

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



Українське релігієзнавство

№34

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. Саган, доктор філософських наук
О. Уткін, доктор історичних наук
Л. Филипович, доктор філософських наук
М. Чурилов, доктор соціологічних наук
П. Яроцький, доктор 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 № 7 від 14 червня 2005 р.*

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

© Українська Асоціація релігієзнавців, 2005

© Автори статей

ЗМІСТ

1. ФІЛОСОФІЯ РЕЛІГІЇ

<i>Филипович О.</i> До питання про структуру релігійної свідомості ...	4
<i>Мурашкін М.</i> Феномен самодостатності містико-естетичного досвіду: місце в релігійно-містичному й науковому світоглядах ХХ-ХХІ ст.	9
<i>Предко О.</i> Віра як релігійний світогляд	21
<i>Туренко О.</i> Міфологічне світовідчуття страху і жаху в античний період	30

2. РЕФОРМАЦІЯ ТА ПРОТЕСТАНТИЗМ

<i>Бодак В.</i> «Теологія культури» протестантизму	40
<i>Докаш В.</i> Вчення про воскресіння в контексті протестантської есхатології: компаративний аналіз	49
<i>Шугасєва Л.</i> Хіліастично-есхатологічне сектантське об'єднання єговістів-ільїнців	66
<i>Недзельський К.</i> Вплив реформаційних ідей на розуміння І.Огієнком сутності Українського православ'я	74
<i>Спис О.</i> Релігійно-суспільні та соціокультурні зміни в пізньопротестантських градах (за результатами експертного опитування)	86

3. ІСТОРІЯ РЕЛІГІЇ І РЕЛІГІЄЗНАВЧОЇ ДУМКИ УКРАЇНИ

<i>Шеретюк Р.</i> Геополітичні наслідки перенесення митрополичої кафедри з Києва до Володимира над Клязьмою (ХІІІ ст.) ..	95
<i>Хіхляч Б.</i> Ліквідація Уніатської церкви на Східносу Поділлі у 1794-1796 рр.	104
<i>Шевчук С.</i> Роль Герасима Смотрицького у виданні Острозької Біллі	113
<i>Ямчук П.</i> Духовно-консервативний феномен Григорія Сковороди та реальність українського небароко у контексті відродження християнської індивідуальності	121
<i>Беднарчик Т.</i> Етапи формування релігійно-філософського вчення Л.Силенка	133

SUMMARY	146
ДО ВІДОМА АВТОРІВ. Правила оформлення статей	147

Олександр Филипович

ДО ПИТАННЯ ПРО СТРУКТУРУ РЕЛІГІЙНОЇ СВІДОМОСТІ**

Вітчизняні науковці зробили багато у дослідженні релігії як складного соціально-історичного явища. В структурному плані релігія постає у них як цілісна єдність релігійної свідомості, релігійної діяльності, релігійних відносин та релігійних інститутів і організацій. Така структурна послідовність елементів, які в своїй сукупності складають феномен релігії, визнає вихідною її складовою релігійну свідомість. Характерною рисою останньої є її концептуальний вплив на інші структурні утворення релігії. Із розмиванням релігійної свідомості настає послаблення й інших елементів релігії.

Богослови не можуть дати науковий аналіз релігійної свідомості, як і релігії взагалі. Одна група теологів і релігійних філософів, дотримуючись точки зору французького соціолога Е. Дюркгейма, прагнуть придати поняттю релігійної свідомості розширене значення, ототожнюючи релігію із суспільною свідомістю взагалі. В такий спосіб вони прагнуть довести необхідність і вічність релігії в суспільстві. Поруч з цим наявна протилежна цій інтерпретація релігійної свідомості. Релігія розглядається як засіб відчуття і встановлення зв'язку людини з Богом.

Українські релігієзнавці мають певні здобутки в дослідженні релігійної свідомості у структурному плані. В їх працях йшли обґрунтовані розмірковування про рівні релігійної свідомості (релігійна ідеологія – релігійна психологія, теоретична та буденна свідомість). Проте це не можна сказати відносно дослідження істотної сторони релігійного феномену – його змісту. Тут важливо визначитися

** Олександр Йосипович ФИЛИПОВИЧ (1928-2005 рр.) працював викладачем кафедри релігієзнавства Київського Національного університету імені Тараса Шевченка (© Филипович О.Й., 2005).

в тому, із яких більш-менш автономних піделементів складається релігійна свідомість, зберігаючи при цьому структуру релігії як цілісної системи.

У визначенні першого піделементу релігійної свідомості слід виходити із відомого визначення Ф.Енгельсом релігії як фантастичного відображення «в головах людей тих зовнішніх сил, які панують над ними в їх повсякденному житті», відображення, «в якому земні сили набувають форму неземних». У цьому своєму висловлюванні Ф.Енгельс насамперед зазначає, що релігійній свідомості притаманна віра в надприродне, яка, власне, й складає теолого-демонологічний її піделемент. До думки, що одним із неодмінних піделементів релігійної свідомості постає ідея надприродного, пристає більшість наших релігієзнавців.

Виокремлюючи піделемент надприродного в релігійній свідомості, науковці визнають наявність в ньому й інших піделементів. Так, Є.К.Дулуман у своїй монографії «Релігія як соціально-історичний феномен», визнаючи ідею Бога важливою ознакою релігійної свідомості, висловлює при цьому думку, що за сферою надприродного «залишається значна кількість релігійних ідей, які самі по собі нічого не говорять про надприродне, а лише пов'язані з ним» (Дулуман Є.К. Релігія як соціально-історичний феномен.- К., 1974.- С. 91).

Що стосується виявлення другого піделементу релігійної свідомості, то його допомагає визначити праця К.Маркса «До критики гегелівської філософії права. Вступ», де релігія розглядається як «загальна теорія цього світу, його енциклопедичний компендіум, його логіка в популярній формі». Релігія відтак постає як одна із форм суспільної свідомості, що по-своєму подає картину світу. Ця картина виступає відносно самостійним комплексом ідей, який можна назвати природно-соціологічним піделементом релігійної свідомості. Він включає в себе релігійні ідеї про світ в цілому, природу і суспільство.

Третій піделемент релігійної свідомості також розглядається в релігієзнавчих працях. При цьому аналізується буття релігійної особистості, яка знаходить в релігійній вірі основу для втіхи і виправдання. Відтак третім піделементом релігійної свідомості виступають ідеї про роль і місце людини в світі і про безсмертя її в світі потойбічному. Це складає антропо-імморалістський піделемент релігійної свідомості. Зауважимо, що дослідники чомусь не мають єдиної думки щодо виокремлення цих ідей в окремий комплекс і визнання за ними самостійної ролі як піделементу релігійної

свідомості. Одна група вчених вважає, що внаслідок всезагальності процесу секуляризації суспільної свідомості, який в сучасну епоху прискорюється соціальним, науково-технічним і моральним прогресом, ідеї безсмертя настільки витіснені із свідомості віруючих, що перестали відігравати будь-яку помітну роль в їх житті, а відтак їх не варто виокремлювати як концептуальний елемент релігійної свідомості. Обґрунтовують свою думку ці дослідники тим, що нібито в наш час рідко хто вірить в прихід Ісуса Христа, у воскресіння із мертвих і в страшний суд. Проте, на нашу думку, заперечення наявності в релігійній свідомості сучасного віруючого комплексу ідей про безсмертя не відповідає дійсності. Соціологічні дослідження засвідчують, що в безсмертя душі вірять 71,97% опитаних віруючих.

Основна частина фахівців з релігієзнавства, досліджуючи релігійну свідомість як на теоретичному, так і на буденному рівнях, прийшли до висновку, що ідея безсмертя людини займає значне місце серед інших піделементів релігійної свідомості і тісно пов'язана з рештою концептів релігії. Так, російський дослідник С.А.Токарев вважає, що ідея спасіння як домінантна нота зримо виявляється не лише в християнстві, а й в інших релігіях сучасності. Болгарський релігієзнавець В. Вішев вважає, що роль релігійної ідеї безсмертя в християнстві настільки значна, що інші догмати без неї просто втратять сенс і цінність навіть в світобаченні глибоко віруючої людини.

Таким чином, релігійна свідомість як на теоретичному, так і на буденному рівнях утримує в собі три найважливіших концептуальних піделементів: а) ідеї про надприродні суб'єкти (Бог, сатана, дух) – теолого-демонологічний піделемент; б) – ідеї про природу і суспільство – природно-соціологічний піделемент; в) ідеї про сенс життя людини на Землі і вічне безсмертя її в потойбічному світі – антропо-імморталістський піделемент. Якщо наявність аналога в дійсності першого елементу багато дослідників релігійного феномену всіляко заперечують, а третій розглядають як такий, що наполовину співвідноситься з реальністю, а наполовину має ілюзорний зміст, то другий піделемент відображає своєрідно реальний світ, тобто має об'єкт свого відображення в реальній дійсності.

При вивченні релігійної свідомості важливою проблемою постає з'ясування логіко-ієрархічної значимості, визначення дійсного місця кожного піделементу в релігійному концептуальному комплексі. Розглядаючи ідею Бога як найзначнішу і визначальну, богослови ставлять її на перше місце. Другою істотною ідеєю в богослів'ї постає

безсмертя і спасіння людини в потойбічному світі. Цю ідею богослови ставлять на друге місце. Інші комплекси ідей в богослів'ї відступають на задній план.

Науковий підхід до феномену релігії виходить з того, що в людській свідомості насамперед відображається безпосередньо навколишній світ, оскільки від міри оволодіння ним залежить той чи інший рівень життя людей. Виходячи з цього, над суспільним буттям в релігійній свідомості перший «поверх» по вертикалі займає природно-соціологічний піделемент. Тільки пізнавши навколишній світ, люди починають розмірковувати над питанням про свою роль в ньому. І якщо довкілля не дає їм можливості реалізувати свої задуми в реальному житті, то за певних умов й із-за свого практичного безсилля вони переносять «реалізацію» своїх планів у потойбічний світ. Логічно другий, антропо-імморталістський комплекс стоїть в здорово мислячого індивіда на другому місці. Люди звертаються до ідеї про надприроднен лише в останню чергу, коли, прагнучи досягнути навколишній світ і свою роль в цьому світі, не можуть з'ясувати те, чому протистоять їм природні і суспільні сили, як їх зрештою поставити собі на службу.

Комплекс ідей надприродного, а особливо ідея Бога як найбільш абстрактна й віддалена від суспільного буття, знаходиться на третьому місці в релігійній свідомості і має для віруючої людини неочікуване значення, оскільки з'ясовує для неї незрозумілі процеси розвитку світу, «реалізує» її потреби і бажання в земному, а опісля в «потойбічному» житті.

Саме така логіко-ієрархічна послідовність піделементів релігійної свідомості засвідчується багатьма закономірностями, які проявляються в її змінах і розвитку. Релігійні ідеї, зазнаючи впливів суспільного буття, разом з тим піддаються взаємному впливу одна на одну. Ідейні комплекси нижніх «поверхів» виступають основоположними для комплексів вищих «поверхів». Так, антропо-імморталістський комплекс конструюється на базі постійної еволюції релігійних уявлень про природу і суспільство. Картина потойбічного світу і форм життя людини в уявлюваному нею світі нагадує реальний світ і життя в ньому людей. Теолого-демонологічний комплекс, а особливо ідея Бога, також зазнають впливу решти комплексів, акумулюють в собі риси грізних сил природи, суспільства «земних властелинів». Ідея Бога, окрім всього, наділена рисами ідеальної людини.

В процесі соціального, науково-технічного і морального прогресу відбувається модернізація насамперед природно-соціологічного піделементу, який впливає на оновлення решти піделементів. У другому піделементі нарастають вимоги реалізації реальних потреб людини в реальному світі, а особисте безсмертя все більше набуває абстрактно-духовного характеру, без воскресіння тіла в «небесному царстві». Відбуваються істотні зміни також в третьому піделементі: ідея Бога як антропоморфної особистості, що втручалася в найдрібніші явища і процеси світу, все більше наближається до пантеїстичних і деїстичних уявлень. Попередні уявлення про Бога відмирають як в уяві віруючих, так і в і в богословських розмірковуваннях про нього.

Помилкою було б однак твердити, що не існує зворотнього впливу комплексів верхніх «поверхів» на ідейні комплекси нижніх. Але це не головна, а другорядна тенденція в консервації і відтворенні ідейних комплексів релігії. Відтак піделемент надприродного, хоч він і є головним в релігійній свідомості і пронизує решту її піделементів, не є основоположним, визначальним для решти.

Вивчення структури релігійної свідомості буде неповним без з'ясування ролі і функцій різних піделементів на різних етапах розвитку суспільства. Залежно від соціально-економічних умов деякі піделементи релігійної свідомості мають тенденцію до розширення або звуження в релігійній свідомості віруючих різних конфесій.

Виявлення факту наявності трьох основних, автономно функціонуючих піделементів релігійної свідомості ставить питання необхідності дослідження релігійних ідей в повному обсязі, тобто комплексно, щоб не залишився недослідженим якийсь з елементів релігійної свідомості. Розміщення елементів релігії в певній послідовності орієнтує дослідників на певну послідовність в їх дослідженні, а викладача релігієзнавства на послідовність при їх розгляді в навчальному матеріалі. Певно що починати треба з дослідження релігійних уявлень про природу і суспільство, потім – про місце і роль людини у світі і лише після цього досліджувати піделемент надприродного. В такій послідовності слід розглядати питання про особливості і зміст релігійної свідомості в навчальному курсі з релігієзнавства.

**ФЕНОМЕН САМОДОСТАТНОСТІ
МІСТИКО-ЕСТЕТИЧНОГО ДОСВІДУ:
МІСЦЕ В РЕЛІГІЙНО-МІСТИЧНОМУ
Й НАУКОВОМУ СВІТОГЛЯДАХ ХХ–ХХІ ст.****

Постановка проблеми зводиться до того, що ні релігійно-містичний, ні науковий світогляд не постають в реальному житті як щось самодостатнє. Вони залежать один від одного.

Аналіз останніх досліджень з приводу цієї проблеми передбачає самодостатність як суб'єктивне [Маслоу А. Мотивация и личность.- СПб, 1999.- С. 1-478].

Світогляд передбачає насамперед наявність системи людських знань про світ. У свою чергу ці знання розкривають такий стан речей, який засвідчить, що у світі немає нічого незалежного від впливу будь-яких зовнішніх факторів, немає нічого самодостатнього, самого по собі. Усе пов'язане з усім, усе залежить від усього. Таким чином, ця система передає досвід зв'язків і залежностей, які, зі свого боку, не передбачають існування чогось самодостатнього, хіба тільки те, що світ (світ-універсум) сам по собі як цілісність – самодостатній. Ця ідея проглядається ще у ведичний період давньоіндійської релігії та філософії, коли мова йде про об'єктивний реальний речовий світ. Космогонія ведичної релігії орієнтована на ідею самодостатності, коли споконвічно світ сакральний сам по собі, де речі були вже з самого початку і їх ніхто іззовні не створював. Вони існували як самодостатні. Тобто довічно були речі, поза якими ніщо не існувало як зовнішня причина [Кейпер Ф. Б. Я. Труды по ведийской мифологии.– М., 1986.- С. 28-29]. Але й тут мова не йде про самодостатність окремої речі. Будь-яка окрема річ сама по собі самонедостатня, тобто залежна від речей, які знаходяться поруч, зазнає їхнього впливу.

Світогляд – це система людських знань не тільки про світ, а й про місце людини в ньому. І якщо ми не знаходимо самодостатніх речей у навколишньому світі, то, звертаючись до людини, до її суб'єктивних переживань, можна зустріти такі з них, які сама людина визначає як особливі, «абсолютні», тобто самодостатні. І якщо це світ суб'єктивних

* Мурашкін М.Г. – доктор філософських наук, кандидат біологічних наук, доцент кафедри гуманітарних дисциплін Дніпропетровської державної фінансової академії.

** © Мурашкін М.Г., 2005

почуттів, то це – сфера містичного, а отже, естетичного досвіду, де мова йде про чуттєво-неповторне. Отже, самодостатність – феномен містико-естетичного досвіду.

Феномен самодостатності містико-естетичного досвіду в концепції людини розглядається в колі явищ, які стосуються структури особистості, феноменології особистісного «Я». У це коло явищ входить тілесне «Я», самоідентичність, самоповага, раціоналізація психічного життя і поведінки, інтенціональність, особистісна інтеріоризація зовнішніх відносин, образ «Я» (концепція «Я»), відчуття неповноцінності й відчуття повноти (самодостатності), совість. Передостаннє, тобто відчуття неповноцінності й знаходження відчуття повноти (самодостатності), подане в релігії прозріння, а останнє, тобто совість, – у релігії моралі.

У даному разі мова йде про релігію прозріння, де розглядається відсутність успіху дій як причина появи відчуття неповноцінності й переборення цього відчуття шляхом включення компенсаторних процесів, що веде до суб'єктивного переживання відчуття повноти, самодостатності й прояснення душі.

Самодостатність як досвід – це знання, яке безпосередньо дане свідомості суб'єкта і супроводжується відчуттям прямого контакту з пізнаваною релігією, відображення властивостей зовнішніх (або внутрішніх) емоціогенних реальностей. Це знання віддзеркалює стан людини. Якщо такий стан у людини є, то цього достатньо [Кришнамурти Д. Записные книжки: Пер. с англ.- М., 1999.- С. 218]. Звідси і вжитий термін «самодостатність».

Самодостатність належить до сфери духу. Це – єдність, яка притаманна духу [Плотин. Эннеады (II).- К., 1996.- С. 138], де єдина душа цілісна [Там само.– С. 137-138], а сама єдність проста в довершеності простоти [Там само.– С. 230]. Тобто, за самодостатністю закріплюється цілісність, що належить сфері духу. Однак характеристика цілісності – це одна із ознак екстатичного стану людського духу [Вандерхилли (Андерхилли) Э. Мистицизм.- К., 2000.- С. 356].

Самодостатність ми не можемо знайти ніде, крім суб'єктивних переживань особистості. У природі й суспільстві всі речі й процеси, що розглядаються, самонедостатні, залежать один від одного, впливають один на одного. У своїх же суб'єктивних переживаннях людина відшукує той стан душі, який для неї визначається як «абсолютний», самодостатний, для неї сакральний. Свої суб'єктивні переживання самодостатності людина наділяє певними характеристиками, у яких присутній спокій певного визначеного роду. Самодостатний спокій – це

світлий спокій [Хайдеггер М. Работы и размышления разных лет.- М., 1993.- С. 246]. Подібні переживання можуть бути віддзеркалені в тих чи інших категоріях естетики (наприклад, у категорії піднесеного як «найвище», «абсолютне», «самодостатнє»), у яких самодостатність може розумітися як художня форма, ізольована і від смислу, і від чуттєвості [Бычков В. В. Эстетика // Новая философская энциклопедия: В 4 т.- М., 2000-2001.- Т. 4.- С. 461]. У містиці самодостатнім є життя, яке безпристрасне в порівнянні з людськими емоціями, це стан байдужості, нечуттєвості. Самодостатнє скупчення дерев, а люди похмурі й буркотливі [Кришнамурти Д. Записные книжки.- М., 1999.- С. 130]. Самодостатність, коли ви не маєте чуттєвості [Кришнамурти Д. Немедленно измениться.- М., 1993.- С. 20]. Отже, цей стан не є постійним. Людина в повсякденності – мінливо-чуттєва істота. Тобто мова йде про її тимчасове переживання. Але навіть і в цьому стані немає повної безчуттєвості, цілковитої незалежності. Самодостатня людина не означає незалежна. Вийти за межі залежності не означає стати самодостатнім [Там само.- С. 20]. В остаточному підсумку, у містичній літературі мова йде про оптимальний емоційний стан. Йдеться про міру.

У пошуках паралелей містичного й естетичного зауважимо, що деякі предмети навколишнього світу можуть підвищувати сприйнятливість [Бердсли М. Эстетическая точка зрения // Американская философия искусства: концепции второй половины XX века – антиэссенциализм, перцептуализм, институционализм. Антология.- Екатеринбург, 1997.- С. 176-179]. Це може бути, наприклад, природний ландшафт, який заспокоює людину, або вживання ЛСД [Там само.- С. 167]. І тут потребує вирішення таке питання: наскільки самодостатні стани, які знаходять з допомогою хімічного стимулювання, і наскільки це подібне з психічним стимулюванням, яке проводить релігійно-містична практика. Естетичне переживання як самодостатнє може настигати людину зненацька [Маслоу А. Мотивация и личность.- С. 237]. Воно часто не потребує видимого стимулу. У цьому зв'язку зауважимо, що немотивованість естетичного переживання [Маслоу А. Мотивация и личность: Пер. с англ.- СПб.: Евразия, 1999.- С. 315], а також невідповідність до сприйняття змін у душевному житті, раптовість знаходження людиною нового стану, зближує досвід самодостатності з немотивованим естетичним, що можна порівнювати з немотивованим містичним, що не передбачає містичної практики. З огляду на це, крім містичних переживань, можна виділити так звані немотивовані містичні переживання, близькі за своєю природою до самодостатніх і естетичних. Це дає можливість детально вирізняти культурні традиції в містицизмі

(некласичний, постнекласичний містицизм). Постнетеїстичний містицизм періоду постнекласицизму або постмодернізму в містицизмі робить акцент на невмотивованих містичних переживаннях.

Світогляд – це не просто система людських знань про світ, про саму людину в цьому світі. Світогляд – це передусім система тих знань про світ і людину, які виражені в аксіологічних настановах самої особистості, у її переконаннях. Ці переконання торкаються насамперед сутності світу як навколишнього світу речей, тобто природного світу, а також ідеальних станів самої особистості й причин цих станів, тобто соціального світу. Стосовно феномену самодостатності виникає проблема причин, які породжують подібні явища – будь це природні сили чи надприродні. Якщо останні (тобто надприродні), то йдеться про самодостатність Бога. Бог самодостатний [Ібрагим Т. Коран // Новая философская энциклопедия: В 4 т.- М., 2000-2001.- Т. 2.- С. 310]. Усі відповіді – у Святому Письмі. Якщо ж самодостатність як феномен психічного життя людини виникає природним шляхом, то з'являється і необхідність у виявленні причин виникнення подібних явищ. Істинність зазначених причин потребує подати несуперечливе розуміння ідей про феномен самодостатності із різних галузей знань, із різних наук, різних сфер практичного життя, взагалі ідей із життя. Останнє (тобто життя) є джерелом світогляду. На це слід орієнтуватися, щоб несуперечливо вписати феномен самодостатності в життєвий конгломерат ідей та уявлень.

При цьому необхідно враховувати, що сам термін «самодостатність» наскільки ємний, що це передбачає необхідність торкнутися всіх типів світогляду – і міфологічного, і релігійного, і природничо-наукового, і естетичного, і соціально-політичного, і філософського.

