оновленні українського суспільства на сучасному етапі.

Горкуша Оксана Василівна. Роль концепту Логос в загальнохристиянській парадигмі. і

Дисертація є комплексним філософським дослідженням концепту Логос як засновкового смислу загальнохристиянської парадигми з аналізом його значеннєвих інтерпретацій в різних конфесійних теоріях християнства та сучасних тлумачень в неорелігійних течіях, що не належать до загальнохристиянської парадигми. Розроблена термінологічна база дисертаційного дослідження, окреслена конкретна семантика ключових термінів, застосованих у дисертації. Проаналізовано теологічні інтерпретації християнського концепту Логос в католицизмі, православ'ї, традиційному протестантизмі та неопротестантизмі.

В українському релігієзнавстві здійснено дослідження трансформації засновкового релігійного концепту, зокрема Логос, від моменту засвоєння в теоретичній сфері християнства до часу перетрансформації його в інших релігійних парадигмах. Таким чином, простежується роль засновкового концепту як смислового ідентифікатора у формуванні, трансляції, трансформації та збереженні релігійної парадигми вцілому, межі його допустимих інтерпретацій в альтернативних конфесійних теоріях. Зокрема визначено, що при засвоєнні християнством концепту Логос посилюються його ірраціонально-екзистенційні характеристики, він покладається в основу концептуальної системи загальнохристиянської парадигми і,

безпосередньо впливаючи на формування її онтологічної, гносеологічної та екзистенційної сфери, стає смисловим ідентифікатором християнства, що постійно переосмислюється християнами відповідно до конфесійних контекстів. При використанні концепту Логос в його нехристиянському смислового наповненні здійснюються спроби витворення нових релігійних парадигм.

Коберська Тетяна Ананіївна. Структурно-функціональний аналіз міфологічно-релігійних уявлень і вірувань українців та їх інкорпорація в монотеїзм.

Дисертація є філософсько-релігієзнавчим дослідженням комплексу міфологічно-релігійних уявлень і вірувань українців. У роботі на основі структурно-функціонального підходу проводиться систематизація й поглиблене вивчення процесів зародження міфів, а далі й релігії на українських землях, розглядаються тенденції генези язичницьких вірувань та їх трансформації в умовах взаємодії з християнською культурою.

Експлікація давньоукраїнських міфологічно-релігійних уявлень і вірувань зводиться до реконструкції системи уявлень про „модель світу”, яка складається з певної суми універсалій та реконструкції окремих форм (міфологічних персонажів, ритуальних символів, етимологій і т.д.), що відтворюють фрагменти цієї системи. Підхід до міфології як до системи дозволив довести, що українська міфологія є структурованою, сталою й водночас динамічною світоглядною системою. Визначено аксіологічне, семантичне та функціональне навантаження універсальних образів-першооснови світу в давньоукраїнській та християнській соціонормативній традиції. Розглянуто механізм інкорпорації міфологічно-язичницьких елементів у християнський монотеїзм через феномен двовір'я та синкретизму.

Луцишина Олена Анатоліївна. Уявлення про людину в Рігведі.

Дисертацію присвячено реконструкції уявлень про людину у Рігведі – найдавнішій індійській літературній пам'ятці, що являє собою один з головних фундаментів індійської культури. Віссю Рігведи є спілкування людини з божеством, відносини “божество – ведієць”, що і зумовлює важливість реконструкції уявлень про людину для вивчення Рігведи. Специфіка пам'ятки визначила комплексний дослідницький підхід, який полягає у тематизації уявлень про людину з потрібної перспективи: “сутнісної”, описової та антропологічної, а також важливу

роль контекстуального аналізу лексики Рігведи, зокрема слів на позначення людини, який становить матеріал для застосування триаспектного підходу, підтверджує та доповнює його результати.

Недзельська Наталя Іванівна Проблема жінки в релігіях авраамістичної традиції.

Дисертація є цілісним релігієзнавчим дослідженням проблеми жінки в релігіях авраамістичної традиції - іудаїзмі, християнстві та ісламі. На основі компаративного аналізу вчень авраамістичних релігій розкривається проблема жінки в контексті історичних змін та тенденцій сучасності. Всі конфесії авраамістичних релігій сенс існування жінки вбачають у виконанні нею певних функцій переважно в рамках сім'ї. Призначення жінки - бути помічницею чоловіка. Це зумовило її другорядні ролі в релігії та суспільстві.

Ставлення до жінки досі залишається патріархальним, однак спостерігаються спроби знайти нову аргументацію щодо жінки, у зв'язку із зростанням її ролі в суспільстві, залучення жінок до релігійної діяльності. Порушення традиції під впливом емансипації призвело не до рівності з чоловіком, а до повної нерівності. Втрата її є однією зі значних причин такої моральної деградації, яку ми маємо в сучасному суспільстві.

Поцелуйко Андрій Богданович. Загальноіндоевропейські міфологічно-релігійні архетипи та їх вияв в українській духовній традиції.

Кандидатська дисертація є дослідженням української етнокультурної спадщини за допомогою методологічних принципів порівняльної індоевропейської міфології та висновків порівняльно-історичного індоевропейського мовознавства. Реконструються та аналізуються загальноіндоевропейські соціофункціональні архетипи, досліджуються загальноіндоевропейські міфологеми в рефлексії української фольклорної традиції та оригінальні українські міфологеми в контексті загальноіндоевропейського міфологічного фонду.