Коли ми аналізуємо феномен самодостатності, то з самого початку використовуємо епістеміологічні критерії оцінки світоглядних позицій стосовно нашого предмета розгляду. Це передбачає науковий, ненауковий і антинауковий підходи щодо зазначеного феномена, тобто виявлення критеріїв можливості існування самодостатності. Адже нам відомо, що кожна річ у якійсь мірі залежна, тобто самонедостатня. Отже, мова йде про міру самодостатності.

Після епістеміологічних критеріїв оцінки світоглядних позицій висуваються критерії характеру реальності, про яку йдеться. Тобто мова може йти про природну реальність і про соціальну реальність. Як природна реальність він існує, так як у людині реально існує опіюїдна система і конкретні речовини (ендорфіни, енкефаліни,

«анандамедіатори»)), так звані «речовини щастя», які дають можливість ендogenousним шляхом актуалізувати феномен самодостатності. Як соціальна реальність він існує, так як під час розвитку людини в соціумі особистість проходить дві стадії: юнацької залежності (тобто самонедостатності й несамостійності) і формування незалежної особистості. Друга стадія («друге народження» у містиків) включає в себе переживання феномена самодостатності.

Існує ще один критерій оцінки світоглядних позицій. Він постає як філософський світогляд, оскільки містить універсально-синтетичну площину осмислення буття того чи іншого предмету дослідження. Універсально-синтетичний підхід під час розгляду охоплює як природну, так і соціальну реальності. У даному разі, аналізуючи феномен самодостатності, ми повинні торкнутися як природної схильності людини до прояву феномена самодостатності (до яскраво вираженого прояву, як це відбувається в деяких містиків), так і особливості соціального розвитку дитини (коли залежність дитини від дорослих або повна, або часткова, або «легка») – особливостей, які можуть сприяти або сильно вираженому прояву феномена самодостатності або ж не сприяти проявам даного феномена взагалі. Особливості соціального розвитку дитини можуть бути різними. Філософ повинен оцінити як соціальні умови розвитку, так і природні особливості людини. Тільки тоді можна відтворювати універсально-естетичні картини світоглядного характеру стосовно предмета досліджень. Подібні світоглядні картини поповнюються наявністю природної та соціальної реальностей.

Світогляд людини складається з її переконань. Переконання, у свою чергу, можуть бути істинними й хибними, що не відбивають реальної дійсності. Вони можуть бути науковими й релігійними. Переконання людини ґрунтуються на фактах. Однак їх джерелом можуть бути й суб'єктивні переживання. Феномен самодостатності, про який ми ведемо мову, – суб'єктивний стан людини. Тому описання цього феномену в містиків відрізняються. Але необхідно зауважити, що в них є багато подібних рис. Для прикладу можна описати стадії феномена самодостатності, розкриваючи при цьому те, наскільки суб'єктивним є подібний досвід. Звернемося до документалістики Д. Кришнамурті. Як зауважує автор, «це та сила, яка з'являється в людині, коли повністю припинилися всі форми волі й бажання» [Krishnamurti J. Notebook.- L., 1985.- P.24]. Особливістю цього досвіду є його спонтанність, виникнення певного стану без видимих причин, що вказує на характеристику самодостатності як нестимульованого стану специфічним методом.

Рух аналізованого стану можна розбити на три стадії. Перша – це стадія «легких ознак», «перших ознак», коли людина відчуває деяку відстороненість, незвичайність свого стану. У Д. Кришнамурті це «думки й слова зникли» [Там само.- Р. 126] У містицизмі першу стадію пов'язують, звичайно, із дією якої-небудь психотехніки або з впливом оточуючого соціального середовища, яке сприяє виникненню даного стану. Це може бути ритуал у храмі, оточення монастирського життя. У разі виникнення трансцендентних станів це можуть бути зовнішні гіперстресуючі обставини або ж, навпаки, заспокійливе природне оточення. У разі самодостатнього екстатичного осяяння це – ендогенність і те, що передує потужності й енергії даного стану, але яке не можна визначити через багатofакторність [Там само.- L., 1985.- Р.165].

Слід сказати, що при станах самодостатності перша стадія звичайно проходить непомітно й не фіксується в пам'яті того, хто переживає, а все починається зразу з другої стадії – стадії інтенсивності та енергії. Однак наведемо приклад із «Записних книжок» Д. Кришнамурті, де показаний перехід із першої у другу стадію: «...слова зникли разом з думками. Відчулась ця дивна енергія...» [Там само.- Р.161].

Друга стадія – це стадія інтенсивно вираженого стану самодостатньо-екстатичного осяяння. Вона пов'язується з енергією і раптовою потужністю. подамо тут приклади із документалістики Д. Кришнамурті: «...прокинувся з відчуттям величезної енергії, зосередженої в голові» [Там само.- Р.21] або «прийшло це «інше» з чистотою і потужністю, які ні думка, ні фантазія не могли сформулювати; і воно перебувало тут, і серце ніби вибухнуло в екстазі...» [Там само.- Р.209-210]. Друга стадія стану самодостатності – це, власне, сам досвід гіперсамодостатності у його найінтенсивнішій формі.

Дана стадія виникає спонтанно і для тих, хто переживає, має вигляд несподіванки, яка від нього не залежить і впливає з чогось зовнішнього: «Поява екстазу «поза мною», він не виходить із себе», – як його визначає Д. Кришнамурті [Див.: Там само.- Р. 26]. Друга стадія відрізняється великою силою вияву, у зв'язку з чим розцінюється багатьма авторами як екстаз. Д. Кришнамурті описує це як «прояв енергії» [Там само.- Р.107] у стані гіперсамодостатності: «У всьому цьому було відчуття потужності, сили; такої ж міцної, як гора, яку ніщо не могло зрушити» [Там само.- Р.30], «мозок бачив усе це, але не йшов далі. Це не було простою людською радістю, а екстазом» [Там само.- Р.107]. Інтенсивність даної стадії нетривала. Однак зауважимо, що дія на того, хто переживає, велика. Зворушення від того, що сталося, може

тривати години й запам'ятовується на все життя [Елиаде М. Мифы, сновидения мистерии.- М., 1996.- С. 69].

Наступна стадія переживання самодостатньо-екстатичного осяяння – це стадія зниження переживання, після якої залишаються елементи самодостатності в характері людини при звичайному неспанні [Иваницкий А. М. Изучение причинных связей методу физиологическим и психическим феноменами при исследовании восприятия // Мозг и психическая деятельность.- М., 1984.- С. 210], посилення самостійності говорить про те, що людина переходить на наступну вікову стадію свого життя). Так як ця стадія характеризується послабленням інтенсивності переживання, то в людини з'являються віддалені думки, образи. Ці думки й образи асоціативно пов'язуються між собою і поступово відновлюється звичайний досвід повсякденного неспання. Якщо ми маємо справу з релігією та містицизмом, то, звичайно, перші думки й образи після інтенсивного переживання самодостатності асоціюються з тією чи іншою містичною традицією або релігійним культом. Подібні асоціації далі можуть перетворюватися в догмати й уявні (концептуальні) інтерпретації в рамках тієї чи іншої традиції, постаючи, зрештою, як світоглядні принципи.

Коли світоглядні принципи перетворюються в переконання, то це видно по людині, передусім при їх висловлюванні. Переконання висловлюються з енергією, настійливістю. Людина готова захищати свої переконання, вдаючись в обґрунтування, щоб протиставити свої погляди іншим переконанням. Для людини її переконання – це не просто висловлювання щодо істинності чи хибності, це її активна позиція «за» чи «проти» того чи іншого розуміння речей. І якщо людиною пережито щось особисто (наприклад, феномен самодостатності), то сила переконань подвоюється.

Однак самі переконання можуть бути світоглядного характеру, а можуть мати лише якийсь інший характер. Але слід зауважити, що переконання зі сфери лише окремих наук можуть мати світоглядний характер. Наприклад, переконання із такої конкретної науки як антропологія про спільність людського роду має світоглядний характер, так як зрівнює різні раси, не надає вищості якій-небудь расі, вказуючи на єдині витоки людського роду. Стосовно феномену самодостатності також можна знайти світоглядні тенденції, якщо заявити, що він притаманний всім людям, незалежно від расової належності. Підтвердженням цьому може бути містицизм. Опис даного феномена в містицизмі різних рас (білої, жовтої, чорної, червоної) подібний. Так, можна звернутися до містицизму «Дао де цзин» жовтої раси і, порівнявши його з індійським

(брахманізм, буддизм), арабським (суффізм), європейським (німецький християнський містицизм), побачити деякі спільні риси.

Світоглядні переконання накопичуються в процесі розвитку наук. Ці переконання розкривають сутність явищ як природного, так і соціального характеру. Вони свідчать про зацікавленість людей тими чи іншими явищами. Зрештою, ці переконання непрості. Вони мають узагальнений характер і виходять за межі, окреслені окремими науками.

Світогляд людини, поданий як філософсько-теоретична єдність наукових знань, з часом змінюється. Він змінюється не тільки в ході історії розвитку людства при поступальному розвитку наук, але й у приватному житті особистості, у процесі її зростання і розвитку, у ході набуття нових і нових знань. У зв'язку з цим змінюються й уявлення людини про свої суб'єктивні переживання типу «феномена самодостатності», «містичного просвітління». Механістичність розуміння речей змінюється виявленням глибинних причинних сил сутнісного характеру.

XX і XXI століття внесли свої корективи стосовно феномену самодостатності. Останні значні розробки у філософській думці щодо самодостатності належать постмодернізму. Постмодерністська філософія ввела терміни «суверенність», «транgresія», застосувавши їх для розкриття розуміння містичних прозрінь. Тут релігійно-містичні екстази, прозріння розуміються як вихід людської повсякденної свідомості за межі, встановлені соціумом як норми. Стосовно цього через транgresію розуміються не тільки самодостатні стани, але й стани божевілля, наркоманії [Див.: Фуко М. Воля к истине: по ту сторону знания, власти и сексуальности. Работы разных лет.- М., 1996.- С. 1-448; Фуко М. История безумия в классическую эпоху.- СПб., 1997.- с. 1-576; Див.: Делез Ж., Гваттари Ф. Что такое философия?.- М.; СПб., 1998.- С. 210]. Дослідники постмодерністської філософії, розкриваючи транgresію як вихід за межі соціального, у той же час вказують на зміну самої особистості, яка відчула вихід за звичні реалії буденного існування [Див.: Грищанов А.А. Бланшо // Постмодернизм. Энциклопедия.- Мн., 2001.- С. 81-83; Можейко М.А. Транgresия // Постмодернизм. Энциклопедия.- Мн., 2001.- С. 812-843]. При самодостатності вихід за звичні реалії – тільки в зломленні традицій в середині людини. Зовні ж ніяких порушень немає на відміну від святкування і карнавалів, коли реально порушуються норми.

У цілому в XX-XXI століттях, тобто в умовах модерну й постмодерну, релігійна культура враховує, що соціальне в людині передбачається через її пильність. У стані самодостатності обов'язково присутній рівень пильності до всіх непотрібних людині справ, до всього,

що не має достатньої цінності, пильність до активності, що недоречна в новій ситуації. Прагнення до самовираження зрівноважується прагненням до розчинення, до зустрічі з самодостатнім буттям [Див.: Сагатовский В. Н. Философия развивающейся гармонии (философские основы мировоззрения. Часть 3: Антропология (Человек и мир: укоренена ли Вселенная в человеке?) Заключение: Мировоззрение для XXI столетия? – СПб, 1999.- С. 171], а якщо брати в розрахунок те, що самодостатність, як особисте переживання, передбачає присутність на несвідомому рівні врахування образу іншої людини, то передбачається співтворчість. На це вказує пильність як врахування іншої людини при стані самодостатності.

Пильність (спостереження за собою) самодостатності стимулює зникнення спонук. Але тоді набирає сили проблематизація самого себе, з творчою тенденцією до самоспрощення, редукування всього дріб'язкового, неціннісного. Досвід самодостатності своєю пильністю (відносно незначних спонук) показує ціннісну переорієнтацію людини (пильність по відношенню до спонук, які не мають цінності, що враховує й іншу людину, внутрішній світ того, хто переживає, стан самодостатності). Досвід самодостатності – це пильне ставлення до цінності своїх цілепокладань у суб'єкта, пильність стосовно своїх потреб. Звідси стан граничного неспання, але спонтанної стриманості всіх діяльнісних сил, утримання й очищення від думок і відносин, що не мають особливої цінності. Стриманість діяльнісних сил людини має прогресивні моменти, так як є можливість переорієнтуватися з огляду на зміну ситуації. Такого роду утримання відкриває можливість для привнесення в людину нових талантів, талантів, як здатності заперечувати неістотне. Генезис людини не завершений. Не закінчена діяльність, спрямована на самоперетворення внаслідок того, що цінності, убачені людиною, вище її доцільної діяльності. Тому в природі людини ненавмисно виникає пильність щодо своїх думок, почуттів, вчинків, які не мають якоїсь цінності. Зупинка на певних цінностях, які відповідають генеральним устремлінням особистості, спонтанно може припинити доцільну діяльність, що суперечить цим цінностям. При цьому нівелюються думки й почуття, які розглядаються як дріб'язкові, суєтні. Зрештою, людина самодостатня стає вищою від своїх потреб і вигод. У своїй мотиваційній діяльності тоді вона не наслідує їх диктат, а стає вищою від своїх спонук, бажань. Вона діє відповідно до власних ціннісних критеріїв, знайшовши відтак саму себе.

При змінах у внутрішньому світі людини відбувається відкидання всього незначущого, неістотного, відкидання всього, що не відповідає

новій ситуації. При самодостатності відходять дріб'язкові думки й суєта, людина очищується й звільняється від усього наносного, другорядного. Причому це відбувається спонтанно. Людина фіксує в себе «чисту» свідомість, яку залишила дріб'язковість. Якщо в стані самодостатності абсолютно немає страху ні перед чим, то це свідчить про процес нормальної соціалізації природних задатків людини. При цьому необхідно зауважити, що містична практика не відіграє ніякої ролі. Страх не сумісний зі щастям і свободою як основними особливостями самодостатності природно соціалізованої особистості. Щастя має компонент екстазу як найвищої міри позитивного емоційного реагування, а свобода – самоздивування як звільнення від застарілого, як очищення від старого.

Соціальний аспект дослідження досвіду самодостатності передбачає свободу. Свобода – це стан усвідомлення себе вільним, залишаючись самодостатним від зайвого (від потоку бажань), роблячи вибір на користь інших і відмовляючись від інших, обмежуючись лише по-справжньому своїм у дії, у співтворчості, а не в безладному творчому самовираженні, яке несе часто руйнівну тенденцію. Отже, основою досвіду самодостатності як особливого сприйняття при усвідомленні неминучої смерті є його функціональна призначеність зорієнтовувати людину робити тільки те, що відповідає обставинам її життя, а не підкорятися потоку бажань. Відтак все зводиться до проблем цілісності особистості, а спеціальна містична практика, яка повинна б давати цю практику, просто не враховує її своєю штучністю, у якій шукається нівелювання неповноцінності.

У постмодерністів уся західна метафізика зводиться до словесного конструювання ідеалу безпосередньої самодостатності (у містицизмі це «буття» Парменіда, «єдине» Плотина, «нірвана» Будди, «дао» Лао-цзи) або ідеалу безпосередньої «присутності», де фактично метафізика – це метафізика «присутності», що конструє трансцендентну реальність як справжній світ («справжній світ» – це в душі містицизму), прагнучи поєднати існування з буттям (самодостатністю).

Цю трансцендентну реальність розміщують як у людині, так і зовні, поза нею об'єктивно, онтологічно. Але ця трансцендентна реальність (*справжнє буття*, або *присутність*, або *самодостатність*) є певним людським досвідом, людським переживанням, звичайним у природі людини. Ця реальність, очищуючи, «протвержуючи», оновлює людину. Своєю силою вона, перетрансформовуючи людину, народжує її заново. Але це «друге народження» (і в містицизмі, і поза містицизмом) – народження вже не біологічної, а соціальної людини, єдиної і цілісної

особистості, самовизначеної, самостійної, з генеральним прагненням і відмиранням дрібних, неціннісних устремлінь. Це – значні зміни. Вони відбуваються постійно при самоствердженні. Значні перетрансформації людині необхідні, адже сучасна людина повинна встигати змінюватися за сучасним швидкоплинним світом. Однак цього не дає накопичення застарілих настанов душевного світу людини. Віджиле в людині важко звільняє її для нового творчого життя. Застарілі комплекси мислення не дають оновлюватися людині, а відтак і змінюватися разом із мінливим світом, дивуватися новому, бачити в ньому новизну. Але час, що швидко змінюється, потребує швидкої зміни людини й вчасного прийняття всього нового. А якщо ні, то поведінка людини може виявитися неадекватною постійно виникаючим змінам. Зміни, притаманні прискореним змінам середовища, потребують від людини очисних процедур процесу самоздивування при самодостатності, яка, звичайно, оновлює світ людського духу. І для цього не обов'язкова штучність містичної практики, такої багатолітньої, для пошуку свого в умовах постмодерну.

Люди можуть спеціально інспірувати порушення традицій і заборон, як це відбувається при карнавалізації [Див.: Бахтин М.М. Литературно-критические статьи.- М., 1986.- С. 1–543; Бахтин М.М. Эстетика словесного творчества.- М., 1979.- С. 424] або містицизмі, що має магічну ритуалістику. Але це може відбуватися спонтанно, як у випадку виникнення стану самодостатності. Проте тоді людина «ціпеніє», змінюється, «народжується заново», оновлюється, але водночас вона цих традицій і заборон не порушує. Нею переживаються порушення цих заборон і норм внутрішньо. Тобто переборювання меж і переступання через межі й норми відбувається як вихід за межі повсякденного психічного стану. Однак це служить поштовхом для перегляду соціальних норм і традицій. Це – одна із причин появи нових форм містицизму, нових традицій у містицизмі, що робить цей процес історично закономірним, оскільки подібні стани – у природі людини. На історичну закономірність вказує постмодернізм, коли розкривається наявність у людини наркотичних і алкогольних ефектів (прозрінь) без використання відповідних речовин [Див.: Делез Ж. Логика смысла.- М., 1995.- С. 195], коли цих ефектів не можна досягти свідомо [Див.: Батай Ж. Тексты // Фокин. Философ вне себя. Жорж Батай.- СПб., 2002.- С. 284]. Це розкриває природну необхідність і закономірність виникнення самодостатніх прозрінь, їх цінність, яка зберігається в неомістицизмі ХХ століття. Для прояснення питань, пов'язаних з досвідом самодостатності в містицизмі, важливі розробки постмодерністської філософії, зокрема термінів «трансгресія», «суверенність», «межа» у зв'язку з пасивністю

[Див.: Бланшо М. Пространство литературы.- М., 2002.- С. 267], з екстазом і апофатичною теологією [Див.: Деррида Ж. Оставь это имя (Постскрипtum). Как избежать разговора: денегации // Гурко Е. Деконструкция: тексты и интерпретация.- Мн., 2001.- С. 251–281; Деррида Ж. Письмо и различие.- М., 2002.- С. 415–426], з питаннями про самопізнання, незалежність [Див.: Батай Ж. Теория религии. Литература зла.- Мн., 2002.- С. 107–109]. Ці розробки є спадщиною в історії філософського містицизму, де «турія» давнього Сходу і «автаркія» Античності змінилися «апофатичною теологією» Середньовіччя, яка, у свою чергу, утвердила «трансцендентне» у новий та новітній часи, яке змінилося «нумінозним» у модернізмі ХХ століття і «трансгресивним» у постмодернізмі другої половини ХХ століття. При цьому постмодерн з тенденцією прийняття різноманітності релігійно-містичних культів зберігає і різноманітність провокуючих факторів, серед яких людина може знайти такі, які викликають стани, найбільш близькі до самодостатніх. За такого становища виникає можливість наблизити терміни метафізичного характеру (турія, автаркія, апофатична теологія, трансцендентне, нумізієне, трансгресивне) до реального життя.

На закінчення статті зауважимо, що у філософії постмодернізму зріла людина стає самостійною і набуває індивідуального самопізнання, яке починається з «досвіду неможливого» (М.Бланшо). Цей досвід пов'язаний з формуванням суверенності особистості, з процесом трансгресії. Трансгресивний досвід включає досвід самодостатності як окремий випадок. Він супроводжується відчуттям того, що людина перевершує мету, встановлену іншими людьми, розширює межі особистості, які починають не збігатися з межами культурних традицій, з тим, що нав'язане особистості соціумом. Характеристики самодостатності особистості можуть виступати як протилежність колективу, колективній нормі (індивідуалізація К. Г. Юнга). Соціум часто не дає можливості сприймати світ таким, яким він є, пригнічує внутрішню свободу, нав'язуючи свої соціальні настанови, створюючи основу для відчуття неповноцінності (недостатності). Але, з іншого боку, самодостатня особистість не може зовсім не враховувати іншу людину (соціум). З цим пов'язана проблема норми й патології при появі крайностей, де релігійний екстаз може бути болісним. Відомо, що релігійний екстаз, як трансгресивний вихід суб'єкта за межі психічної «норми», у деяких випадках є безумством, що досліджено основоположниками постмодерністської філософії (М.Фуко, Ж.Делез, Ф.Гваттарі) та дослідниками цього філософського напрямку (М.Можейко, А.Грицанов).

Самодостатність як складова релігійного досвіду – це екстатичне прозріння в присутності ясної свідомості, оскільки людина, переживаючи його, не втрачає пильності. Пильність вказує на те, що людина у своєму автономному світі враховує існування іншої людини, соціуму. Це відбувається, незважаючи на те, що переживання самодостатності має трансгресивну стратегію виходу за межі соціальності

Трансгресія відіграє певну роль у створенні нової індивідуальності, що зрештою руйнівню впливає на релігійні догмати. Це стосується й самодостатності як окремого випадку трансгресії. Досвід самодостатності фіксує значущі етапи в людському житті, етапи когнітивного розвитку особистості, пов'язані із значною трансформацією змісту самої особистості. Ця трансформація відкриває додаткові можливості вибору, очищуючи особистість від застарілого, у тому числі від застарілого в релігійній догмі. Такі тенденції розуміння трансгресії, суверенності, а також самодостатності утверджуються в кінці ХХ століття в постмодернізмі й поділяються теологією неомістицизму постнетейстичного характеру, рефлексуючого на нових проблемах, пов'язаних з необхідністю постійних змін у людині й відтісненням віджилих традицій релігійної культури.

*О.Предко** (м. Київ)

ВІРА ЯК РЕЛІГІЙНИЙ ФЕНОМЕН**

Однією з нагальних проблем сучасного суспільства є проблема пошуку духовних орієнтирів, що породжує гостру потребу у формуванні нової парадигми світосприйняття. Адже людина, перебуваючи в самопізнанні та самотворенні, шукає все нових і нових можливостей реалізувати свої сутнісні сили, прагне виконати своє життєве призначення і тим самим здійснити процес самоствердження та самовиповнення. У цьому дійстві задіяні всі сутнісні сили людини і, зокрема, такий її феномен як релігійна віра, завдяки якій людина не лише переживає своє “Я”, а й прагне вийти за його межі.

На сьогодні в релігієзнавчій літературі феномен релігійної віри все ж залишається малодослідженою проблемою. Загалом, релігійна віра

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

** © Предко О.І., 2005

розглядається, як правило, у трьох вимірах: в богословському (Т.Дайчер, Б.Нічіпоров, Ф.Хопко та ін.), філософському (Б.Дейвіс, Ю.Кімелєв та ін.), релігієзнавчому (О.Карагодіна, А.Козирєва, В.Носович, Д.Угринович та ін.). Проте віра як релігійний феномен не знайшла цілісного осмислення в релігієзнавчій літературі. Звідси впливає мета статті – з'ясування сутності релігійної віри, особливостей форм її вияву.

При розгляді даної проблеми, варто звернути увагу на досить різноманітні аспекти осягнень релігійної віри. Так, наприклад, Мартін Бубер у своїй праці “Два образи віри” говорить про два типи релігійної віри, що сутнісно розрізняються між собою. Перший образ віри – це стан безпосереднього діалогу людини з Богом і повної до Нього довіри. Другий тип віри – християнська віра, при якому відбувається своєрідний “стрибок віри”, що змінює внутрішній світ людини.

Православний богослов Олексій Введенський навіть стверджував про необхідність введення в психологію біогенетичного закону, якому підпорядковувалось би все психічне життя людини. Саме таким повинен бути принцип релігійної віри – кінцевих ідеалів думки і життя, ідеалів істини, добра і краси, що наявні лише частково в нашій дійсності, проте в досконалій повноті знаходяться в Богові.¹ Віра, як впевненість в буттєвості кінцевого та безкінечного, творить активність, возводячи людське життя до моменту вічності. Релігійна віра ґрунтується на моральнісному законі. Тому й життя для людини втратило б будь-який смисл, якби вона жила б всупереч йому.

Оскільки віра має полісміслову навантаженість, то варто виокремити деякі її особливості. В психології релігії віра розглядається як стан психіки, як особливий душевний акт, який немовби розкриває все, що відбувається з нами в стані віри. Як зазначав той же Олександр Введенський, з психологічної точки зору віра в Бога “є стан свідомості, який не вичерпується ні одним знанням про Бога, ні одним почуттям Його, але є їх (знання, почуття, прагнення) поєднання в єдиному акті живої впевненості, що безумовно виключає сумнів”.² Коли ж цей душевний стан огортається змістом, то в даному разі, як зазначає відомий український релігієзнавець О.Сарапін ми розглядаємо онтологічні перспективи, гносеологічні характеристики і праксеологічні можливості віри. Цей аспект аналізу віри є цариною філософії релігії. І, нарешті, оформлений зміст віри фіксується в догматах, визнанні істинності

¹ Введенский Алексей. Психология веры (Религиозная вера как биогенетический принцип в психологии).- Свято-Троицкая Сергеева Лавра, 1899.- С.5.

² Введенский А. Вера в Бога, ея происхождение и основание. Москва, Универс-ая типогр., 1891.- С.428.

релігійних положень. Цей аспект розглядають богослов'я та історія релігії.

Для представників богословсько-теологічної думки монотеїстичних релігій, релігія – це віра в єдиного Бога. Розповсюджена в ранніх формах релігії віра в духів, богів та їхні потойбічні сили, на їх думку, це лише підготовча стадія до істинної віри в Бога.

Віра є основою християнського життя. Вчення Ісуса Христа, апостолів і всієї Церкви говорить про віру як про головну умову християнського життя, спасіння, оскільки з вірою приходять надія і любов, будь-яка добра справа. Класичне визначення віри можна віднайти в Св. Письмі: “Віра... є здійснення очікуваного і впевненість в невидимому”. (Євр. 11).

Основа віри, з точки зору теологів, це Божественне одкровення, яке дане в богодухновенній книзі Біблії. В рамках християнської теології віра розглядається не просто як характеристика внутрішнього, суб'єктивного світу людини чи позначення її належності до тієї чи іншої конфесії. Вона постає основою спасіння людини в потойбічному світі. Віра визнається будь-якою християнською церквою обов'язковою умовою спасіння людини.

М.Лютер стверджує, що християнська віра являє собою обов'язкову умову справедливості, благочестя і врятування людини, відсутність віри означає гріх. П.Тілліх визначає віру як вищий інтерес особистості, який знаходиться в центрі її духовного життя і охоплює всі структури, котрі включають як несвідомі елементи, так і свідомі. В акті віри долаються протилежності між суб'єктом і об'єктом, між іманентним і трансцендентним. Віра, на його думку, реалізує безпосередній зв'язок між людиною і Богом. При цьому Бог розглядається не як трансцендентна істота, а як основа людського буття.

У вірі є дві сторони або, як це можна сказати, два витлумачення, значення. Перше – це віра в кого-небудь чи що-небудь через визнання їх істинності та цінності. Наприклад, віра в Святу Трійцю, в Церкву. Друге значення віри – це довіра. Наприклад, можна не тільки вірити в існування Бога, його добра й правди, але й вірити йому самому, тобто довіряти Божому слову, сподіватися на його обіцянки. Обидві сторони віри необхідні християнину, який повинен увірувати своїм розумом, серцем і душею, а потім жити цією вірою з дня в день.³

³ Такої думки дтримується православний автор – Фома Хопко, який виклав її в роботі «Основи православ'я».- Нью-Йорк.-1989.

У даному дослідженні ми звертатимемо увагу переважно на особливості як психологічного осягнення віри, на її живості та інтенсивності. У зв'язку з традиційним розділом психіки людини на сферу почуттів, мислення і волю в філософії і психології склалось три підходи до осмислення феномену віри. Кожний з них пов'язує процес осягнення віри переважно з однією сторін психіки.

Представники інтелектуальних теорій (В.Вундт, Дж.Мілль, Brentano, Гегель та ін.) розглядали віру як феномен інтелекту. Так, Дж.Мілль ототожнював віру з нерозривною асоціацією ідей. На думку Гегеля, віра – різновид знання, “чиста свідомість сутності”. Отже, в даних підходах акцентується увага на змістовному характері віри, тому й домінантою тут виступає переконаність, впевненість суб'єкта. Натомість представники емоційної теорії (В.Джемс, П.Соколов, Д.Юм та ін.) розглядали віру як почуття. Так, Д.Юм вважав, що віра – це “деякі відчуття” чи “живе уявлення”, а В.Джемс визначав віру як почуття реальності об'єкта, що вкорінене в сфері підсвідомого. Олексій Введенський, визнаючи роль інтелектуального та вольового компоненту в структурі релігійної віри, зазначає, що лише в серці знаходиться щастя людини, оскільки це зумовлено, по-перше, інтимно-особистим, задушевним характером сердечного життя, по-друге, його відносною незалежністю від життя розуму та волі. Відтак “саме в наших “задушевних” почуваннях виражається природа того сокровенного внутрішньої людини, яка накладає певний відбиток особистісного на всі наші думки, бажання і дії”⁴. Отже, почуттєвий елемент оживотворює абстрактно-теоретичну думку, надає їй живості. Саме в почутті відбувається зв'язок з абсолютно-сущим, який проявляється як сприйняття дій Всемогутнього, як поклоніння перед досконалими Величного та як трепетна любов, що сходить до царини Божественного. І зрештою, представники вольових теорій (Р.Декарт, П.Лавров, І.Фіхте та ін.) розглядали віру як атрибут волі. Так, Декарт звертав увагу на те, що віра є проявом “свободи волі”, а Фіхте стверджував, що віра виступає рішучістю волі визнати знання. Таким чином, в цьому невеликому екскурсі ми переконались, що концепт віри по-різному осмислювався в історії філософії та психології. Хто ж з вищеназваних мислителів має рацію? Безперечно, релігійна віра включає три названих компоненти, оскільки вона фіксує цілісний стан суб'єкта, що охоплює тією чи іншою мірою інтелект, почуття та волю. Загалом, степінь вияву того чи іншого

⁴ Введенский Алексей. Психология веры (Религиозная вера как биогенетический принцип в психологии).- Свято-Троицкая Сергеева Лавра, 1899.- С.42

елементу залежить від сакральної значимості суб'єкта, від суб'єктивної відданості об'єкта.

Отже, віра охоплює всі сторони людської душі. В ній немовби “присутня” вся наша особистість в інтелектуальній, емоційній, вольовій сферах. Віра не може існувати без уяви та ідей, які б не прагнули до прояву в уявленнях. Коли ж порушується цей своєрідний ланцюг (хоча б випадає одна з його ланок) віра поступово починає згасати.

Володіючи здатністю вірити, люди вирізняються між собою за багатьма ознаками в контексті їхнього духовного світу. Визначальною з них є суть (зміст) предмету віри, тобто те, у що (кого) вірять. Цим зумовлюється світогляд, духовні цінності людини. Важливою рисою віри є ступінь обґрунтованості, осмисленості, глибини, стійкості та дієвості її предмету. Безперечно, вірою просякнуті всі сфери життя й діяльності людей. Чистосердечна віра у щось або когось породжує довір'я (довіру). Безмежна сила віри зумовлена, насамперед, тим, що вона дає людині надію, по суті, створює для людини життєву перспективу. Адже коли відсутня надія, людина потрапляє у стан безвиході (фрустрації), подолати який можливо лише завдяки неймовірній волі. Надія – це надзвичайно сильний мотив людської активності, оскільки вона немовби утверджує віру, всилає впевненість у наміри та вчинки.

Релігійна віра є саме життя духу, що спрямований до Вічного, Божественного. Ця теза є провідною в житті старців, які постають в православ'ї керівниками совісті. Саме старецтво як своєрідна інституція сповідників і порадодавців допомагало людям в стані душевної кризи. Люди свято вірили старцям, йшли до них пішки з найбільш віддалених місць з подавленою відчаєм душею. Саме про такого старця Зосиму ми можемо прочитати в романі Ф.Достоевського «Брати Карамазови», до котрого приходили сотні людей «сповідувати серце своє». Ось що радить старець Зосима маловірній дамі Хохлаковій, котра заплуталась в питаннях віри. Він пропонує їй досвід діяльної любові, підкреслюючи: “Постарайтесь любити ваших близьких діяльно і безперервно. По мірі того як будете преуспівати в любові, будете переконуватися... і в безсмерті душі вашої. Якщо ж дійдете до цілковитої самовідданості в любові до ближнього, тоді ж, безперечно, увіруєте і ніякий вже сумнів навіть не в змозі буде зайти в вашу душу. Це випробувано, це точно”⁵. Отже, діяльна любов лише підсилює віру, долаючи при цьому всі сумніви.

⁵ Достоевский Ф.М. Братья Карамазовы. Роман в IV ч-ях. Ч.I и II.- Минск. Гл. Ред. «Белорусской Советской энциклопедии», 1980.- С.66.

Відомо, яке велике значення надається феномену релігійної віри в Біблії. Так, святий апостол Яків рішуче повстає проти тих, хто відокремлює віру від добрих справ, стверджуючи: “Яка користь, брати мої, коли хто говорить, що має віру, але діл не має? Чи може спасти його віра? Коли ж брат чи сестра будуть нагі і позбавлені денного покорму, а хтось із вас до них скаже: “Ідіть з миром, грійтесь та їжте”, та не дасть їм потрібного тілу, – що ж то допоможе? Так само й віра, коли діл не має – мертва в собі” (Як. 2:14-17). Також апостол Павло не визнає віри без її плодів і підкреслює: “І коли маю дара пророкувати, і знаю всі таємниці й усе знання, і коли маю всю віру, щоб навіть гори переставляти, та любові не маю, – то я ніщо!” (1 Кор. 13:2).

Ми віримо в ті ідеї, як огорнуті надто живим уявленням. Живість ідей лише підсилюють віру. Як вказував Д.Юм, живість чуттєвого образу посилює живість самої ідеї і робить її більш доступною вірі. Відомо, що в осіб, які впадають в релігійний екстаз і живо уявляють собі хрестні страждання Христа, на руках і ногах появлялись виразки, стигми саме в тих місцях, які відповідали ранам розп’ятого Христа. “Віра ніде так не потребує конкретного і чуттєвого символу, як в сфері релігії”⁶. Жива ідея прагне виразити себе, перетворитись в уявлення. Скрізь, де думка про Бога охоплювала душу й наповнювала все єство людини вона запалювала полум’яну віру, викликала трепет любові і сльози блаженства. Навіть Отці церкви неодноразово вказували, що вірити в Бога – значить “бачити” його внутрішнім зором, “чути” його у своєму серці, “відчувати” Його всією душею.

Щоб невидимий Бог був невидимо видимий, Августин створив цілу систему видіння: тілесне – завдяки очам ми бачимо предмети, духовне – уява дає можливість “побачити” відсутні речі, і розумове, коли при допомозі чистої думки і чистого серця споглядають ідеальні поняття і вічні істини. Саме третій шлях бачення Бога як “третє небо” дозволяє людині “побачити” Бога в “умоспоглядальному вигляді”. Саме віра допомогла Августину перетворити живу і полум’яну думку про Бога в бачення Бога. Тому, як твердить П.Соколов, чим живіше образи, тим повніше злиття містика з об’єктом його споглядань, тим полум’яніше його віра, тим глибше випробовувана ним духовна насолода”⁷.

Духовним знання стає тоді, коли воно перетворюється в особистісно значуще. Для богослова “знання” стає нерозривно

⁶ Соколов П. Вера. Психологический этюд // Вопросы философии и психологии.- 1902.- Кн.IV (64).- С.1307.

⁷ Там само.- С.1317-1318.

позв'язаним з “вірою” і “переживанням” тому що його цікавить не природа речей, а тільки вплив цієї природи на самотутній характер релігійного переживання людини.

На відміну від раціонального наукового ірраціональне релігійне знання ґрунтується на вірі. Остання наділена двома рисами, які В.Джем назвав емоційністю й інтуїтивністю. Існує ще один параметр, по якому наукові знання відрізняються від релігійного – це міра його образності. Релігійна істина приходить до віруючого не через розум, а через почуття як динамічне, процесуальне релігійне “переживання як “життя в істині”. Для того, щоб вірити, ми повинні знати предмет своєї віри, уявляти його властивості. Безпредметної віри не існує. Людина вірить лише в те, що уявляється їй справжнім. Відтак віра не вичерпується знанням. До цього мертвого знання повинен приєднатися ще елемент, здатний дати живий колорит дійсності. Той елемент, який дає реальний сенс предметам нашої віри й лежить за межами думки і логічних співвідношень. Це елемент ірраціональний. І якщо ми бажаємо пізнати його природу, ми його не можемо назвати інакше як своєрідним почуттям.

Досить яскраво інтенсивність, живість релігійної віри проявляється в екстазі. Зазвичай “релігійний екстаз (від грецьк.- зміщення, несамовитість) – це особливий тимчасовий стан свідомості віруючої людини, що виникає під впливом виконання релігійних обрядів, молитов, участі в колективних ритуалах тощо або ж застосування особливих психотехнічних прийомів (саме зосередження, медитація)”.⁸ Тому екстаз – це вища степінь захвату, це стан запаморочення свідомості, втрата просторово-часових координат. Саме в цьому психологічному стані афективності людина немовби виходить за межі свого “Я”, здійснює подорож в глибинні підвалини внутрішнього світу.

Д.Мережковський викреслює основні ступені сходження до екстазу св. Терези.⁹ На першому ступені – самозаглиблення, зосередження всіх душевних сил “Повільно душа занурюється немовби в солодкувате запаморочення”. Далі настає захват, нестям. Іноді людина буквально за декілька секунд набагато більше переживає і відчуває, ніж за все своє життя. Тому, як зазначає св. Тереза, душа занурюється в блаженство, в “почуття вічної гармонії”. В цей же момент відбувається “підняття в повітрі”, яке так знайоме святим. Третій ступінь – це мука бажань, “душа вмирає від бажання вмерти”. Наступає бачення Христа. Ці внутрішні бачення доволі миттєві, проте вони залишають вражаючий слід в душі.

⁸ Релігієзнавчий словник.- К.: Четверта хвиля, 1996.- С. 107.

⁹ Мережковский Д.С. Испанские мистики.- Томск.: Водолей, 1997.- С. 46-60.

Саме полум'яна любов до Бога давала можливість св. Терезі прилучитись до божественного єства. Після бачення – слова: “Це Я сам, не бійся!” Від цих слів віє диханням Божественним. Бачення Христа ще більше підсилюють любов св. Терези до Христа. Наступає блаженне єднання душі з Богом. Наступний етап – пронизення, під час якого насолода була настільки сильною, що монахиня навіть не бажала б, щоб закінчилась біль. Бог дає св. Терезі можливість випробувати любов “возвеличеної плоти”. Тому “шлюбне поєднання людини з Богом для св. Терези ... є дещо не тільки духовне, але й плотське, тому що є величне явлення людської Особистості, а Особистість – вся людина, з духом і плоттю”.¹⁰ Найвищого апогею особистість досягає в внутрішньому, шлюбному єднанні людства з Богом. І ця сила екстазу, як зазначала св. Тереза, виступає рушієм і перетворювачем не лише окремої людини, а й всього людства на шляху до Богошлюбності.

Як бачимо, св. Тереза вважала, щоб досягнути екстазу потрібно усамітнитись, розмірковувати про страждання Христа, тобто про втілення Бога. Це дійство слід супроводжувати аскетичним подвигом. На наступній стадії захвату, коли розум цілком зосереджується на уявленні Божественного Страждання, все єство стає наповненим бажанням єднання з ним. Воля перетворюється в любов, підпорядковуючи собі всю решту душевних сил. Образи набувають форми бачень. Душа охоплюється агонією, наступає “якесь щасливе божевілля”. Нарешті криза розв'язується могутнім емоційним поривом, якому чинити опір вже неможливо. Бог сходить в надра душі, коли бачення Божества завершується єднанням з ним. Дію цих бачень Тереза уподібнює рясному дощу, яким Бог зрошує нашу душевну ниву. І чим яскравіше, чим конкретніше будуть ці репрезентативні втілення релігійної ідеї, тим сильніше і глибше впливає їх дія на свідомість. Під час такого сходження до стану екстазу емоційно-волетативний компонент повністю перекидає інтелект, немовби цілком паралізує людину, відкриваючи перед нею нові зрізи буттєвості.

Емоційно-вольовий компонент віри яскраво проявляється в релігійному фанатизмі. Фанатизм, як діяльність віруючих спрямована на цілковиту відданість ідеям і неухильне їх дотримання, нав'язування своєї парадигми іншим охоплює все єство людини. Саме в релігійному фанатизмі як певному стані свідомості людини спостерігається висока ступінь її ідентифікації з ідеями чи доктриною. Відтак фанатик не бачить іншої людини; він не здатний до компромісу і діалогу з усіма

¹⁰ Мережковский Д.С. Испанские мистики.- Томск.: Водолей, 1997.- С. 56.

оточуючими його і готовий боротися за свої переконання будь-якими доступними йому засобами.

Фанатичність посилюється тоді, якщо релігійна громада сповідує принципи лише “своїх”, прагне ізолюватись від всього навколишнього, перетворюючись на своєрідну замкнену спільноту. В такій групі поступово блокуються можливості критичної оцінки, все більше починає домінувати принцип підпорядкування. Особливо цей чинник спрацьовує для тих осіб, в яких уже сформувались залежні риси, яким доволі важко долати життєві труднощі, оскільки в них виробився стереотип підпорядкування комусь. Для таких осіб уже стало звичним те, що за них все вирішують, ними керують.

Виникає потреба у перекладанні відповідальності за себе на будь-кого, ілюзорно сильного і авторитарного. Стан залежності часто-густо настільки сильний, що з нього неможливо вийти; він подеколи стає взагалі незворотнім. Оволодіваючи інтелектом, а потім і моральними цінностями якомога більшої кількості осіб, і використовуючи відшліфовані століттями маніпуляції свідомістю, до яких відносяться навіювання і переконання, ритуали тощо, такі доброзичливці прагнуть змінити свідомість adeptів і світогляд з реалістично-критичного на містичні форми, потрібні “вчителів”. Світ сприймається через призму ідеї, доктрини. Сприймання всього іншого значно звужується, зменшується критичність мислення. Виникає потреба знайти духовного поводиря.

Саме таким поводитирем в XVII ст. для православних Московії був протопоп Аввакум, який фанатично захищав стару віру. Пристрасті розгортались із-за того, що цар Олексій Михайлович і патріарх Никон провели реформу Церкви (1653 р.), під час якої виправляли богослужбові книги. Тих, хто чинив супротив реформі, гноїли в глибоких ямах, виривали язика, піддавали тортурам. Виникла серйозна опозиція виправленням, яка захопила церковних ієрархів, бояр, князів, селян, юродивих. У вогні релігійного фанатизму почались масові самовбивства – самоспалювання, бо ж нібито “вогонь очищає”. Горіли цілі сім’ї та села. Як свідчать історики, згоріло десь близько двадцяти тисяч фанатичних прихильників “старої віри”. Відгомін цих релігійних пристрастей докотився і до XX ст., коли в 80-х роках група геологів у сибірській тайзі знайшли поселення старовірів – сім’ю Ликових. В.Песков, написавши документальну повість про цю своєрідну “робінзонаду”, був вражений силою віри “справжніх християн”, як називали себе Ликови. Саме фанатична віра підштовхнула їх до відлюдництва, до драматичної

безвиході. “Але та ж нестямність у вірі допомогла вижити, вистояти, винести все, що накреслено було долею”.¹¹

Насамкінець зазначимо, що процес осягнення релігійної віри, попри всю його розмаїтість, містить потужний духовний потенціал, який спонукає особистість до невпинної жаги самовизначення, до великої внутрішньої зосередженості і душевних випробувань. І ця унікальна життєва подорож особистості в царину духовного виводить її за межі “Я”, дозволяє здійснити прорив в сферу Абсолютного, Божественного.