Встановлено, що українські народні думи як органічна складова індоевропейської народноепічної традиції несуть в собі описані науковцями загальноіндоевропейські міфоепічні теми такі, як "тема протиставлення етики героїзму етиці користі (мотив самогубства народів)", "тема трьох гріхів війна"; у системі українських переказів простежується загальноіндоевропейська міфоепічна тема "міжфункціонального конфлікту"; в масиві українського фольклору простежуються релікти таких релігійно-міфологічних феноменів, що

знаходять числені індоєвропейські паралелі, як от: ковальський варіант основного індоєвропейського міфу, культ священного царя-мага, культ амбівалентного божества, культ священного напою, уявлення про “магічний жар”.

Розумна Оксана Петрівна. “Аскетичний ідеал в українській православній проповіді сімнадцятого століття: релігієзнавчо-філософський аналіз”.

У дисертації здійснюється релігієзнавчо-філософський аналіз християнських цінностей в інтерпретації української православної проповіді сімнадцятого століття, зокрема, аскетичного ідеалу.

Розкриваються сутність та особливості аскетичного ідеалу в православній традиції богослов'я, визначається місце в ній аскетичного вчення. Визначається структура аскетичного ідеалу, згідно з якою розкриваються можливості людини для його досягнення.

В дисертації розкривається зміст поняття «українська проповідницька культура сімнадцятого століття», визначаються його світоглядні детермінанти, філософське підґрунтя, з'ясовується культурний контекст аскетичного ідеалу в українській проповіді сімнадцятого століття. Він пов'язаний передовсім із духовним вдосконаленням людини, тому не обмежує сферу світської діяльності. Звідси – включеність аскетичних цінностей у систему суспільної ідеології, актуалізація притаманних українській проповіді патріотичних мотивів, поживлення державницьких настроїв та зміцнення позицій української церкви.

Шкіль Світлана Олександрівна. Вплив ідей протестантизму на формування світогляду Феофана Прокоповича.

Дисертацію присвячено дослідженню особливостей та міри впливу ідей протестантизму на формування світогляду Феофана Прокоповича. Відповідно авторка виокремлює і розкриває три етапи формування конфесійної визначеності Прокоповича. Проблема динаміки релігійних поглядів та уявлень Феофана розв'язано на підставі докладного аналізу найважливіших здобутків його творчої спадщини. Відтак у дисертації проаналізовано курси лекцій з теології, літературно-полемічні твори Прокоповича, проповіді та укладений ним законодавчий документ – “Духовний Регламент”.

У процесі дослідження встановлено, що Феофан відстоював реформаторський варіант православ'я з виразними елементами прихованого протестантського впливу. Зокрема, в творах Прокоповича

суто протестантськими елементами є: принцип виправдання однією вірою; утвердження винятковості Святого Письма; ідея абсолютизму Бога. Теоретична частина “Духовного Регламенту” свідчить про наявні в ній докази переваги колегіальної системи управління церквою і, як наслідок, неспроможною виявляється ідея одноосібності духовної влади.



SUMMARY

The 33th issue of the Bulletin "Ukrainian Religious Studies" consists of such thematic blocks: "Philosophy and Historiosophy of Religion", "History of Religion", "Psychology of Religion", "Sociology of Religion", "History of Religion in Ukraine".

In the rubric "Philosophy of Religion" there are in particular the following papers: "Historiosophy of Religion as knowledge of historical nature of religion" by B.Lobovyk, "Intercommunication of culture and culture: orthodox context" by V.Bodak, "Death: initiation or nonexistence of consciousness?" by A.Kadykalo, "Religion in the cultural human being" by V.Bodak, "Religious moral-ethic admonitions in the Old-Slavic collection of aphorisms "Bdzola" by S.Kovtunyak, "Modern Ukrainian ethnic religion: essence and basic flows" by V.Kurovs'kyi, "Social-legal and ethics nature of muslim family" by T.Shamsutdinova-Lebedyuk.

In the rubric "History of Religion" is published paper "Sources and transformation of *Chrystovirs*: features of dogma" by L.Shuhayeva.

In the rubric "Psychology of Religion" is published paper "Psychology of religion: state and prospects of development" by O.Predko.

In the rubric "Sociology of Religion" there are published paper "Religious self-identification in the contemporary society (sociological aspect)" by A.Aristova.

In the rubric "History of Religion in Ukraine" there are published "Principles and history of becoming of the social doctrine of Ukrainian Catholicism" by S.Kyyak, "Herasym Smotrytskyi as representative of religiously-cultural motion on Ukrainian lands at the end of the XVI item" by S.Shevchuk.

In the rubric "Information" there are published annotations of Dissertations on a speciality Religious Studies which have been defended in 2004.



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**-файлу²⁵ у форматі текстового редактора Microsoft Word на дискеті 3,5" обсягом 0,5 друк. арк. (прибл. 20 тис. знаків із пропусками).²⁶ 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.

²⁵ 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)».

²⁶ Точну кількість символів із пропусками у статті визначає опція Microsoft Word „Статистика” (див. закладку меню „Сервіс”).

Оформлення посилань

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

Приклад оформлення посилання:

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

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

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

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

- ✓ Посилання на тексти Біблії подавати прямо в тексті в овальних дужках згідно з прийнятим міжнародним стандартом²⁷ (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*

²⁷ 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***