*О. Туренко** (м. Донецьк)

МІФОЛОГІЧНЕ СВІТОВІДЧУТТЯ СТРАХУ І ЖАХУ В АНТИЧНИЙ ПЕРІОД**

Проблема місця й значення феноменів страху й жаху у світовідчутті людини має свою довгу, але не досліджену історію в науці. Починаючи з античної філософії, ці феномени (особливо страх) розглядалися як відчуття, що залежать від об'єктно-суб'єктивного сприйняття людиною явищ соціокультурного життя суспільства. Однак самобутньої наукової гіпотези феномену та її обґрунтування жоден з античних авторів не висунув. У Новий час в науковому обігу й повсякденному світогляді страх постав суто як натурально-фізіологічна (механічно-матеріалістична) реакція нервової системи людини на зовнішню небезпеку. З періоду виділення психології в окрему науку й під впливом досягнень експериментальної психофізіології початку ХХ ст. така домінанта усвідомлення страху остаточно утвердилася й домінує в сучасному західноєвропейському світогляді.

Інше подання феноменів страху й жаху, слідом за Б.Паскалем, обґрунтував С.Кьєркегор (Angst) і представники екзистенційної філософії (М.Гайдеггер, Ж.-П.Сартр, К.Ясперс). Всі згадані філософи розглядали страх як онто-психологічний феномен людського буття, що має ключове значення в соціокультурних процесах цивілізації. Близьке

¹¹ Песков В.М. Таежный тупик: Докум. повесть.- М.: Мол.гвардия, 1990.- С. 195.

* Туренко О.С. – кандидат філософських наук, доцент кафедри Соціальних дисциплін Донецького інституту соціальної освіти.

** © Туренко О.С., 2005

до екзистенційного бачення місця страху в розвитку людської культури було закладене в різних напрямках психоаналізу (З.Фройд, О.Ранк, К.Г.Юнг), а також в соціо-психологічних теоріях Г.Лебона, Е.Канетті, С.Московічі. Значення феномена страху в історичному процесі було обґрунтоване одним із засновників школи “Аналів” Л.Февром і продовжене Ж.Делюмо, Ж.Мореном.

Радянська наука прийняла першу світоглядну позицію, тобто розглянула страх тільки як негативну суб'єктивно-психологічну реакцію (стан), яку можна вивчати лише в рамках вузьких психофізіологічних досліджень. Винятком була “теорія страху”, яка однобічно пояснювала походження релігії й стала, незважаючи на неглибоке наукове обґрунтування, ідеологічною міфологемою радянського атеїзму. У цілому ж, проблема соціокультурного значення феномена страху стає в радянській науці, з політико-ідеологічних причин, не кон'юнктурною. Однак тема страху в соціокультурному й онто-аксіологічному контексті розроблялася російськими філософами й культурологами (Н.Бердяєвим, Вяч. Івановим, К.Леонтьєвим, О.Лосєвим, Л.Шестовим) і продовжила свій розвиток у радянській науці (М.Бахтін, П.Гайденко, П.Гуревич, Ю.Лотман). Незважаючи на стійкий інтерес до даної теми, тільки зараз формуються нові теоретично-методологічні підходи до розгляду страху і жаху, як соціокультурних й онто-психологічних феноменів.

Спираючись на міждисциплінарне дослідження феноменів страху й жаху, можна розкрити їх приховану онтологічну природу й аксіологічне значення для культурно-історичного розвитку людства, для усвідомлення й розуміння себе у світі. Сприйняття свого внутрішнього світу людина починає із процесу філогенезу й онтогенезу, з ранньої історії людства. Без сумніву, у первісному світовідчутті страх і жах грали одну із ключових ролей у становленні перших соціокультурних феноменів (прасимволів) і структурних компонентів колективної (міфологічної) свідомості, які були закладені в основу розвитку ранніх цивілізацій, як у зовнішні соціально-культурні інститути, так і внутрішні компоненти колективного позасвідомого. Автор вже розглядав дискусійні питання значення й місця страху у світогляді первісної людини й у період ранніх цивілізацій Близького Сходу [Туренко О. Страх як соціально-культурний феномен періоду ранніх цивілізацій Близького Сходу // Сходознавство.- 2002.- №13-14. Туренко О. Значення феномена страху в міфо-релігійному світогляді первісної людини (за аналітичною психологією К.Г.Юнга) // Історія релігій в Україні]. Однак, для

західноєвропейського світогляду й світовідчуття основним фактором є усвідомлення феноменів страху й жаху в період античності. Розкриттю внутрішнього змісту, онто-психологічного значення феноменів страху й жаху в античному світовідчутті та їх класифікації присвячена дана стаття.

Слід зазначити, що автор розглядає міфологію не лише як символ або алегорію, а перш за все як емоційно забарвлене подвійне усвідомлення феноменів світу. Сильні, некеровані афекти людини чуттєво повставали перед її ще слабкою і не стійкою свідомістю. Звичайно, такий акт усвідомлення своїх відчуттів викликав нову, більш сильну хвилю захоплюючих свідомість емоцій. Одним із можливих способів “спасіння” від афективних станів була позасвідомо проєкція їх в окремі зооморфні образи міфологічного світу, що існують незалежно від людини і керують її поведінкою.

Відтак, міфологія, як синкретична форма свідомості, була відображенням дійсності у вигляді чуттєво-конкретних персоніфікацій і натхнених істот, які вважалися реальними. Проте в сучасній науці залишилась майже непоміченою теза, про те, що перші персоніфікації відбувались завдяки опредмеченню окремих афектів самої людини. Така персоніфікація створювала перші преанімістичні образи демонів і переносила їх на реальні предмети природи, які зливались з химерно-жахливими, зооморфними символами стихій та космічних сил. Прикладом може служити індоєвропейський образ грифона у формі Дракара та Семаргла – символів, в яких вкладене першовідчуття й усвідомлення відношення архаїчної людини до світу.

Перші письмові згадки та характеристики феноменів Страху й Жаху ми зустрічаємо в добутках ранніх античних авторів VIII-VI ст. до н.е. Гомера, Гесіода та Есхіла. У Гомера ці феномени представлені як божества (давні рудименти), які персоніфікуються з аналогічною хаттсько-хеттською парою, що супроводжує чільних богів хетського пантеону – Сонця й Грози. В “Іліаді” ці два божества супроводжують бога війни Арея: і тоді ж повелів він і Страху, і Жаху коней. Впрягти, а сам покривався зброєю полум’ям озаренною (XV;119-120).

Світовідчуття іншого давньогрецького поета – Есхіла, на думку О.Лосева, було пронизано жахливістю. Есхіла цікавив сам феномен страху “як якась направленість чогось на щось, як самодостатня музика буття, як те, що живе само собою своєрідна процесуальна якість буття” [Лосев А.Ф. Форма – Стиль – Выражение.- М., 1995.- С.798]. Проте, світовідчуття Есхіла спиралось на більш глибоку історичну традицію, яку він мабуть не помічав, але

відштовхувався в своїй творчості. І хоча, відчуття страху Есхіл зображує головним чином епічно й лірично, але в його творах зустрічається більш архаїчні образи цього феномена. Так, в трагедії “Семеро проти Фів” богові Фобосу, як рівнозначному богові війни Арею служить спеціальний обряд жертвоприносини:

Так от. Завзятих сім воєначальників,
Бика забивши, кров у чорний щит злили
І, руки в ній змочивши, присягнулися
Аресу, Енію й жахному Фобосу,
Що спрагливі крові (42-46).

Варто згадати, що в архаїчний період давньогрецьке слово “космос” означало “військову шеренгу, ряд” і тільки з часом воно було переосмислене як “порядок”, “упорядкований світ”, “світопорядок”. Виходячи зі сказаного, можна припустити, що живий і гармонійно впорядкований космос стародавніх греків символічно був представлений в образі строго структурованої військової шеренги, де в центрі або спереду перебувала колісниця чільного бога (обранця богів та Долі на землі – героя), якого супроводжували його постійні атрибути, певні сили, демони – Страх і Жах. Вони символізували не лише відчуття присутності Смерті й випробування богів, але й щось значно ширше. Страх і Жах усвідомлювались як охоронці впорядкованого, структурно-обмеженого “ряду” у його вищих космічних межах. Сама ж битва в архаїчному суспільстві розглядалася як “божественний жереб”, виклик Долі, де два космоси-ряди організують щось нове, ще неіснуюче в соціумі, але це нове не повинне порушувати Єдиний, гармонійно впорядкований, Космос. Саме для збереження Вищої цілісності служать демони-боги Страх і Жах, що охороняють шлях у потойбічне, яке існує за межами Космосу.

В “Теогонії” Гесіода можна знайти логічне продовження висловленому припущенню. Давньогрецький поет пояснює походження богів Страху й Сум'яття: «Киферея, Щитодробителю Аресу Страх народила й Сум'яття, Жах, що вносять у густі фаланги мужів-ратоборців».

Цікавим тут є той факт, що матір'ю богів Страху (Фобоса), Сум'яття (яке можна трактувати як одне із вторинних властивостей сприйняття стародавнім греком бога Жаху-Деймоса) і їхньої сестри Гармонії була богиня любові Афродіта. Поєднання персоніфікованих почуттів любові, страху, жаху й гармонії в єдиний родовий ряд здається, на перший погляд, неприродно ірраціональним. Проте

ірраціональний характер цього об'єднання може бути з'ясованим завдяки дослідженням та ідеям К.Г.Юнга й О.Лосева.

На їхню думку, будь-яка міфологічна система має свої ранні шари історичного розвитку, які беруть початок від афективної, першої, хаотично-жіночої природи Великої Матері (в концепції Юнга колективного позасвідомого) й обов'язково мають своє продовження у відомих нам міфологічних зразках й амбівалентних символах культури. О.Лосев пише: “Афективний, преанімізм, що становив колись величезну епоху в історії людського світогляду, і надалі ніколи не зникав. Навіть у ті часи, коли він поступився місцем пластичному антропоморфізму, він усе ще залишався у вигляді дуже частих рудиментів, а в Римі навіть прогресував” [Лосев А.Ф. Мифология греков и римлян.- М., 1996.- С.73].

Таким чином, боги Страх і Жах, ймовірно, були давніми анімістичними демонами, що виступали як “раптово діюча сила, про яку людині нічого невідомо” [Там само.– М., 1996.- С.72] і яку, за аналітичною психологією К.Юнга, можна визначити як сильний афект, нуминозное почуття зустрічі з архетипом колективного позасвідомого. Швейцарський психоаналітик зауважує: “з давніх пір емоція розуміється як одержимість, і тому ще сьогодні кажуть, що хтось скипів, розлютувався і одержимий або чортом, або якимсь злим духом, наче дехто подібний в нього проникнув” [Юнг К.Г. Божественный ребенок. Аналитическая психология и воспитания.– М., 1997.- С.294]. Певно, сильні емоції представлялися архайчній людині (так і сучасникам) преанімістичними демонами у безликій, амбівалентній привабливо-лякаючій формі. Це – “миттєво виникаюча й миттєво зникаюча страшна й фатальна сила, про яку людина не має ніякого подання, що не може назвати на ім'я, і з якою не можна вступити ні в яке спілкування” [Лосев А.Ф. Мифология греков и римлян.– С.69].

Саме такими якостями для раціональної свідомості характеризується сильний, незрозумілий, безпредметний афект страху або жаху, що охоплює людину перед всією величчю Універсума в момент інтуїтивного усвідомлення себе у світі. Такий стан в міфологічній свідомості визначається як присутність могутнього демона, якого спочатку зв'язують із більш давньою й могутньою персоніфікацією світу – Великою Жахаючою Матір'ю, і тільки згодом. Страх і Жах переносяться, як атрибути олімпійців, у раціонально-пояснювану сферу їхньої присутності – супроводжувати бога війни Арея на полі бою.

Якщо з'являється потреба, то олімпійці вдаються за допомогою до демонів Страху й Жаху. Наприклад, розпалюють ворожнечу й війну між троянцями й данайцями:

Їх збуджує Арей, а данасєв Паллада Афінa,
Жах насильницький, Страх і неситна сказом Звада
(“Іліада” IV, 439-440).

Ними може управляти не тільки бог війни Арей, але й інші боги Олімпу, Афінa й Аполлон (“Іліада” XV, 325-326). У цих випадках Гомер говорить про Страх і Жах як атрибуту верховного бога стародавніх греків – Зевса:

*Лайливим обладунком вона ополчалася до лайки жалюгідної.
Кинула біля персей егид, бахромою кошлатий,
Страшний очам, разючим Жахом весь оточений:
Там і Розбрат, і Могутність, і трепет, що біжать, Погоня,
Там і глава Горгони – чудовиська страшний образ,
Страшна, грізна, знамення Бога всесильного Зевса!
(“Іліада” V, 737-743)*

Панування Афінa над божествами патріархального пантеону й сферою чоловічої діяльності (війною), свідчить про рудименти матріархального періоду давньогрецької міфології. Вірогідно, партеногене народження й статус богині-діви (далекій від функцій материнства, охоронниці роду та традицій родючості) надавали їй право панувати й використовувати неконтрольовані й жахливі атрибути свого батька – Страх та Жах. Інша справа Афродіта – мати зазначених демонів. Діти богині любові не служать своїй матері. Очевидно, не кожному богові дозволялося використовувати могутні атрибути, а тільки тим, хто володів цим сакральнo-таємним правом. Тут ми повертаємося до питання про родовий взаємозв'язок страху, жаху, любові й гармонії, тобто неприборканості батька – бога війни, Арєя.

Безмежність вольового початку Арєя, нескінченне прагнення до руйнування було обмежено його протилежністю – любов'ю. Їхній незаконний (у рамках патріархального права) зв'язок призвів до народження наступної протилежності – Фобоса, Деймоса й Гармонії. На думку О.Лосєва, Афродіта – богиня хнотична, древніша за Зевса, яка володіє космічними функціями й наповнює усім світом любов'ю [Мифы народов мира. Энциклопедия: В 2-х т. / Гл. ред. С.А.Токарев.- М., 1997., Т.1.- С.132]. Зевс – символ патріархального порядку у світі,

що передував пануванню матриархату й усвідомлювався стародавніми греками класичної епохи як період тератоморфних чудовиськ, хаосу й жаху. Найдавніший образ Афродіти внутрішньо поєднував у собі якості її пізнього коханого – Арея – його родової, близнечної частини (у трактуванні К.Г.Юнга вічно нерозлучна пара архетипів Аніма й Анімус). Їхні взаємини координуються законом взаємного руху назустріч і переливанням в іншу, раніше не існуючу якість – *enautiodrovia*.

Таким чином, перед нами одна з пізніх проєкцій Великої Жахаючої Матері, прародительки всього світу, Космосу. Однією з головних її якостей була позасвідомість вольових дій – народження нових, ще не існуючих компонентів хаотичного світу. Амбівалентна богиня, як передродове колективне позасвідоме, водночас сіяла нуминозні феномени світосприймання світу: любов, народження, страх невизначеності перед волею Долі та жах смерті. Преанімістичні демони Страх і Жак являють собою персоніфіковані абстрактні явища, породжені Єдиною, ще нерозщепленою свідомо-патріархальною природою любові й неприборканості, з метою впорядкувати хаотично існуючий світ – гармонізувати його.

Гармонія є основною якістю Космосу, де раніш хаотично-розчинені неупорядковані частини, оформляються в єдиних межах міри. У цьому випадку гармонія несе в собі дві крайності – жак, хаос, неприборканість, з одного боку, а з іншого – любов, надію й красу. Але феномени Страху й Жаху не тільки є внутрішніми компонентами Гармонії, які можуть переходити у свою протилежність, змінюючи конкретно-чуттєві образи. Ці два демони, афективні сили і начала, що панують над світовідчуванням людини, як їхньої протилежності, є стримуючими компонентами Цілого та живого Космосу, які не дають розійтися, розвалитися єдиній шерензі, упорядкованому ряду, обгороджуючи його окремі частки від первісного хаосу.

Зрештою, феномени Страху й Жаху оберігають Космос, людську свідомість від своєї ж внутрішньої якості та об'єднуються в єдине, нерозривно нерозчинене ціле, коли дві основні протилежності зливаються в “мегаточку” – в “Усе”. Це – ім'я бога Пана, що так само як і Афродіта має архаїчні коріння, уводячи людину в стан безпричинної паніки, втрати вольового контролю над своєю свідомістю й діями. Він панує опівдні, в момент завмирання дня, коли час і простір неначе зникають, втрачають свої грані розпізнання, здобуваючи стан абсолютної повноти зупиненого, застиглого буття у світовідчуванні людини. У такий момент свідомість втрачає свою

просторово-часову установку, психо-культурні бар'єри сприйняття світу руйнуються й людина повертається у свій минулий позасвідомий стан інтуїтивних-тваринних імпульсів, головним складовим компонентом яких є почуття страху, що змушує діяти людину у двох імпульсивно-афективних планах (втеча або агресія, які несуть психологічну розрядку й можуть “повернути” свідомості втрачену структурну рівновагу). Бог Пан з'являвся не тільки в мирний час, але й у періоди війн, зберігаючи всі свої онто-психологічні якості, властиві міфологічному світовідчуванню.

Описання раціонально не поясненої, безпредметної паніки у формі лютої, звіриної агресії, ми зустрічаємо в “Історії” К.Тацита. Римський історик розповідав про “безпричинний страх”, що охопив римську армію Фабія Валента та призвів до різанини мирних, безвинних жителів галльського міста Диводура [Тацит К. Анналы. Малые произведения. История.- М., 2001.- С.559]. Геродот розповідає про іншу лінію поведінки – безпричинну панічну втечу: “Отут персами опанував такий страх, що вони кинулися бігти й зупинилися тільки стадіях в 60 [від міста]” (тобто, втеча тривало близько 11 км.) [Геродот. История.- М., 1999.- С. 302].

Нарешті, феномени Страх та Жах у світовідчутті давнього грека виступали модусами і символами протистояння людини, як свідомої істоти, перед Долею. Ця Космічна Сила підкоряє собі людину, примушує душу тремтіти. Перед її поглядом людина ціпеніє і перетворюється у річ, камінь, який ще “бачить життя”. Волею Долі кожен епічний герой чи цар стає оголено-відкритим, його раціонально-упорядкований, передбачений світ руйнується перед її ірраціональною, сліпою силою, яка водночас є випадковою і необхідною.

Людина відчувала “terror fati” перед передвічною безодньою та темним образом Жінки-Долі, що залишалася в античній міфології в архаїчних образах богинь Ананке, Мойри. Вони виступали в амбівалентній формі Долі-Згубниці, Долі-Помсти або Долі-Родительниці, Долі-Коханки. Потойбічний гул непередбаченої й невідвортної Долі, яку не можна умилоствити будь-якими жертвами і не побороти опором, предстала перед свідомістю та світовідчуттям людина античності. Вона титанічно й мужньо сприймала ірраціональну волю Долі з єдиним бажанням перервати жахливе відчуття всеохоплюючого Страху, здолати його через релігійно-містичні ритуали та катарсичне мистецтво.

В період еллінізму відчуття страху перед силою Долі позасвідомо трансформувалась в релігійно-етичні вчення (епікуреїзм, стоїцизм тощо), які пропагували методи протистояння Долі та подолання відчуття жаху перед її ірраціональною силою. В подальшому архаїчно-античний Страх та Жах Долі поєднувався з іудео-християнським концептом “страху Божого”, що віддавав рішення за життя і смерть людини на волю Господа.

Зазначені подання про страх і жах зберігали свій внутрішній зміст у світовідчуванні й світогляді наступного періоду античності. Подібних до давньогрецького Фобоса й Деймосу богів ми зустрічаємо в давньоримському пантеоні. Так, від бога Теттога, пов'язаного з війною, залежала, за переконаннями римлян, доля бою. Плутарх свідчить, що засновник Риму Тезей, перш, ніж вступити до бою з амазонками, приніс жертву цьому богові: "Нарешті, Тезей, принісши, дотримуючись оракула, жертву Страхові, напав на ворогів" [Плутарх Избранные жизнеописания. В 2-х т.- Том I.- М., 1990.- С.46]. Такої ж традиції дотримувался і Олександр Македонський. Зі слів Плутарха, коли полководець готувався до битви з Дарієм при Гавгамелах, то “робив перед своїм наметом якісь таємні священні обряди й приносив жертви богові Фобосу” [Там само.- Том II.-С.394]. В римських жрецьких книгах (*indigitamenta*) Блідість і Страх виступають, як сили глибинних суспільних зворушень [Хейзинга Й *Homo ludens*. В тени завтрашнього дня – М., 1992.- С.159-160].

Персоніфікацію почуттів страху й жаху, як відгомонів найдавніших архаїчних уявлень, можна зустріти в “Метаморфозах” Овідія: З дому вийшла. При ней Ридання спутником було Смертний Жах, і Страх, та Божевілля з испуганим ликом (IV, 483-484).

Виходячи зі сказаного, можна виділити приблизну класифікацію феноменів Страху й Жаху в період античності:

- у світорозумінні й світовідчуванні стародавніх греків Страх і Жах являли собою одухотворених істот, що мають самостійну природу демонів-богів;
- Страх і Жах не тільки супроводжували свого батька – бога війни Арея, але й були атрибутами головних олімпійців (Зевса, Аполлона, Афін), у функції яких входило збереження свідомо впорядкованого, патріархально-структурного Космосу. Іншим олімпійським богам, які могли порушити гармонію Космосу, ці атрибути не довірялися. Так само Страх і Жах, як атрибути могутності

богів, не довірялися давньогрецьким царям, на відміну від царів (фараонів) ранніх цивілізацій Близького Сходу;

- демони Страху і Жаху мають давні преанімістичні коріння першосприйняття людиною світу. З цим пов'язані архаїчні форми міфології, які характеризуються хаотично-жіночим початком Великої Жахаючої матері (колективним позасвідомим людства);
- феномени Страху і Жаху включені у внутрішню і зовнішню структуру гармонійно влаштованого, живого Космосу. Вони відіграють потрібну функцію, виступаючи крайніми протилежностями доброго, позитивного, межами пізнаного й окультуреного світу, що зберігають його цілісність у гармонійній боротьбі протилежностей. І нарешті, вартовими, що руйнують повне злиття внутрішніх протилежностей Космосу в Єдину мегаточку – ущільнення існуючих компонентів світу “в Усе”, тобто феномени не дають зворотньому поверненню світу в первинний хаос, Ніщо;
- феномени Страху і Жаху виступали модусами світовідчуття античної людини перед першо-єдиною, передвічною жіночістю – Долею, Космічною Силою, жахаюча воля якої постійно височила над життям всього соціуму. Доля як ірраціональна сила руйнувала та підкоряла розумний світ людини й відкривала перед нею Ніщо.

Звичайно, подане бачення та класифікація феноменів страху та жаху в античний період не є остаточною. Автор спирався в своєму дослідженні лише на літературні джерела, де простежується факт персоніфікації феноменів, що вивчаються. Але за межею такого аналізу, залишився глибинний пласт схованих світовідчуттів людини античності, який ще потребує свого дослідження.

*В.Бодак** (м. Дрогобич)

«ТЕОЛОГІЯ КУЛЬТУРИ» ПРОТЕСТАНТИЗМУ**

Протестантизм як явище культури, його вплив на розвиток суспільства, людини – проблема складна й багатогранна. Оскільки протестантизм – це релігійно-культурний феномен, він має широкий спектр функціональності, а відтак здійснює великий культурологічний вплив на всі сфери життя як людини, так і суспільства – від світоглядного й аксіологічного аспекту до праксеологічного й онтологічного. Саме тому аналіз внутрішніх зв'язків протестантизму й культури постає актуальним дослідницьким завданням академічного релігієзнавства.

У ХХ ст. увага до питань культури в середовищі протестантських теологів стала зростати насамперед у зв'язку з кризою сучасної буржуазної культури, а також із критикою їхньої ідеологічної концепції католицькими та православними богословами. Виник цілий напрямок протестантської теології культури, що розглядає проблеми культури, виходячи із систематизованих принципів протестантського віровчення.

Однак у вітчизняному релігієзнавстві ця проблема висвітлена недостатньо. Її лише торкалися в своїх працях П.Яроцький, В.Любашенко, В. Єленський, В.Титаренко. Тому в даній статті ми ставимо задачу проаналізувати культурологічний вплив основних систематизованих принципів протестантського віровчення на культуру, погляди провідних протестантських теологів і релігійних філософів, виявити ті підстави, що, відповідно до їхніх уявлень, створюють базу для теоретичного і практичного примирення релігії з культурою.

Основними роботами протестантських теологів і релігійних філософів про проблему співвідношення релігії і культури стали «Теологія культури» П.Тіліха, «Христос і культура» Р. і Х.Р.Нібурів,

* Бодак В.А. – кандидат філософських наук, доцент Дрогобицького державного педагогічного університету імені Івана Франка.

** © Бодак В.А., 2005

«Віра і культура» Б.Меланда, його ж «Реалії віри: Революція культурних форм». В окрему теолого-філософську галузь виділяється напрямок соціального євангелізму і культур-протестантизму (А.Гарнак, Фр.Пібоді, Ш.Метьюс, У.Раушенбах і ін.). Їхньою основною темою стало зближення соціальних і євангельських ідеалів, що логічно випливає із самої світоглядної основи протестантизму, у дусі якої розглядаються процеси сакралізації і секуляризації в релігії та культурі.

Протестантські богослови роблять спробу перебороти протилежність між релігією й культурою шляхом надання релігійного значення всій діяльності людини. Причина таких спроб, на наш погляд, полягає в тому, що сучасний світ не відповідає євангельському ідеалу, культура далека від Бога, мораль – від моральності. Однак людині й культурі за всіх часів було потрібне дещо вище виправдання, обґрунтування власних дій, цілей і цінностей, які культура традиційно шукає в релігії.

Богослови різних християнських конфесій по-різному відповідають на питання про співвідношення релігії та реалій сучасної культури. Католики шукають можливість говорити про Євангеліє мовою культури, православні говорять про необхідність для культури піднятися до Євангелія. Протестанти ж намагаються знайти «виправдання культури», у деякому сенсі – примирити світ з Богом, а культуру – з релігією. І це не випадково, оскільки історично протестантизм, на наш погляд – явище культури, що виникло у певний час у зв'язку з розвитком економіки, політики і науки й найбільш точно відображає дух часу.

Протестантизм, з огляду на антропологічні потреби людської душі в ірраціональному, в Богові, в той же час підводив теоретичну базу під те, до чого штовхала людину культура XVI ст. Капіталістична економіка, новий соціальний клас – буржуазія – поставив перед собою такі задачі, для яких потрібна була нова релігія, нові моральні стандарти, новий культ. Ця загальнокультурна ситуація й відбилася у протестантизмі.

Іншою причиною появи цього релігійного плину були помилки католицької церкви, претензії її служителів до світської влади, які в епоху наукової та буржуазної революцій у Європі виявлялися обтяжливими як для світської влади, так і для науки. Крім того, протестантизм став закономірним підсумком процесу, запущеного самим фактом визнання католиками автономії науки, оскільки це визнання було чисто секулярним явищем. Протестантизм цей процес лише продовжив і довів до логічного завершення, усунувши внутрішню суперечливість католицизму.

У XVI столітті кальвінізм із його концепцією релігійної свободи поклав початок різноманіттю життєвих напрямків і значною мірою поклав кінець священництву. Він скасував символічну форму поклоніння й відмовився підкоритися вимогам традиції, тобто втілити свій релігійний дух у культовому мистецтві, посилаючись на те, що Христос прийшов пророкувати про годину, коли Богу будуть поклонятися вже не в храмі Єрусалима, а в душі й істині. Тому наявність релігійного мистецтва в католицизмі і православ'ї часто називається протестантами, виходячи з їхнього релігійного принципу, більш низьким рівнем релігійного життя, стверджується, що зусилля повинні додаватися до того, щоб усе більше звільняти релігію й поклоніння Богу від почуттєвих форм і заохочувати зрілу духовність. Оскільки православний світ – це в термінології протестантських фундаменталістів “не відроджені християни”, то за суттю культура, створена православними поза “відродженням”, тобто поза благодаттю, виявляється звичайною гріховною-людською культурою, тобто попросту язичництвом. Так, зокрема, вважає Д.Бош [Бош Д. Преобразования миссионерства. Сдвиги парадигмы в богословии миссионерской деятельности.- Спб., 1997.- С. 495].

У випадку протестантизму відбулася своєрідна інкультурація реалій Нового часу в християнство. Результатом стала нова християнська конфесія, більш світська за формою й змістом, ніж католицизм і православ'я. Августинівське *Sola fide* доповнилося розумом, а точніше – саме на розум був зроблений акцент. Не випадково в протестантському богослов'ї існують такі поняття, як «діалектична теологія» (К.Барт, Е.Брунер, Р.Нібур), «теологія секулярного християнства» (Х.Кокс, Т.Альтіцер), «теологія надії» (Ю.Мольтман), «теологія культури» (П.Тіліх).

Принципи діалектичної теології (20-30 р. XX ст.), чи, як її ще називають, теології кризи, сформульовані К.Бартом, Е.Бруннером, П.Тіліхом. Базовою роботою стало “Послання апостола Павла до римлянам” К.Барта. Основним питанням стає безнадійність опанувати змістом віри через які-небудь інтелектуальні та культові маніпуляції, тобто через “релігію”, що діалектична теологія протиставляє “вірі”. “Релігія” у даній термінології – звід заздалегідь заданих прийомів звернення до Бога, “віра” – безпосередня зустріч з Богом [Bart K. Der Romerbrief.- Munchen, 1922.- S. 57]. Однак шляхи та засоби досягнення цієї зустрічі значно відрізняються від католицького й православного. В діалектичній теології протестантизму робиться спроба раціонального обґрунтування непотрібності ритуалів, таїнств, обрядів, релігійного мистецтва, оскільки вони, на думку протестантських теологів, не мають

вирішального значення для встановлення сакрального спілкування з Богом, отже, вони не є обов'язкові для «зрілої» релігії.

Після розпаду діалектичної теології Р.Бульман прийшов до проголошення деміфологізації християнського вчення, а Е.Брунер, намагаючись перебороти нігілістичну безпредметність діалектичної теології, приступив до побудови нової «природної теології», роблячи спробу вивести теологію з площини, у якій можливе зіткнення з результатами природно-наукових досліджень і з філософськими узагальненнями цих результатів, у чому різко розійшовся в поглядах з К.Бартом [Див.: Гараджа В.И. Протестантская концепция человека, в кн.: Буржуазная философская антропология XX в.- М., 1986.- С. 3].

Завершенням «теології кризи» стала діяльність братів Нібурів у США. Незважаючи на те, що Райнхольд Нібур був більше, ніж з «теологією кризи», пов'язаний з ідеями соціального евангелізму та культур-протестантизму, у його працях чітко проходить проблема кризи культури та релігії в індустріальному суспільстві. Протестантизм він розглядає як вищу ступінь розвитку західної культури й вихід із кризи вбачає у зближенні релігії з культурою, у «аккультурації» релігії, що, на його думку, приведе до християнізації культури, оскільки Бог іманентний культурі [Niebuhr R. Faith and History.- L., 1949; Niebuhr R. An Interpretation of Christian Ethics. N.Y.- 1956; Niebuhr R. Moral Man and Immoral Society.- N.Y., 1960].

На погляди зрілого Нібура суттєво вплинула неоортодоксія П.Тіліха. Р.Нібур відкинув позитивну оцінку світської культури культур-протестантизму. Виступивши в полеміку з У.Раушенбушем, Нібур акцентував увагу на суперечливості культури й природи людини. «Пронія історії», на думку Нібура, полягала в протиріччі між оптимістичними спрямуваннями людини й гірким досвідом її життя. Причину цього він вбачав у людській волі, онтологічному характері гріха й «тварної» природі людини. Однак у той же час він вважав, що в американській культурі мирне співіснування релігійних і світських елементів не тільки можливо, але й необхідне [Цит. за: Воронкова Л.П. Р.Нибур // Философская энциклопедия.- М., 2000.- С. 86-87].

«Виправдання культури» Нібур бачить з погляду ідей «християнського реалізму», відповідно до якого подолання негативних наслідків людської волі, творчих діянь здійснюється за допомогою спокутної жертви Христа. Однак така позиція звільняє людину від відповідальності за наслідки своєї діяльності навіть без акту покаяння й робить моральні зусилля людини та культури зайвими, що в деякому сенсі виправдовує орієнтацію цивілізації XX ст. на чуттєво-емоційну,

емпірично-раціональну, скеровану на престиж і соціальний успіх культуру.

Значно пізніше Нібур приходить до думки, котра є досить ідеалістичною як для нього самого, так і для протестантської етики та культури в цілому. Це пов'язано з розробкою християнської етики, «неможливої можливості», концепції любові. Він вводить поняття безкорисливої любові (агапе), взаємній любові й любові «за міркуванням». Агапе виступає як люблячий Бог. Це характерно для протестантської релігійної доктрини. Але далі Нібур приходить до думки про те, що людина повинна прагнути не створення деякої ідеальної соціокультурної сфери на землі, а йти до Царства Божого, котре трансцендентне історії як провіденційна її ціль, але яке й є сутність справжньої християнської культури [Niebuhr R. *Moral Man and Immoral Society*.- N.Y., 1960.- С. 260]. З іншого боку, це положення можна розглядати як те, що релігія та культура – речі різні й порятунок людини не в “плодах” (її культурі), за якими можна впізнати дерево, а в деякій ідеальній перевазі, благих намірах, яких досить для спасіння душі, незважаючи на те, що добрих плодів це “дерево” не принесло.

Молодший брат Райнхольда Нібура, Річард Хельмут Нібур прагнув знайти відповіді на питання співвідношення релігії та сучасної культури не тільки в традиційній теології, але й у філософії, історії, психології. У своїй основній праці “Христос і культура” (1951) він розглядав протиставлення культури не релігії, а Ісусу Христу, що характерно для помітної в протестантизмі тенденції антропологізації релігійної свідомості. Таким чином, Р.Х.Нібур продовжив традиційну для протестантського модернізму тенденцію секуляризації релігії, десаκραлізації, “олюднення” образу Ісуса Христа, що досягала в соціальному евангелізмі свого максимального розвитку [Христос и культура: Избранные труды Х.Ричарда Нибура и Райнхольда Нибура.- М., 1996].

На релігійно-філософську думку XX ст., зокрема на розробку питання співвідношення релігії й культури, дуже вплинув П.Тіліх. Він висунув ідею “теології культури”, що давала би освячення всіх сторін життя сучасного суспільства. На відміну від К.Барта, П.Тіліх відзначає релігійну цінність культури і необхідність збереження автономної людської активності в релігії. Бог, для Тіліха, перебуває в цьому світі як його власна основа й глибина. Діяльність П.Тіліха – один з варіантів спроби в умовах кризи культури побудувати теологічну систему, “відкриту” для впливу різних течій сучасної філософії, психології,

соціології [Лезов С.В. Теология культуры Пауля Тиллиха // Тиллих П. Теология культуры. Избранное.- М., 1995.- С. 469].

Якщо європейський протестантизм, виникнення якого значною мірою було пов'язано з німецькою експансією, ще зберігає видимі ознаки релігії, тобто пріоритет внутрішнього духовного життя перед мирським, то, як вважає П.Тіллих, "в американському християнстві церква – діючий серед інших соціальний фактор, що прагне в привабливості перевершити всі інші. Її підставами вважаються – більшою чи меншою мірою – поліпшення соціальних умов настільки, щоб вони стали актуалізацією Царства Божого на землі – така функція церкви" [Тиллих П. Теология культуры // Тиллих П. Избранное. Теология культуры.- М., 1995.- С. 395]. Тому взаємовідносини протестантизму й сучасної культури визначається тим, що віра повинна задовольняти тип мислення, сформований цією культурою. Така теза стала можливою завдяки ідеологічній, світоглядній основі протестантизму та його розумінню ролі світської культури.

Успіхи світського суспільства найчастіше стимулювали оптимістичний тон богословської думки сучасності. Так, американський протестантський богослов У.Раушенбуш писав: "Швидкий розвиток нашої країни – свідчення величезних схованих потенцій удосконалювання людської природи... Дев'ятнадцять століть розвитку християнства були лише довгим періодом підготовки, а тепер плід і ціль цього шляху вже майже досяжні" [Цит. за: Джуссани Л. Христианство как вызов.- М., 1993.- С. 147]. Культура, цивілізація, таким чином, виявляються похідними від релігії та віри. Але яка культура? І якщо сучасна культура – результат торжества протестантизму, то наврод чи це може бути компліментом самому протестантизму.

Будь-яка релігія завжди містила ідеологічні критерії та заповіді економічної діяльності віруючих. Застосувавши розробки психологічної ситуації становлення Нового часу Е.Фрома, Г.Маркузе говорив, що, втілюючи в житті архетип строгого планування прогресу, протестант розвивав і супутнє йому почуття незадоволеності. Емоційна холодність і відчуженість заради відповідності стилю життя й одночасно пристрасність у здійсненні професійного покликання, на думку автора, з'явилися значним внеском у сучасний образ одномірної дійсності й "одномірної людини" [Маркузе Г. Одномерный человек.- М., 1989.- С. 237].

Трансформували традиційні інститути покаяття, сповіді, протестантизм виявився позбавленим різноманіття засобів і можливостей для корекції розвитку, згодом тільки зміцнюючи його одномірність. У культурологічному розумінні ця ситуація означала спрямованість на

формування цінностей часу, а не культури. Доказ духовної сили цілком виявляється в рамках світського раціонального виміру. За словами П.Тіліха, уявлення Ж.Кальвіна про світ як про майстерню, людину – знаряддя божественної волі, "душу людини – фабрику ідолів" реалізовувалися в самому протестантському суспільстві [Тіліх П. Избранное: Теология культуры.- М., 1995.- С. 195].

Під цим варто розуміти насамперед "зведення християнства до слова" (а не до церковного служіння, обряду), до проповіді, що мало значимі наслідки для всієї сучасної культури. Звуження уявлення про християнство закріплює розвиток суб'єктивізму та сентиментальності. Свобода тлумачення релігійних текстів стала також основою індивідуалізації свідомості, при якій людина уподібнюється кінцевій інстанції в оцінках і прийнятті будь-яких рішень. Зведення до слова різноманіття християнської культури означало її однобічну інтелектуалізацію, небезпечну не тільки для релігії, у вигляді руйнівної безпристрасності й умоглядності, але й для сучасного світського суспільства, що в умовах росту абстракції, автоматизується, механізується та "збагачується" нігілістичними тенденціями.

Як писав М.Бубер, людина в сучасній культурі не може сподіватися й на «виправдання вірою», тому що в її ставленні до віри невід'ємно є присутнім «раціоналістичне щеплення», прагнення спочатку з'ясувати, що саме стан віри повинен їй принести, а потім вже погодитися з присутністю віри в собі. За висловом М.Бубера, це є проявом властивої сучасній людині «необхідності бути присутньою при власних діях в ролі спостерігача» [Бубер М. Затмение Бога. // Бубер М. Два образа веры.- М., 1995.- С. 415]. Але, як вважає П.Тіліх, «раціоналізм і містицизм не суперечать один одному, як це думають деякі. І в грецькій, і в сучасній культурі раціоналізм народжувався з містицизму. Раціоналізм розвивався з містичного досвіду «внутрішнього світла» чи «внутрішньої правди», пережитого кожною людиною» [Tillich Paul. Perspectives on 19th and 20th Century Protestant Theology.- Harper & Row, 1967.- S. 19].

Філософи і теологи, такі як Ф.Шлейермахер, С.Кьеркегор, А.Річль, Г.Коген й інші були людьми, що мали особистий досвід стану віри в тому ж сенсі, як це було притаманне їхнім великим попередникам. Але за тих умов, коли між світською й релігійною культурою виникла виразна відмінність, ті мислителі, які бажали артикулювати свій особистий досвід віри, тим самим висловлювали насамперед своє відношення до цього стану, що було оформлено за правилами філософського мислення.

Що стосується протестантського погляду на науку, то показовою думкою тут можна вважати думку Тіліха. Взаємовідношення науки (у західному її розумінні) та релігії, практичного знання та віри, за Тіліхом, визначається введеним ним протестантським принципом: «священне не ближче до Вищого, ніж профанне»... Це пояснюється тим, що протестантизм, подібно Ренесансу, був, більшою мірою, світським рухом. Пізніше це уможливило синтез Просвітництва та протестантизму, у той час як у католицьких країнах навіть і сьогодні християнство й Просвітництво продовжують боротьбу" [Тилліх П. Християнство и встреча мировых религий // Тилліх П. Избранное. Теология культуры. - М., 1995. - С. 419]. Цікаво, що далі П. Тіліх робить наступне визнання: "Зрозуміло, що ця ідея протестантизму несе в собі небезпеку, тому що прийняття секуляризму може поступово призвести до повного знищення релігійної сторони навіть усередині християнських церков" [Там само].

Дискусія про результати Реформації, розгорнута наприкінці ХХ століття, дозволяє навести наступну думку про життя реформованого суспільства, що дозріло в його ж лоні. С.Барнет дуже категорично говорить про те, що "протестантизм являв собою підробку релігії. Реформована релігія була ні чим іншим, як винаходом несправедливих, котрі використовували довірливість людей у своїх цілях. Під прикриттям релігії вони просували свою політичну владу, розкрадали церковне багатство, забуваючи про моральний кодекс християнства" [Barnett S.J. Where was your church before Luther? // Church history (studies in Christianity and culture). - 1999. - Mar. - P. 72]. Дане висловлювання можна розглядати аж ніяк не тільки як спрощену й емоційну, але як реалістичну точку зору, висунуту представниками самого протестантизму. На думку автора, це означало звуження бази становлення людської особистості й спонтанного розвитку культури.

Протестантські теологи визнають, що тип релігії, який вони сповідують є соціально-етичний. Він не покликаний вирішувати якісь схоластичні питання й умоглядні теологічні проблеми, а скоріше націлений на вирішення особистого внутрішнього конфлікту людини й суспільства і створення нових, підлеглих Євангелії відносин з оточуючими людьми. Відносини з Богом – наслідок дій їхніх відносин з людьми. Протестанти вважають, що їм дарма дорікають за їхнє визнання тільки двох церковних таїнств, за спрощення віри, тому що причина зведення протестантами числа таїнств до двох не в "механізації" та "формалізації", а в розумінні того, наскільки глибоко й неподільно Таємниця лежить в основі самих повсякденних, звичних почуттів, подій, речей.

Протестантизм вважає нормальним, що поступово стирається чітка грань між впливом Церкви на культуру й культури на Церкву, тому що Церква виступає як носій певної релігійної та культурної традиції, а культура для протестантів апіорі має своєю підставою релігію. Таким чином, виходячи з протестантського догмату, культура, все іманентне є втілення, уречевлення трансцендентного. Кальвіністський образ світу як "театру Божественної Слави" постає в сучасних суспільних реаліях і культивується з новими технологічними ресурсами як стиль, що переконує неухильно слідувати божественному плану процвітання. Але втрата ідеалістичного, духовного компоненту позбавляє людину можливості задоволення потреби її власної, антропологічно заданої, ірраціональної психічної складової.

Секуляризація релігійна переходить у секуляризацію професійну. Цьому сприяє апологія нерівності, яка у протестантському прочитанні породжує новий образ духовного й соціального розчленовування. Як стверджує православний релігійний мислитель В.В.Зеньковський, "фанатизм і психологія сектантства – типова хвороба релігійної свідомості, але знаходиться, при цьому, у достатку в діячів науки, соціальних працівників і, за повною видимою відсутністю релігійних переживань, душа починає релігійно ставитися до всього" [Зеньковський В.В. Русские мыслители и Европа.- М., 1997.- С. 115].

Що стосується кризи в самій протестантській теології, внутрішніх конфесійних різночитань у розумінні Бога, світу, культури (що закономірно під час відсутності твердої ортодоксії, однозначності канону й догматики), то, як пише Н.О.Арсеньєв, що продовжує традиції О.С.Хомякова у висвітленні ситуації в західній церкві, масштаби кризи, мабуть, і не будуть цілком усвідомлені, поки протестанти не побачать, що «корінь внутрішніх труднощів – у тому, що його релігійне пізнання визначається полемікою» [Католицизм. Протестантизм. Православие.- Paris, 1957.- С. 123]. Джерело цієї полеміки вбачається в тому, що протестанти традиційно підкреслюють індивідуалізм, суспільну активність, прагматизм і практичність. Ліберальна галузь протестантизму надає можливість самим віруючим визначати суть істини: що називати правильним, а що – неправильним. Біблія як книга віри в традиції ліберальної теології виявилася предметом інтерпретації, заснованої на тих принципах, які інтерпретатор вважає адекватними.

У сучасному секулярному, світському суспільстві добре помітний дух протестантського вчення, що дозволяє досить просто знайти й релігійну, і професійну ідентичність. Техногенність самого протестантизму вбачається в дезинтеграції свідомості, автоматизації і

механізації на рівні світогляду, творчості та професійної діяльності. Доктрина порятунку однією вірою, поза залежністю від вчинків людини, додає вірі телеологічного, а не практичного характеру та виправдує релігійний суб'єктивізм і квієнтизм, оскільки сприяє доктрині про порятунок поза церквою.

Релігійна доктрина протестантизму більш практична й конкретна. Вона залишає культурі Бога як помічника в її справах, як основу морального закону, але при цьому досвід «зустрічі з Богом» все частіше набуває провіденційного, практичного характеру, а не характеру ірраціонального, містичного стану душі. Але людині необхідне й те, й інше. Без першого не буде прогресу, без другого – креативності. Крім того, існує небезпека, що стиль життя, який розуміється як порядок досягнення очевидних для всіх результатів і дотримання норм повсякденної поведінки, необхідний і важливий у системі протестантських уявлень, згодом може стати фактором регресу і кризи духовності в культурі, але не обов'язково – фактором регресу в духовності окремої особистості, суб'єкта цієї культури.

В.Докаш * (м. Чернівці)

ВЧЕННЯ ПРО ВОСКРЕСІННЯ В КОНТЕКСТІ ПРОТЕСТАНТСЬКОЇ ЕСХАТОЛОГІЇ: КОМПАРАТИВНИЙ АНАЛІЗ**

Проблема воскресіння є одним із найактуальніших питань будь-якої есхатології (від грец. Eschatos – останній, logos – вчення – релігійне вчення про кінцеву долю людства і світу) та релігійної футурології (релігійне прогнозування майбутнього людства) (Релігієзнавчий словник.- К., 1990.- С.110). Вона завжди цікавила не тільки богословів і науковців, але й простих віруючих. Адже мова йде про віру у можливість продовження життя людини, життя у вічності. Вчення про воскресіння є серцевиною Священного Писання, тому що безпосередньо пов'язано з проблемою спасіння. Зауважимо, що у

* Докаш В.І. – кандидат філософських наук, доцент кафедри релігієзнавства і теології Чернівецького Національного університету імені Юрія Федьковича.

** © Докаш В.І., 2005

світському релігієзнавстві це питання мало досліджене, більшість науковців давало йому негативну характеристику.

Незважаючи на здається сталені точки зору щодо проблеми воскресіння в християнстві, тут виникає багато запитань. Особливо, коли йде мова про протестантський контекст цієї проблеми. Зокрема, відсутня чітка позиція часових рамок воскресіння – до чи після Армагеддону (давньоєвр. Нааг – струмок, потік і *megiddo* – його назва – місцевість, де згідно біблійним пророцтвам повинна відбутися остання битва Бога з Сатаною) (Там само.- С.22-23). По-друге, не зовсім ясно із вчень, в якій формі буде проходити воскресіння і хто буде воскресеним. По-третє, потребує деталізації питання про остаточну долю двох груп воскресених – „обраних” і „приречених на погибель”.

Ці питання якраз і будуть предметом розгляду пропонованої статті. Стаття виконана в рамках досліджень протестантських есхатологічно-хіліастичних вчень і є органічною складовою докторської дисертації на тему: „Есхатологічно-хіліастичне вчення в контексті протестантської теології”.

Певною мірою розв’язання даної проблеми знаходимо у ряді таких публікацій представників критичного релігієзнавства, зокрема таких, як „Они ждут конца мира” і „Свидетели Иеговы” (Е.Бартошевич, Є.Борисоглебський), „Адвентизм” (А.Белов), „Критика религиозных концепций о конце мира. Социальные истоки и идейная сущность христианской эсхатологии” (П.Гопченко), „Критика эсхатологии Свидетелей Иеговы” (В.Коник), „О чём говорят в проповедях” (В.Лешан), „Эволюция современного иеговизма” (П.Яроцький) та наступних працях протестантських богословів: „Толкование Откровения Иоанна” (У.Барклі), „Біблійні доктрини: п’ятидесятницький погляд” (Вільям В.Мензіс, Стенлі М.Гортон), „Что будет с этим миром. Толкование Божьего плана спасения” (І.Лангхаммер), „Величественное разочарование” (М.Максвелл), „Мы всё ещё верим” (Р.Фолкенберг), „Триумф распятого. Взгляд на новозаветную историю откровения” (Е. Зауер).

Метою даної статті в контексті визначених вище питань є аналіз есхатологічного змісту протестантських вчень про спасіння та їх конфесійної специфіки. Для реалізації поставлених в дослідженні проблем буде використано метод компаративного (порівняльного) аналізу, методологічні принципи об’єктивності та позаконфесійності (неупередженості).

Перш, ніж перейти до аналізу вчення про воскресіння зазначимо, що його слід розглядати тільки в контексті положень Священного Писання про воскресіння Ісуса Христа із мертвих, яке вважається наріжним каменем християнської віри. Його значення слід виводити із слів ап. Павла: „Коли ж бо Христос не воскрес, то проповідь наша даремна, даремна також віра ваша!” (1 Кор. 15:14). На цьому принципі якраз і базуються загальнохристиянські положення вчення про воскресіння мертвих (Див.: 1 Кор. 15:19-58). Як зазначають єгови́сти, посилаючись на Євр. 6:1-2, – воскресіння із мертвих є одним із основних вчень Біблії (Див.: Ты можешь жить вечно в раю на земле.- Бруклин, Нью-Йорк, США, 1989.- С. 166). Взагалі ж, у Біблії ми знаходимо понад 70 згадок про воскресіння (Див.: Симфония или Алфавитный Указатель к Священному Писанию. Изд. 3.- „Свет на Востоке”.- Корнталь, 1971.- С. 117-118). В християнських грецьких писаннях слово „воскресіння” також вживається сорок разів (Див.: Ты можешь жить вечно в раю на земле.- С.166).

Визначення релігійного феномену воскресіння в науковому обігу відсутнє, тому ми звернемося до його богословського тлумачення. Зауважимо, що коли мова йде про воскресіння, то, згідно Писанню, християни вірять в першу чергу не в безсмертя душі, а у воскресіння цілісної людської особистості в новому і прекрасному тілі (Див.: Мт. 28; Мк. 16; Лк. 24; Ів.20; 1 Кор. 15; Дії 1-3; 4:10; Рим. 1:4; 6:4-13 а також: Библийская энциклопедия.- Российское Библийское общество, 1996.- С.143).

Воскресіння, читаємо у Біблійному словнику – це є вчення про воскресіння мертвих, про яке йде мова, але ще у формі натяків у Старому Заповіті (Див.: Іов. 19:25; Пс. 15:10; Іс. 26:19) та більш чітко в кн. Дан. 12:2. Тут зауважується, що в часи Христа воскресіння мертвих користувалося загальним визнанням правовірних євреїв (Див.: Ів. 11:24). В той же час його відкидали вільнодумці саддукеї (Див.: Дії 23:8), а також язичницькі філософи (Див.: 17:32). Вважається, що визнанням це вчення стало тільки через Христа і його Євангеліє. Ця позиція захищається тим, що Сам Христос, який є воскресіння і життя (Ів. 11:25), не тільки спростував погляди саддукеїв (Мт. 22:21), але й воскрешав померлих, наприклад, Лазаря – сина Наїнської вдови та дочку Іаїра. Він же проповідував, що Сам воскресить всіх померлих, одних „для життя”, інших – „для осудження” (Ів. 5:29). Аргументом вважається й те, що з посиланням на Святе Письмо, він Сам воскрес на третій день після дійсної смерті, „перший із померлих” (Див.: 1 Кор. 15:20). Основою віри у реальність

воскресіння для віруючих є й те, що у Євангелії від Матвія стверджується, що ще у старозавітні часи багато мертвих святих (після воскресіння Христа) повставали з гробів і з'явилися багатьом у місті святому (Див.: Мт. 27:52).

Згідно загальним положенням вчення про воскресіння, протестанти, як свідчить аналіз, класифікують воскресіння на два види: воскресіння осудження та воскресіння життя (Див.: Ів. 5:29) і виокремлюють як особливу категорію воскресіння праведних (Лк. 14:4).

Посилаючись на Священне Писання, протестанти пропонують свою класифікацію воскресіння і в часі, щоправда, в різній інтерпретації. Прикладом цього є концепція часової послідовності воскресіння мертвих з посиланням на ап. Павла: „Первісток Христос, потім ті, що Христові, – під час Його приходу, а потім кінець, коли все буде покорено Йому” (1 Кор. 15:23-24).

Дещо по-іншому пропонуються часові рамки воскресіння померлих з посиланням на Книгу Об'явлення. Ця концепція ґрунтується на вченні хіліазму (від грец. *chilioi*, лат. *millenium* – тисяча – вчення про тисячолітнє Царство Боже) (Релігієзнавчий словник.- С.364). Це період в одну тисячу років, коли Сатана закутий і закинутий до безодні, щоб не зваблювати людей (Об. 20:3). За вченням, на початку цього часу мученики, та ті, що не поклонялися звіру (Антихристу), живуть і будуть царювати з Христом на протязі 1 тис. років, інші ж померлі не оживуть, поки не закінчиться цей період (Об. 20:4-5). Це перше воскресіння, де над блаженними і святими, хто має частку в першому воскресінні, друга смерть не владна. Вони будуть під час тисячолітнього Царства священниками Бога і Христа (Об. 20:6). Другим етапом загального плану воскресіння вважається кінець тисячолітнього періоду, коли Сатана на короткий період буде звільнений і піде війною із своїм військом на „табір святих та улюблене місто”. Після цього наступить остаточне загальне воскресіння та суд. У відповідності з цією концепцією, друге воскресіння, що завершує тисячолітній період, закінчиться остаточним знищенням Сатани та його прибічників (зла). У видіннях Івана ми знаходимо символічний образ „вогняного та сірчаного озера”, як засобу знищення, куди будуть вкинуті ад, смерть та ті, хто не записані в „Книзі життя” (Див.: Об. 20:7-15). Це так звана „друга смерть”, після якої, під „новим небом” та на „новій землі” залишаться жити вічно „обрані” (Об. 21:1-4).

Вчення про воскресіння не слід розглядати окремо, а тільки у взаємозв'язку з вченням про тисячолітнє Царство (хіліазм), як „часу світу і щастя, коли виконаються передбачення пророків про період блаженства для всієї землі” (Іс. 59:18). Якраз у вченні хіліазму ми знаходимо загальну для всіх протестантів ідею – вказівку на два воскресіння.

Цікавим є те, що однастайності у поглядах щодо змісту воскресіння у протестантів не має. Такі протестантські богослови як Фіельстедт, Мейер, Альфорд притримуються точки зору, що перше воскресіння наступить задовго до загального і що перше воскресіння зовсім не означає воскресіння для нового життя, а лише воскресіння тіла (Рим. 6).

Інші богослови, наприклад Мелін, надають першому воскресінню лише духовного значення, де під першим воскресінням розуміється тільки час розквіту Церкви Христа, а в тисячолітньому Царстві – найвищий рівень її земної досконалості (Див.: Загалом: Библейский энциклопедический словарь / Эрик Нюстрем.- Санкт-Петербург, 1995.- С.77-78).

Своєрідне тлумачення вчення про воскресіння ми знаходимо в коментарях Генрі Геллея до „Першого Послання до Коринтян”. Він зауважує, наприклад, що ряд керівників Коринтянської Церкви відкидали Воскресіння, а ап. Павло водночас доказував неможливість існування християнства без надії на воскресіння (Див.: 1 Кор. 15:12-19). Г.Геллей переконаний, що гл. 15 1 Послання в Новому Заповіті дає вичерпну відповідь на реальність цього явища, а тому є найзначнішою главою Біблії.

Воскресіння Ісуса із мертвих, за Галлеєм, є безперечним фактом, оскільки, згідно Писанню, воно підтверджене свідками, які бачили Ісуса живим після його воскресіння, як і те, що ап. Павло бачив Його особисто. Зауважується, що це було не один і не два рази, а щонайменше десять записаних подій, і то не одному, двом, семи, десяти, одинадцяти, п'ятистам особам. Тому явище воскресіння Христа із мертвих, яке розглядається в п'яти найважливіших главах Біблії (Мт. 28; Мк. 16; Лк. 24; Ів. 20 і 21) вважається, на думку Г.Геллея, наріжним каменем всієї Біблії та найбільш достовірним фактом всієї історії (Див.: Библейский справочник / Генри Геллей.- Санкт-Петербург, 1995.- С.552-556, 595-596). Генрі Геллей відводить цьому вченню особливу, оптимістичну місію, адже воно дає надію на безсмертя, звільняє від пустоти, втраченості відчаю. Посередницьке господство Христа (1 Кор. 15:23-28), „хрещення в надії на

воскресіння” (29), воскресіння тіла (35-38) – ось три важливих аксіоми, за Г.Геллсєм, які повинен сповідувати віруючий, щоб реалізувати віру у воскресіння (Там само.- С.596-597).

Проаналізувавши загальні підходи до вчення про воскресіння, визначимо його конфесійну специфіку. Наше дослідження буде обмежене лише рамками аналізу пізньопротестантських течій: адвентизму, баптизму, п'ятидесятництва та єговізму.

У адвентистів проблема воскресіння із мертвих розглядається в контексті вчень про суд, пекло, смерть, Друге пришестя Христа. Вчення про воскресіння закріплене в п.9 і 25 Віровчення Церкви АСД (Див.: Вероучение Христиан Адвентистов Седьмого дня // Настольный календарь служителя Церкви Христиан Адвентистов седьмого дня.-М., 1981.- С.50, 57; Теж саме: Христианские чтения. Ежегодник Церкви АСД. 1990.- М., 1989.- С.79, 82; Теж саме: Ответы Адвентистов Седьмого дня на вопросы учения // А.А.Дымань.- Церковь Христиан АСД.- С.8, 15).

Вперше питання про воскресіння, в його адвентистській інтерпретації, було розглянуте Шарлем Фічем в листі до Іосії Ліча в 1843 році. Надруковано цей лист було лише 27 вересня 1853 року в „Review and Herald”. В ньому Фіч веде мову про два воскресіння, які, згідно Об. 20, розділені проміжком часу в 1 тис. років.

Автором однієї з перших статей про воскресіння під назвою „Чи безсмертна душа?”, опублікованої в „Review and Herald” був Дж. Н. Лабороу (11 грудня 1885 року). В ній Лабороу прийшов до висновку, що християнин може отримати майбутнє життя лише через воскресіння. Сьогодні цю точку зору поділяють всі адвентисти, виходячи із особливостей їхнього вчення про стан мертвих (Див.: Настольная книга служителя. Т.1.- М., 1989.- С.39).

Окремої розробки з проблем воскресіння в адвентистів немає. Воно більш менш деталізоване у вищеназваному джерелі, яке й стане основою для посилань. Слід зауважити, що вчення про воскресіння адвентисти виводять із своїх уявлень про тілесне воскресіння Христа. Віра в загальне воскресіння ставиться ними в залежність від віри у воскресіння Христа, яка вважається одним із основних пунктів християнського вчення (Див.: 1 Кор. 15:17). Якби Христос не воскрес із мертвих, кажуть адвентисти, – не були б вирішені такі важливі положення Божого плану спасіння: не було користі від проповіді Євангелія; не було б прощення гріхів; не було б сенсу вірити в Христа; не було б воскресіння із мертвих; не було б надії на життя після смерті. Воскресіння Христа для адвентистів є гарантією того, що вони

воскреснуть при Його Другому приході; адвентисти (1 Кор. 15:12, 14, 17-18, 20, 23) вірять в історичну достовірність воскресіння Христа і наводять для цього 10 прикладів (Див.: Ответы Адвентистов Седьмого дня на вопросы учения.- С.44).

Його значення вони визначають, посиляючись на етимологію ряду давньогрецьких термінів: „anastasis” – вставати, підніматися; „anistemi” – воскрешати (Ів. 6:39-40, 44), воскресати (Мк. 9:9-10; 12:23; Лк. 16:31; 24:46; Ів. 20:9); „egeiro” – будити, піднімати від сну, пробуджувати від смертного сну (Ів. 5:21; Дії 26:8; 2 Кор. 1:9; Мк. 5:41; Лк. 7:14).

Вихідними позиціями вчення адвентистів про воскресіння є наступне: Людина за своєю природою смертна, безсмертя притаманне лише одному Богу (1 Тим. 1:17; 6:16), безсмертя людина отримує як дар від Христа (Рим. 2:6-7; 6:23; 2 Тим. 1:10; Ів.3:16, 36; 1 Ів. 5:11-12). Життя після смерті можливе, йому передують воскресіння (1 Кор. 15:17-19, 32). Під час Другого приходу всі, хто прийняв Христа, отримають безсмертя (Лк. 20:36; Ів. 6:39; 1 Кор. 15:51-55) (Див.: Настольная книга служителя.- С.37).

Адвентисти дотримуються загальнопротестантської позиції, яку ми подали раніше, про два воскресіння: воскресіння праведних для вічного життя і воскресіння неправедних для прокляття (Ів. 5:28, 29; Дії 24:15). Між цими двома воскресіннями, за адвентистським вченням хіліазму, повинно пройти „тисячу років” (Об. 20:4-5). Перше воскресіння – воскресіння праведних (Лк. 14:14), відбудеться при Другому приході Христа (1 Кор. 15:22-23; 1 Фес. 4:15-18), коли власне й наступить тисячолітнє Царство. Це воскресіння до життя і безсмертя (Ів. 5:29; 1 Кор. 15:52-53). Ті, хто будуть приймати участь в ньому, „померти вже не можуть” (Лк. 20:36), над ними „смерть друга”, „вогняне озеро” в кінці тисячі років не будуть більше мати влади (Об. 20:6, 14).

Посилаючись на ап. Павла, адвентисти бачать у воскресінні Христа прообраз і залог воскресіння всіх померлих з вірою в Нього (1 Кор. 15:20, 25-31, 51). Висновок з цього робиться такий: „Як Христос воскрес із смерті тлінної, так воскреснуть і віруючі” (Рим. 8:11), а їх смертні тіла стануть подібними „славному тілу Його” (Фил. 3:21). Отже, перш ніж люди зможуть увійти у вічне Царство Боже, їх смертні тіла повинні будуть бути перетвореними в нетлінні, подібно тілу воскреслого Христа (1 Кор. 15:50-54). Як про це пише вісниця Олена Уайт, „кожний відновиться в своєму старому образі, але вільним від

хвороб і тілесних недоліків. Відновлене тіло буде новим творінням, на ґрунті тіла душевного постане тіло духовне” (Там само.- С.38-39).

Згідно вчення про слідчий суд, ті, хто повинен „воскреснути для життя вічного”, отримають це право перед появою Господа, а тому їх ще можна назвати свідками Його Другого пришествя (Там само.- С.39). Ті ж, що „приречені на наругу та вічну гидоту” (Дан. 12:2), будуть воскресені в кінці тисячі років, щоб „почути свій вирок” (Об. 20:12-15).

Тисяча років, за задумом адвентистів, є якраз періодом „слідчого суду” (Великого останнього суду), щоб вирішити долю як перших, так і других. В призначений день, всі, як живі, так і мертві, „повинні постати перед судом Христа, щоб отримати відплату за все, що вони зробили протягом всього життя” (Дії 17:30-31; Рим. 14:10; 2 Кор. 5:10; 2 Тим. 4:1). По часу цей суд, за вченням, співпадає з Другим пришествям і встановленням Його Царства (2 Тим. 4:1) (Там само.- С.182).

Адвентисти типологізують суд, відповідно до двох форм воскресіння на дві категорії: суд над Церквою „святих” і суд над „світом”. Як воскресіння обраних передують загальному воскресінню мертвих, кажуть адвентисти, так і суд над віруючими по часу відбудеться раніше суду над „народами” (язичниками). За цією класифікацією, в кінці слідчого суду гріхи тих, які вірували до кінця будуть змиті із небесних книг, а імена всіх інших змиті із Книги життя (Вих. 32:32-33; Об. 3:5; 20:12, 15) (Там само.- С.148, 152).

Вчення про воскресіння у адвентистів має певну специфіку. Це пов’язано із своєрідним тлумаченням таких понять як „смерть” та „душа”. Адвентисти відкидають загальнохристиянські уявлення про безсмертя душі і її існування поза смертним тілом (Див.: Ответы Адвентистов Седьмого дня на вопросы учения.- С.18).

Замість поняття „душа” адвентисти користуються поняттям „дух”. На їх думку, з настанням смерті людина перестає бути „живою істотою” і її дух (давньоєвр. „ruach”) повертається до Бога, який дав Його (Еккл. 12:7), щоб знову вдихнути під час воскресіння (Там само.- С.75). Зауважимо, що людина для адвентистів – це нероздільна єдність тіла, душі й духу, які взаємно залежні одне від одного. В „першій смерті” припиняється подальше існування людини в будь-якій формі. Стан померлої людини – це, за вченням, є повна відсутність свідомості (Еккл. 9:5-6, 10), сон (Іов 7:21) (Там само.- С.154-157; Белов А.В. Адвентизм.- М., 1973.- С.95-97. Настольный календарь служителя Церкви ХАСД.- С.57; Христианские чтения.- С.82; Ответы

Адвентистов сьдьмого дня на вопросы учения.- С.15). Таким чином, воскресіння для адвентистів – це відродження плоті, в яку Бог знову вдихне дихання (дух) життя (Настольная книга служителя.- С.38).

Баптисти, як і адвентисти, розглядають воскресіння в контексті вчення хіліазму – мілленаріанізму (тисячолітнього Царствування Христа на Землі в Царстві святих) (Об. 20). Згідно цьому вченню, воскресіння праведних відбудеться з приходом на Землю Христа, коли Сатана буде на тисячу років закинтий у безодню. Воскреслі будуть царювати з Христом тисячу років, над ними друга смерть не владна. Інші ж померлі не оживуть поки не закінчиться тисяча років. Це – перше воскресіння (Див.: Уильям Баркли. Толкование Иоанна.- БСБ, 1987.- С.383-391). Друге воскресіння відбудеться в кінці тисячолітнього періоду, коли Сатана буде звільнений і спробує із своїми прибічниками знищити Єрусалим. Посилаючись на Об. 20:11-15 баптисти, застосовуючи поняття „останній суд” описують останні дні людства перед настанням Царства вічності. За У. Барклі ті, хто пішов на Святий град, будуть знищені вогнем з неба. Диявол же (Сатана) та ті, хто не записаний в Книгу життя (Вих. 32, 32; Пс. 68:29) будуть закинуті в озеро вогняне та сірчане. Сюди ж будуть закинуті пекло та смерть (Об. 13:8; Толкование Откровения.- С.391-395).

У баптистів є деяка специфіка щодо тлумачення явища воскресіння. По-перше, воскресіння Христа вони поєднують з Хрестом, вважаючи, що вість про Хрест є одночасно і вістю про воскресіння (Див.: Дії 1:22; 2:32), називаючи його тріумфом розп'ятого. Хрест і Воскресіння у баптистів нероздільно поєднані одне з одним. Адже розп'ятий помер, щоб воскреснути (Див.: Ів. 10:17). По-друге, воскресіння Христа для них – надія на реалізацію викуплення. В-третьє, баптисти акцентують увагу саме на тілесному воскресінні мертвих. Подолання смерті в такому разі розуміється як відновлення єдності духу, душі і тіла або об'єднання тіла з душею і духом (1 Кор. 15:54-57; Ерих Зауер. Триумф Распятого. Взгляд на новозаветную историю откровения.- К., 1991.- С.32-35). Зауважуючи про подібність воскресіння мертвих до Христового, баптисти (Е.Зауер) звертають особливу увагу на перше воскресіння (Об. 20:6), на „особливе воскресіння із мертвих” (Фил. 3:11) та „періодах” і „черговості” воскресіння (1 Кор. 15:20-24). Черговість воскресіння подається так: первісток Христос, потім Христові під час пришествя Його (1 Кор. 15:22-24). Перше воскресіння характеризується так: за часом – воно перше (Об. 20:5:6), за характером – вибране воскресіння (Фил. 3:11;

Лк. 20:35), за змістом – воскресіння „життя” (Ів. 5:29; Дан. 12:2) (Там само.- С.89-90).

Баптисти не просто акцентують увагу на тілесному воскресінні мертвих, а вводять у це вчення положення про взаємодію між старим і новим тілом, взаємозв'язок між тілом, душею особистістю. Об'єднуючою формою тут виступає не матерія, а душа, яка є носієм інформації. Це положення захищається тим, що людина в минулому накопичила певний досвід, знання і їх немає сенсу втрачати. Сутність воскресіння в даному випадку полягає в одночасній загибелі творіння, в розпаді і взаємозв'язку, в новому творінні і в збереженні старого в одному і тому ж процесі. Душа, як животворне начало, виступає в цьому процесі, згідно вчення, ніби „магнітом” тіла, який об'єднує мільйони його атомів. Під час смерті вона втрачає свою магічну силу (ці атоми розпадаються); у воскресінні – знову її отримує (2 Кор. 5:2-4). За цим вченням тіло після воскресіння отримує сім нових характеристик: духовність, покірність, свободу, велич, блаженство, ясність, узгодженість з Христом (Там само.- С.95-99).

Як бачимо, особливої різниці в підходах у витлумаченні явищ двох воскресінь у адвентистів та баптистів немає. Різниця тільки в тому, що адвентисти не включають у своє вчення поняття „пекла” та акцентують увагу на безсмерті душі, а баптисти абсолютизують Хрест та акцентують увагу на тілесному воскресінні.

П'ятидесятники, в свою чергу, виходять з того, що „воскресіння” тих, що заснули в Христі, і їхня зміна разом з тими, що залишилися живими до приходу Господа, є неминучою і благословенною надією Церкви (Див.: Рим. 8:23; 1 Кор. 15:51-52; 1 Сол. 4:16-17; Тит. 2:13). Вчення п'ятидесятників про воскресіння будується на тому, що Христос воскрес до життя для оправдання віруючих (Рим. 4:25). Тому смерть не є чимось страшним для них. Посилаючись на ап. Павла, вони вважають, що „життя – то Христос, а смерть – то надбання” (1 Фил. 1:21). Вмерти – означає здобути Христа, мати ближчі відносини з ним, отримати право жити у „домі Господа”, тобто вічно (2 Кор. 5:8). Тому віра у воскресіння пов'язується, у першу чергу, з приходом Ісуса Христа (1 Сол. 1:9-10). Вільям В. Мензіс та Стенлі М.Гортон стверджують, що центральною темою проповіді в ранній Церкві було саме воскресіння Ісуса, адже воно було гарантією воскресіння у майбутньому віруючих (Див.: Вільям В.Мензіс, Стенлі М.Гортон. Біблійні доктрини: П'ятидесятницький погляд.- Спрінгфілд, Міссурі, США, 1999.- С.227).

Основою віри у воскресіння тут постає запевнення Христа в таких його словах: „Бо живу Я – і ви жити будете!” (Ів. 14:19). П’ятидесятники не стільки акцентують увагу на самому явищі воскресіння, скільки на змінах, які відбудуться в час воскресіння. Звертається увага на те, що „тлінне в нетлінне зодягнеться”, а смерть в безсмертя зодягнеться, а смерть буде поглинута перемогою (Див.: 1 Кор. 15:51-54).

І найголовніше – плотське тіло стане „духовним тілом”. П’ятидесятники зауважують на тому, що, по-перше, до цих тіл можна буде доторкнутися, як і до Христового після воскресіння (Лк. 24:3), а по-друге, тіла будуть славні (наділені величчю і красою) могутні і небесні (як Ісусове тіло), готові звестися на небо без скафандра і готові жити на небі без будь-якої незручності) (Там само.- С.228-229). П’ятидесятники, як і інші протестанти пов’язують воскресіння мертвих із Другим приходом Ісуса Христа, встановленням ним тисячолітнього Царства та „останнім судом”. Вони визнають також два воскресіння та дві смерті. В поглядах на смерть, рай та пекло п’ятидесятники близькі до баптистів (Лк. 16:23; Мт. 5:22; 23:33). Вони також не визнають смертності душі, як це є у адвентистів (Див.: Ів. 11:11, 13; 2 Кор. 5:11-91). Хоча смерть та пекло, за вченням п’ятидесятників, будуть кинені в озеро вогню, а смерть як „ворог останній”, буде знищена назавжди (Див.: 1 Кор. 15:26), це не має ніякого відношення до тих, хто помре другою смертю. Ті, що кинуті в озеро вогню, зауважують п’ятидесятники, посилаючись на Об. 20:10, – „будуть мучені вони день і ніч на вічні віки”, із озера вогню „буде чути постійний лемент” (Див.: Мт. 8:12; 13:49-50; Лк. 13:28). Як бачимо, п’ятидесятники категоричні у своїх висновках, або ти, згідно Книзі життя, попадаєш у категорію праведних і отримуєш вічне життя, або будеш приречений на вічні муки (Там само.- С.249-275; Див.: також: Лангхаммер Йоахим. Что будет с этим миром. Толкование Божьего плана спасения.- Евангельская миссия, 1995.- С.112-125).

Єгови́сти етимологічно поняття „воскресіння” виводять із слів „встати” чи „піднятися”, якими користувалися ще учні Ісуса. Воскреснути, в їхній інтерпретації, означає постати із безжиттєвого (несвідомого) стану смерті чи піднятися із загальної могили людства (Див.: Познание, ведущее к вечной жизни.- Бруклин, Нью-Йорк, США, 1995.- С.85).

В статті „У умерших есть будущее” єгови́сти викладають свої принципи віри у воскресіння, посилаючись на Євангеліє від Івана: „Бо як мертвих Отець воскрешає й оживляє, так і Син, кого хоче оживляє”

(Ів. 5:21), „... бо надходить година, коли всі, хто в гробах, – Його голос почують ... і повиходять ті, що чинили добро, на воскресіння життя, а котрі зло чинили, на воскресіння Суду” (Ів. 5:28-29).

Це також посилення на Євангеліє від Луки, де Ісус обіцяв мільйонам людей, які сьогодні уже не живуть, що вони знову заселять землю і будуть жити на ній в мирних, райських умовах (Див.: Лк. 23:43).

Посилаються єгови́сти і на вислів Христа: „Я воскресіння й життя. Хто вірує в мене, – хоч і вмере, буде жити” (Ів. 11:25). Вихідними для них також є положення, що, відкидаючи воскресіння Христа, ми відкидаємо всю християнську віру (1 Кор. 15:13-15), що, якщо ми визнаємо існування Бога, то зовсім не важко повірити у воскресіння. І як висновок, думка: „хіба не розумно, що Той, хто створив все живе, здатен і воскресити його?” (Див.: Когда умер близкий тебе человек.- Нью-Йорк, США, 1994.- С.26-31).

Перше воскресіння, на думку єгови́стів, уже відбулося у 1914 році, коли Ісус Христос почав формувати небесний уряд („мале стадо”), куди ввійде разом з ним 144 тис. обраних, взятих з землі на небо (Об. 14:1-4; 5:9-10). Таким чином, досконалий уряд із воскреслих буде знаходитися на небі (Смотри! Я творю всё новое.- Бруклін, Нью-Йорк, США.- 1989.- С.22-23).

Велика ж кількість тих, хто повстане після другого воскресіння – „вівці”, отримають право на вічність у земному раю. Правда, вони повинні будуть отримати певні знання про Єгова, щоб стати членами товариства для реального проживання на землі (Див.: 2 Тим. 3:16-17) (Там само.- С.27).

Вчення про воскресіння єгови́сти розглядають в контексті 3-х завдань, які звершує Єгова через Ісуса Христа для спасіння людства: 1) заходів звільнення від влади смерті; 2) відновлення померлих до життя; 3) встановлення досконалого небесного уряду над людством (Див.: Смотри! Я творю всё новое.- С.17). Зауважимо, що коли мова йде про Христа, він, згідно вченню, не рівний Отцю, але лише виконавець.

Щодо воскресіння Самого Христа, то тут слід зробити ряд зауважень. По-перше, єгови́сти переконані, що Єгова воскресив Ісуса як безсмертне духовне творіння (Див.: Рим. 6:9; 1 Пет. 3:18). По-друге, щоб утвердити віру у можливість воскресіння, кажуть єгови́сти, – Ісус в різних випадках матеріалізувався в людські тіла і з’являвся своїм учням та іншим людям понад 500 раз (Див.: 1 Кор. 15:3-8; Дії 9:1-9). Його смерть – викупна жертва. Тому перші викуплені створять „мале

стадо” вірних, які Христові (Лк. 12:32; 1 Кор. 15:22, 23). Вони „викуплені від людей”. Воскреслі також стануть духовними співпрацівниками Христа на небі (Об. 14:1-5).

По-третє, „велике стадо” або „вівці”, будуть воскресені для вічності в раю на землі (Там само.- С.19-20). Враховуючи реальність смерті та розпаду плоті, єгови́сти пропонують своє обґрунтування формування фізичного стану людини після воскресіння. Тут, на нашу думку, є дві особливості. Одна із них полягає в тому, що відновлення плоті під час воскресіння розглядається як процес об’єднання хімічних елементів (а не відновлення старих), із яких формується нове тіло. Другою особливістю є те, що цьому новому тілу, створеному із елементів землі, будуть надані ті ж самі риси характеру, ті ж самі якості, та ж сама пам’ять, той же самий спосіб життя, який ця особа мала до своєї смерті. Ця концепція своїм підґрунтям має те, що Єгова – Винахідник пам’яті, може знову створити людей, яких він зберіг у своїй пам’яті, тому що Він їх любить (Див.: Іс. 64:8). Для цього єгови́сти застосовують вираз „пам’ятні склепи”. Тобто тут ми бачимо використання принципу мислення за аналогією. Бог буде звершувати чудо – воскрешати людей так, як він це робив, створюючи першу людину (Див.: Бут. 2:7; Дії 24:15). Але він при цьому буде вертати людей до життя з перспективою на те, що вони більше ніколи не будуть помирати (Там само.- С.21). Тут слід звернути увагу на дві речі. По-перше, Бог воскрешає не те ж саме тіло, а ту ж саму цілісну особистість з її досвідом, знаннями, почуттями. По-друге, тим, хто йде на небо, Бог дає нове духовне тіло, тим же, хто буде воскресений для життя на землі – нове фізичне тіло (Див.: Ты можеш жить вечно в раю на земле.- Бруклин, Нью-Йорк, США, 1989.- С.174).

Вчення про воскресіння неможливо пояснити не розглянувши поняття „дух”, „душа”, „пекло”. Тлумачення їх сутності визначає і специфіку розуміння процесу воскресіння по-єгови́стські. Відповідь на ці питання ми знаходимо в єгови́стській статті „Что такое ад?”. Дух тут тлумачиться як „дихання життя” (Див.: Якова 2:26). Вони ще його порівнюють з електричним струмом, який може привести в дію певне устаткування. Згідно єгови́стському вченню, після смерті людини „дух повертається до Бога, Який дав Його” (Див.: Екл. 12:7), щоб знову втілитися у плоть після воскресіння. Душа ж – це сама людина. Коли вона помирає – помирає й душа (Езек. 18:4). За єгови́стами, таким чином, душа смертна (на відміну від баптистів та п’ятидесятників). Звідси смерть – стан небуття, тобто відсутність свідомості, почуттів, та думок (Екл. 9:5, 10). Оскільки померлі не володіють свідомістю,

пекло, за переконаннями єговістів, не може бути місцем, де грішники мучаться після смерті. Воно (пекло) – це всезагальна могила людства, куди попадають як добрі, так і злі люди (Див.: Сторожевая Башня возвещає Царство Йеговы.- Бруклін, Нью-Йорк, США.- 15 июля 2002.- С. 5-61). Тому, коли мова йде про „озеро вогняне”, куди повинні бути вкинуті смерть та пекло, єговісти розуміють під ним символ, який означає другу смерть, а не вічні муки (Див.: Об. 20:14; також там само.- С.7).

Єговісти для виправдання віри у воскресіння апелюють не тільки до факту воскресіння самого Ісуса Христа, а й до біблійних сюжетів воскресення інших людей. Вони наводять приклади воскресення людей біблійними персонажами. Це воскресення по одній дитині пророками Ілією та Єлісеєм ще задовго до воскресення Ісусом Христом брата Марфи – Лазаря (Див.: 3 Царств 17:17-24; 4 Царств 4:32-37), як і воскресення мертвого, який був закинутий у могилу, коли він доторкнувся до залишків мертвого Єлісея (Див.: 4 Царств 13:20, 21).

В якості доказів можливості воскресіння віруючих єговісти наводять приклади воскресення ап. Петром Тавіфи, яку ще звали Серною із міста Іуппія (Див.: Дії 9:36-42), та повернення до життя ап. Павлом молодого хлопця – Євтихія (Див.: Дії 20:7-12). Наводячи дев'ять таких прикладів воскресення, згаданих в Біблії, єговісти вважають їх незаперечними доказами того, що мертві можуть бути воскресені.

Звідси робиться висновок, що сам Єгова передбачив воскресіння, що й засвідчує Біблія: „Буде воскресіння мертвих, праведних і неправедних” (Див.: Дії 24:15; також: Ты можешь жить вечно в раю на земле.- С.166-170).

Закономірно постає питання, хто ж буде воскресений? Із єговістських часописів бачимо, що не всі, але це – мільярди людей, можливо і злочинці, які не знали Бога. Критерієм поділу на тих, хто отримує право на воскресіння чи ні, в єговістів виступають поняття „гадес” (смерть) і „гієна” (смерть, із якої воскресіння не має).

Бог не воскресить тих, хто грішить проти святого духа, тобто тих, хто познайомившись з його волею продовжують чинити зло (Див.: Мт. 12:32; Євр. 6:4-6; 10:26-27) (Там само.- С.171; Об'явлення. Його величний апогей вже близько.- Бруклін, Нью-Йорк, США, 1995.- С.139).

Коли ж відбудеться воскресіння і для кого? У єговістів воно відбудеться в три етапи: первісток Христос (він першим повстав із

мертвих як духовна особа, над ним смерть не владна – Дії 26:23; 1 Пет. 3:18), потім Христові або „мале стадо” при Його пришестві (1 Кор. 15:20-23), і насамкінець – велика множинність або „вівці”, які будуть жити вічно в земному раю. Зауважимо, що почерговість воскресіння – це та риса, яка характерна для вчень всіх протестантів.

„Христові” – це 144 тис. учнів, вибраних, щоб правити з Христом одну тисячу років в Небесному Царстві (Див.: Об. 20:6; 14:1, 3). Вони приймають участь у „воскресінні першому” чи в „воскресінні ранньому” при пришестві Христа (Фил. 3:11), яке відбулося невидимо в 1914 році. Таким чином, згідно єгови́стської концепції – „день” для „першого воскресіння” вірних християн до небесного життя уже прийшов і не має сумніву, що апостоли і інші ранні християни вже воскреснені до небесного життя (Див.: 2 Тим. 4:8).

Яка ж доля залишку із 144 000, які живуть в час невидимої присутності Христа, тобто сьогодні. Їм не потрібно спати в смерті (гадесі), вони миттєво воскреснуть, як тільки помруть (Див.: 1 Кор. 15:51-52; 1 Фес. 4:15-17). „Перше воскресіння” до небесного життя, за вченням, не є видимим для людських очей, це воскресіння до життя як духовних істот, де на зміну тілу душевному (фізичному) приходить тіло духовне (1 Кор. 15:42-44) (Там само.- С.170-173).

В єгови́стській концепції слід, на нашу думку, – звернути увагу на те, що „перше воскресіння” уже відбулося в 1914 році, коли Ісус Христос почав формувати небесний уряд із невеликої частини обраних (Див.: Смотри! Я творю всё новое.- С.22-23).

Воскресіння ж друге – до життя на райській землі для праведних і неправедних, згідно концепції єгови́стів, відбудеться в кінці тисячоліття. Правда, тут робиться застереження, що ці „вівці” спочатку повинні будуть отримати певні знання про Єгову (Див.: 2 Тим. 3:16-17). Звідси місія Церкви – навчати (Там само.- С.27; Ты можешь жить вечно в раю на земле.- С.173).

Ті, хто постав після „першого воскресіння” („мале стадо”), виходячи із наведеного вище, у складі небесного уряду визначатимуть долю „овець” протягом тисячі років. Павло та Петро називають цей час „Судним днем” (Див.: Дії 17:31, 2 Пет. 3:8), коли у „Книгу життя” будуть записуватись імена достойних вічного життя в раю на землі (Див.: Об’явлення. Його величний апогей вже близько!- С.289-290).

Судному дню, згідно концепції воскресіння, передусе Армагеддон (страшний суд), під час якого буде знищена „зла” система речей (існуючі режими, неправдиві релігії, ті, хто робить зло). Тисячолітній період, відповідно, потрібен для того, щоб визначити

долі померлих, та тих, хто пережив Армагеддон. В ході тисячолітнього Судного дня поступово будуть воскрешатися як „праведні”, так і „неправедні” (Дії 24:15). „Праведні” воскреснуть на початку Ісусового Тисячолітнього правління (Йови 14:13-15; 27:5; Дан. 12:13) і будуть мати привілеї наглядати за відновленням раю (Пс. 45:17).

„Неправедні” – це ті, що вмирали в „часи невідання”, тобто не мали нагоди взнати волю Єгови та підпорядкувати їй своє життя (Див.: Дії 17:30; 24:15). Воскреснувши, такі люди мусять узгодити свої думки й життя з Божими нормами, якщо захочуть жити вічно. Подальшу долю цих обох категорій буде визначати небесний уряд („мале стадо”). Їх будуть судити не за минулі справи, а за те, як вони проявлять себе під час тисячолітнього періоду. Судити їх будуть на підставі т.зв. небесних книг, які будуть розгорнуті протягом Судного дня (Об. 20:12). Це – звід законів, настанов, принципів (Напр.: „Люби Господа...”, „Люби ближнього...”) (Див.: Мк. 12:29-31; 1 Тим. 1:8-11; Об. 21:8).

В день суду, за концепцією, судимими будуть не тільки воскреслі мертві, але й „живі”, що пережили Армагеддон та їх діти (2 Тим. 4:1). Ті, хто порушать принципи книг будуть знищені Єговою в час чи в кінці дня суду. Для воскреслих це буде „воскресіння осудження” (Ів. 5:29; Вих. 32:32, 33).

Імена тих, хто не буде порушувати ці закони, будуть записані в Книгу життя, їхнє воскресіння – „воскресіння життя” (Вих. 32:32, 33; Дан. 12:1; Об. 3:5).

Згідно єговістському вченню, буде певна кількість людей, які не будуть воскрешені. Це – нерозкаяні книжники і фарисеї, котрі відкинули Ісуса й апостолів, релігійний „беззаконник” і помазані християни, що „відпали”, жителі Содому та Гомори (Див.: 2 Сол. 2-3; Євр. 6:4-6; Мт. 23:29-33; Юди 6, 7; 2 Пет. 2:4-6, 9).

В кінці 1000-літнього періоду, за Об’явленням, на землі не буде в померлому стані із-за гріха Адама, нікого. Кожний в повному розумінні „оживе”, тобто досягне фізичної й духовної досконалості (Див.: Об’явлення. Його величний апогей вже близько!- С.288-292, 295-300; Ты можешь жить вечно в раю на земле.- С.166-183).

Друге воскресіння, як ми зазначили раніше, передбачає і другу смерть. Вона наступить після того, коли Сатана в кінці тисячоліття буде випущений із своїми демонами з безодні і спробує із тими, хто не пройшов випробування („козлами”), перемогти „табір святих та улюблених” („велике стадо”). Друга смерть (вічна) в концепції єговістів виглядає наступним чином: зведені Сатаною будуть знищені

вогнем з неба, сам же Сатана з демонами та пеклом, буде вкинений в озеро вогняне та сірчане (Об. 20:14, 15). Символічне вогняне та сірчане озеро тут не місце вічних мук, а стан цілковитого знищення без надії на воскресіння (Мт. 10:28). Зауважимо, що єгови́сти не завжди послідовні у цьому вченні. В одному тлумаченні, друга смерть – озеро вогняне, в іншому – це як озеро, так і вогонь, що сходить з неба (Див.: Об’явлення. Його величний апогей вже близько!- С.292-295, 300; Ты можеш жить вечно в раю на земле.- С.182-183).

Щодо сьогоднішнього часу, то єгови́сти називають його „днем суду”, що передує 1000-літньому дню суду. Протягом теперішнього суду, кажуть єгови́сти, люди відокремлюються один від одного і постають як „козли” по ліву руку Христа або як „вівці” по праву. „Козли” йдуть на погибель, „вівці” – будуть благословенні під правлінням Царства (Мт. 25:31-46; Ты можеш жить вечно в раю на земле.- С.183).

Проведене нами дослідження протестантського вчення про воскресіння дозволяє зробити такі висновки:

1. Посилаючись на факти воскресіння Христа, воскресення Ним та його учнями ряду людей, висвітлених в Біблії, протестанти вірять в реальність воскресіння мертвих під час Другого приходу Христа;
2. Протестанти єдині у визнанні двох воскресінь та необхідності тисячолітнього періоду для оновлення землі та удосконалення воскреслих;
3. Згідно вченню про воскресіння люди будуть поділені на дві категорії: для життя та для погибелі. Критерієм поділу на ці категорії буде виконання норм, викладених у так званих небесних книгах;
4. Право на вічне життя в раю після воскресіння отримають ті, які будуть записані в Книгу життя;
5. У протестантів немає єдиної думки щодо того, коли відбудеться знищення воскреслих „неправедних” – на початку, під час, чи в кінці тисячолітнього Царства;
6. Різняться вчення про воскресіння і в строках початку судного дня та першого воскресіння. Єгови́сти, наприклад, стверджують, що цей процес уже почався в 1914 році.
7. Адвентистські та єгови́стські вчення відрізняються від п’ятидесятницьких і баптистських у поглядах на душу та пекло. У них душа смертна, а пекло не місце страждань, а стан безсвідомого існування людей.

ХІЛІАСТИЧНО-ЕСХАТОЛОГІЧНЕ СЕКТАНТСЬКЕ ОБ'ЄДНАННЯ ЄГОВІСТІВ-ІЛЬЇНЦІВ**

Поняття “православне сектантство” значно вужче від поняття “релігійне сектантство” і може означати закінчене вчення чи окремі релігійні ідеї, що сформувалися на ґрунті православного культу. Разом з тим це поняття обумовлює існування певною мірою організованого кола однодумців.

Течії православного походження в Україні почали виникати з другої половини XVIII ст., хоча окремі виступи проти офіційної доктрини Православної церкви на українських землях почалися вже на початку XI ст. Але до середини XVIII ст. не можна з упевненістю говорити про існування в Україні організованих сект православного походження.

У структурі православного християнства ми виокремлюємо містичні об'єднання: христовіри, скопці, мальованці та ін.; раціоналістичні: духобори і молокани, а також секти хіліастично-есхатологічного та харизматичного спрямування: єговісти-ільїнці (або так зване «десне братство»), апокаліпсисти та інші секти, які виникли в радянський період як опозиційні до Православної церкви (істинно-православна церква, істинно-православні християни та ін.); кеносистичні секти (інокентіївці, митрофанівці та ін.).

У 70-ті роки XX ст. в Україні ще існувало чимало сектантських об'єднань єговістів-ільїнців. Так, наприклад, у 1973 р., згідно з інформаційним звітом уповноваженого у справах релігійних культів по Вінницькій області Ради у справах релігійних культів при Раді Міністрів УРСР, на території області було 7 незареєстрованих громад єговістів-ільїнців (у Бершадському, Гайсинському та Ямпільському районах) [Центральний державний архів вищих органів влади та Управління України (ЦДАВО).- Ф.4648, оп.3, од.зб.355, а.15]. Згідно з тим самим звітом на території Донецької області, у м. Дружківка, Червоноармійськ та Червоногорівка проживало 107 осіб, які належали до цієї секти [ЦДАВО.- Ф.4648, оп.5, од.зб.355, а.32]. Слід зважати на те, що ці дані можуть бути значно занижені, адже єговісти-ільїнці діяли в умовах “сектантського підпілля”. Окремі їх групи існують і

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

** © Шугаєва Л.М., 2005

нині, зокрема на Донеччині й Поділлі. До цього часу вони випадали із поля зору українського релігієзнавства. Оскільки в радянський період їхня діяльність заборонялась, громади єговістів-ільїнців існували в глибокому підпіллі. Вся інформація про секту знаходилась під грифом "таємно" в органах КДБ, у мікроскопічних дозах подавалась в закритих записках Ради в справах релігій при Раді Міністрів УРСР. Але єговісти-ільїнці часто заявляли про себе масовим розповсюдженням своєї літератури, спрямованої проти апокаліптичного "червоного звіра", ідентифікуючи його з комуністичним режимом. Свої брошури і листівки вони посиляли в партійні і радянські органи, вкидали в поштові скриньки житлових будинків. Такі масовані "обробки території" надзвичайно турбували КДБ. Після цього відбувалися арешти і судові процеси (навіть у 80-х роках минулого століття).

Секта єговістів-ільїнців привернула до себе увагу дослідників майже одразу після виникнення. Але праці про них належали переважно православним богословам, що й визначило їхню упередженість щодо аналізу віросповідних основ і діяльності секти [Вишняков А. Сионская весть // Православное обозрение.- Т.23.- 1867.- С. 173-193; Буткевич Т.И. Обзор русских сект и их толков.- Харьков, 1910.- С. 524-555; Добротин Г. "Сионская Весть" и секта іеговистов // Миссионерское обозрение (МО).- № 12.- 1905.- С.373-389; № 13.- С.647-657; Ивановский Н.И. // МО.- № 1.- 1899. С.20-28 та ін.]. Досить об'єктивною, на наш погляд, є праця Є.Молостової «Єговісти. Життя і твори кап. М.С.Ільїна». Але авторка була етнографом і не ставила собі за мету проаналізувати ідеологію, релігійну й соціальну творчість громади [Молостова Е.В. Єговисты. Жизнь и сочинения кап. Н.С.Ильина.- СПб., 1914.- С.302].

Основний недолік публікацій, які подекуди з'являлися за часів радянської влади, – ідеологічна упередженість щодо сектантства як явища і негативне ставлення до релігії взагалі. Показовою щодо цього є монографія О.Т.Москаленка "Ідеологія і діяльність християнських сект" [Москаленко А.Т. Идеология и деятельность христианских сект.- Новосибирск, 1978. 415 с.]. Автор на підставі значної літературної і джерельної бази в цілому зробив об'єктивний аналіз соціальних передумов виникнення і формування ідеології секти. Але ми не можемо погодитися з ототожненням О.Т.Москаленком секти єговістів-ільїнців із віровченням Свідків Єгови. Точніше, він вважав, що Свідки Єгови більшість положень своєї догматики запозичили з віровчення засновника "десного братства" М.Ільїна і лише частково з віровчення американських сектантів-хіліастів [Москаленко А.Т. Названа праця.-

С.156-168]. Ми ж вважаємо, що секта єговістів-ільїнців належить до сект православного коріння хіліастично-есхатологічного спрямування. Свідки Єгови сформувались на протестантському ґрунті й належать до конфесій месіансько-есхатологічного спрямування, чим і пояснюється різниця віросповідних основ секти православного походження єговістів-ільїнців і протестантської релігійної організації Свідків Єгови.

У вітчизняній науковій літературі ми не виявили праць, які б досліджували соціально-духовні витоки, віросповідні основи і релігійну практику єговістів-ільїнців.

Хіліастичні ідеї починають проникати на терени Російської імперії у перших десятиліттях XIX ст. із Західної Європи. Особливого поширення вони набули за часів царювання Олександра I, який сам відверто симпатизував містико-хіліастичним ученням.

Хіліазм у Росії поширювався двома шляхами. З одного боку, хіліастичні ідеї проникали разом із творами німецьких містиків кінця XVIII – початку XIX cc. Найбільшою популярністю користувалася книга Юнга Штиллінга “Переможна повість християнської віри”. З другого боку, німецькі сектанти-хіліасти, в очікуванні швидкого наближення тисячолітнього царства Христа, великими партіями переселялися через південь Росії на Кавказ і тим самим сприяли поширенню тут своїх ідей.

Секта єговістів-ільїнців (вона ж “Сіонська звістка”, “Десне братство” або “Церква десних”) з’явилась у 40-х роках XIX ст. на Уралі. Засновником її був відставний штабс-капітан Микола Созонтович Ільїн. Послідовників своїх М.Ільїн назвав “десними” або “єговістами” тому що, за його уявленнями, усі люди поділяються на два розряди: на “єговістів і сатаністів” або на “десних і ошуйних” [Терлецький В.Н. Хилиастические течения в сектантстве.- Полтава, 1912.- С. 249]. Цей поділ, на його думку, відбувався невидомо, духовно. Але в результаті Страшного суду, який мав би скоро відбутися, здійснився б остаточний поділ на “десну” і “ошую”. Послідовники Ільїна мали бути при цьому в числі “десних”.

На формування світогляду М.Ільїна вплинули ідеї західних хіліастів-містиків і особливо творчість Ю.Штиллінга. Німецький вплив був настільки потужним, що навіть відобразився на його уявленнях про тисячолітнє царство Ісуса Христа. Майбутній Єрусалим, на думку М.Ільїна, будуть називати одним словом – Гернгут або Герренбург, тому що євреї будуть розмовляти німецькою мовою [Див.: Терлецький В.Н. Названа праця.- С.225]. Але не слід

вважати, що створене ним учення було абсолютним запозиченням у західних містиків-хіліастів.

М.Ільїн у 40-х роках XIX ст. відверто пориває з православною вірою, піддає гострій критиці як догматику православ'я, так і його інституції. Під впливом “Переможної пісні” Ю.Штиллінга він заперечив Святий Переказ, таїнства православної церкви, обряди, авторитет Вселенських соборів і Отців церкви. Фундаментом свого вчення М.Ільїн зробив Об’явлення Івана Богослова, яке трактував досить своєрідно і довільно. Згодом навколо нього згуртувалась чимала кількість послідовників, які й утворили громаду “десного (праведного) братства”. У народному середовищі вони були більш відомі під назвою суботників, із-за святкування ними не недільного, а суботнього дня тижня.

Своє вчення М.Ільїн обґрунтував у творах, які написані частково прозою, частково віршами. Головний твір – “Сіонська звістка”, який засновник нового віровчення називав “євангелієм” або “благою звісткою про царство Боже” [Сушков М.С. Секта иеговистов или иудействующих субботников // МО. Т.П.1900. С.692]. Основні положення вчення М.Ільїн розвивав і популяризував через велику кількість гектографованих брошур і листків з метою пропаганди. До речі, саме таким шляхом вчення єговістів-ільїнців було занесене на терени України, де знайшло чималу кількість послідовників у Харківській, Катеринославській та Херсонській губерніях. Назви головних праць М.Ільїна такі: “Промінь світла для світанку”, “Семитисячолітня битва Христа з Веліаром, тобто Бога єврейського з Богом язичницьким”, “Світ народам і настанови іудеям”, “Заклик всіх смертних людей до безсмертя”. Ми перерахували тут лише основні праці штабс-капітана. Взагалі ж праць у нього було значно більше, не рахуючи пропагандистських листків. Очевидно, що діяльність громади не могла залишитись поза увагою влади і Православної церкви. У 1859 р. на Урал із Петербурга прибула спеціальна комісія для розслідування діяльності “десних”. У результаті слідства М.Ільїн був ув’язнений у Соловецький монастир, де провів 14 років, а також ще 6 років перебував у одному з монастирів м. Суздаля. Це був лише початок переслідування владою засновника секти та його послідовників.

Слід сказати, що ідеї західного хіліазму вплинули не лише на формування релігійного світогляду М.Ільїна. У 30-х роках XIX ст. вони знайшли підтримку і в молокан, які почали активно проповідувати думку про кінець світу і близьке настання тисячолітнього царства Христа. До речі, саме хіліастичні ідеї призвели

молоканство до розпаду на течії і толки. Але якщо молокани в очікуванні тисячолітнього царства лише переселялись на Кавказ, то М.Ільїн до хіліастичних очікувань додав соціально-політичні ідеї. У його творах неодноразово підкреслювалась необхідність боротьби із “сатанинським світом” – владою [Сушков М.С. Названа праця.- С. 692].

Ми вже згадували, що в основі віровчення єговистів-ільїнців лежала новозавітна книга Апокаліпсису. М.Ільїн називав її “Книгою з неба” і визнавав лише свої власні тлумачення. У невиконанні наказів Єгови, які є у “Книзі з неба”, він убачав найтяжчий гріх іудеїв і християн, адже вона (книга) була послана на землю, щоб показати вірним, що має відбутись у недалекому майбутньому [Вишняков А. Названа праця.- С. 177]. В Апокаліпсисі проповідник нової віри бачив не лише пророкування останніх днів світу і Церкви, але й, головним чином, справжнього стану, і тлумачив їх відповідно до своїх поглядів. При цьому трактував себе, як таємного глядача, який мав гідність прийняти апокаліптичні таємниці з десниці Бога Отця. М.Ільїн називав себе “всесвітнім посланцем” і погрожував “вогняним провалом” усім тим, хто не прийме животворної благої звістки, і скаже, що цей світ не від Єгови, а маячня якогось полковника [Див.: Терлецький В.Н. Названа праця.- С. 231].

В Об’явленні Івана Богослова М.Ільїн знайшов абсолютно всі підстави для формування антитринітарної доктрини і заперечення божественного походження Ісуса Христа. Ісус Христа називав “розіп’ятим Єговою”. За його словами, під іменем Христа був розіп’ятий той же самий Бог-єврей, який обідав у Авраама і стояв з ним біля Содому. На питання: чи може бути два богоєвреї у Всесвіті, М.Ільїн відповів так: “Ні, Богоєврей, або Єгова від безкінечної вічності є все один і той самий, тільки він приймає на себе різні нові імена, у відповідності до нових подій у Всесвіті” [Див.: Молостова Е.В. Названа праця.- С. 118]. Оголошення Бога Єгови Христом (ім’я Ягве М.Ільїн просто не сприймав), а Ісуса Христа Єговою переслідувало конкретну мету: примирити християнство та іудаїзм. У своїй релігійній творчості М.Ільїн об’єднав усі ознаки іудейського і християнського богів у єдиному – Єгові.

Християнське вчення про Бога як про Духа засновник секти заперечив і проголосив, що Бог також є людиною. На питання: хто ж такі боги? – він відповів: “...люди, тільки безсмертні, освічені, мудреці і маги” [Добротин Г. Названа праця.- С. 375].

Дух Святий, за словами М.Ільїна, це – “божественний ефір, або точніше сказати, електричне світло з тієї природи, де живе Отець світів”, а зішестя Святого Духа він називав “електрикою від небесного престолу Божого” [Добротин Г. Названа праця.- С. 377].

Отже, характерною рисою віросповідних основ єговістів-ільїнців є послідовний антитринітаризм. Але і антитринітаризм секти має свої особливості: поєднання рис іудейського і християнського богів в Єгови, якого Ільїн назвав “головою всього сонму богів”, і тим самим поєднання віровчення з язичництвом.

Вчення про безсмертя душі М.Ільїн заперечував і говорив: “Душевне безсмертя – химерний рай Сатани, який перебуває за всіма зірками і кометами” [Вишняков А. Названа праця. С.181]. Правда, він говорив, що боги є безсмертними людьми, які воскрешають своїх друзів і роблять їх непомираючими. Проповідувану ним “загальнолюдську релігію” він називав “релігією безсмертних людей” і твердив, що саме через “єговістів Бог обирає людей до тілесного безсмертя”.

Під безсмертям М.Ільїн розумів не християнське вчення про особисте безсмертя душі, а вкладав у нього абсолютно інший смисл. Очевидно, що під безсмертям він розумів пізнання і прийняття нового вчення, “воскресіння” або “освічення” його благою звісткою. У цьому розумінні “безсмертних людей”, або друзів Божих, єговісти нараховували дуже багато.

Християнська віра, на думку М.Ільїна з його «Сіонської вістки», розпочалася із суперечностей серед самих апостолів, і з легкої руки апостолів християни поділилися на ворогуючі толки і секти. Протягом 1800 років “псевдопророки, псевдовчителі, псевдоапостоли розірвали єдину паству Христа на 666 шматків, за числом імені звіра, і перетворили християнство у ще гірше язичництво, ніж воно було до пришествя Христа” [Молостова Е.В. Названа праця.- С. 52].

І ось у цей затьмарений Сатаною світ Єгова послав усесвітнього просвітителя (Ільїн мав на увазі самого себе), щоб він проголосив усім “загальнолюдську миротворницьку релігію, або релігію безсмертних людей”, щоб він привів усіх людей в єдинстві віри в бога Мойсеєва, у розіп’ятого бога Єгову в спільний храм Його, який буде збудований на 1000 років в Єрусалимі, на новій горі Сіон [Там само].

Ми підійшли до головного положення всієї релігійної системи М.Ільїна – учення про земне тисячолітнє царство Христове. Єговісти-ільїнці передбачали близьку вирішальну битву Єгови проти сил

Сатани – Армагеддон, у результаті якої Диявол і його прихильники загинуть, а єговісти-ільїнці будуть жити в новому світі – в єдиній теократичній державі начолі з Єговою. Очевидно, що саме вчення про тисячолітнє царство на землі і вчення про Армагеддон привели О.Москаленка до думки про запозичення Ч.Русселом – засновником руху Дослідників Біблії – Свідків Єгови, першим президентом “Товариства Вартова башта Біблії і трактатів”, головних положень догматики у М.Ільїна. Але справа в тому, що для всіх сект хіліастичного спрямування характерна пропаганда ідеї близького пришестя Христа на землю для вершення Страшного суду і встановлення тисячолітнього царства для вірних. І тільки для єговістів-ільїнців і для Свідків Єгови шлях до тисячолітнього царства лежить через Армагеддон. Есхатологічні очікування єговістів-ільїнців переповнені цілком земними і плотськими задоволеннями. На підтвердження свого вчення про настання тисячолітнього царства Христа засновник секти посилався на XX розділ Апокаліпсису, на видіння Івана Богослова – коли ангел, який мав ключі від пекла, зійшов з неба, зв’язав і ув’язнив Диявола в безодні на тисячу років (Об. 20,4). Коли всі “десні” християни будуть зібрані на горі Сіон, для них наступить тисячолітнє царство розкоші, миру і слави. “Вовк і ягня будуть пастись разом, лев стане їсти сіно, як рогата худоба, а змія землю”, – писав М.Ільїн [Там само.- С.122].

Отже, учення єговістів-ільїнців концентрується навколо віри в єдиного Бога Єгову, а їх місією є підготовка ґрунту для тисячолітнього царства Христа на землі.

Як вже зазначалося, однією із особливостей символу віри єговістів-ільїнців був послідовний антитринітаризм. Ось чому вони заперечили обряди і таїнства Православної церкви. Але оскільки жодна релігія не може обійтись без зовнішньої сторони, то і для своєї “загальнолюдської” релігії М.Ільїн у праці «Промінь світла для світанку» розробив особливий зовнішній культ. При цьому в укладачеві культу проявився саме чоловік військовий, з військовою дисципліною, який давав настанови своїм послідовникам: “Хороводи або паради, різна похвальба, тому що вони становлять сутність обрядів на честь Бога” [Молостова Е.В. Названа праця.- С. 114].

Іконоборські прагнення М.Ільїна не стали на заваді для того, щоб для себе і своїх послідовників створити ікону у вигляді зірки з написом усередині імені Єгови івритом.

Крім того, він створив особливу церемонію вранішньої, обідньої та вечірньої молитви. Під час молитви виконувались

віршовані гімни, покладені на мелодії військових маршів, як російських, так німецьких і польських. Люди стояли на колінах перед зображенням “зірки з ім’ям Єгови”.

Молебні відбувалися переважно в п’ятницю увечері і в суботу. Збирались вони і в інші дні, якщо в тому була необхідність. Після молитви кожен з них жертвував деяку суму грошей у спільну касу, але розмір суми не визначався й залежав лише від доброї волі людини. Крім суботи, єговісти-ільїнці святкують П’ятидесятницю і Пасху, які у них збігаються з такими ж іудейськими святами.

Дітей єговісти-ільїнці, не вважали членами братства і, хоча вони намагалися виховувати їх у дусі свого релігійного світогляду, все ж не забирали у них свободи вибору. Діти в релігійну громаду допускалися не раніше, ніж вони досягнуть повноліття. Акцент робився на свободі вибору.

Есхатологічні очікування сектантів відобразились і на їхніх поглядах на шлюб. М.Ільїн шлюб як такий не забороняв і навіть написав спеціальний гімн “Шлюбний банкет”. Але в умовах наближення “останньої битви” і тисячолітнього царства вбачав несвоєчасним укладання нових шлюбів, оскільки, всі життєві турботи заважають людині повністю віддатися служінню своєму Богові.

Постів вони не дотримуються в тому смислі, як це розуміє Православна церква. Але іноді постяться за обіцянкою, при цьому абсолютно не вживають жодної їжі.

Отже, вчення єговістів-ільїнців за своїм змістом – синкретичне поєднання християнства, іудаїзму та язичництва, яке сформувалося на православному ґрунті. Релігійний світогляд громади складний і суперечливий не лише тому, що під впливом причин і умов, як об’єктивного, так і суб’єктивного характеру він видозмінювався. Але, на відміну від багатьох сект православного коріння (наприклад, христовірів, скопців, молокан), вони зберегли цілісність, не розпались на течії і толки. В ідеології і духовних шуканнях єговістів-ільїнців відобразився своєрідний протест частини населення України проти влади як за часів царату, так і за радянських часів. Це – спроба людського духу скинути тягар обману і придушення, вирватись за межі загальноприйнятих, але лицемірних і несправедливих норм, котрі принижують і пригнічують людину. Заперечення будь-якої несправедливості, насильства, будь-яких посередників між людиною та її ідеалами висловлені єговістами-ільїнцями через ідею Армагеддону, через ідею тисячолітнього царства Христа на Землі.

ВПЛИВ РЕФОРМАЦІЙНИХ ІДЕЙ НА РОЗУМІННЯ І.ОГІЄНКОМ СУТНОСТІ УКРАЇНСЬКОГО ПРАВОСЛАВ'Я**

Дослідження творчої спадщини Івана Огієнка (митрополита Іларіона) дає вагоме підґрунтя для висновку: Українське Православ'я у його діалектичних взаємозв'язках з особливостями українського національного менталітету існує цілком реально як dokonаний факт. Глибоке усвідомлення реальності існування феномену Українського Православ'я надало йому наснаги усе своє свідоме життя боротися за оновлення Української Православної Церкви, за її автокефалію і доведення того, що Українське Православ'я суттєво відрізняється від Російського Православ'я. Відтак не можна змішувати не лише за культовими ознаками, але й за ідеологічними та екзистенціальними характеристиками поруч співіснуючі протягом кількох століть на теренах України дві православні Церкви – Російську та Українську. Те, що це дві абсолютно різні релігійно-ідеологічні системи, І.Огієнко доводив послідовно і переконливо в більшості своїх статей і фундаментальних праць. Зокрема, в “Українській патрології” він пише: “Але ідеологічні церковні різниці між цими двома Церквами такі великі і їх так багато, що маємо право звати нашу Церкву не загально “Православна Церква”, а *Українська Православна Церква!*” [Іларіон. Українська патрологія: Підручник для духовенства і українських родин.- Вінніпег, 1965.- С. 35].

Проте не варто не звернути увагу й на певну непослідовність у міркуваннях митрополита Іларіона, зокрема в тому, коли він намагається провести чітку демаркаційну ідеологічну лінію між цими двома православними конфесіями. Скажімо, детермінанти найбільш характерних відмінностей між Московським та Київським Православ'ям він відшукує здебільшого у витокових джерелах, а відхід Українського Православ'я від канонів перших семи Вселенських Соборів пояснює зазвичай негативним впливом на нього Російського Православ'я після трагічного для Української

* Недзельський К.К. – доцент кафедри філософії та соціально-гуманітарних наук Херсонського державного університету.

** © Недзельський К.К., 2005

Православної Церкви приєднання до Московського Патріархату у 1686 році й створенням Святійшого Синоду за Петра I у 1721 р. Все це так, але не можна й абсолютизувати негативний вплив на релігійно-церковне життя в Україні її північного сусіда, забуваючи водночас про те, що українська культура, як на цьому наголошував і сам І.Огієнко, була відкритою для сприйняття інновацій із Західної Європи. Відтак, втрата чистоти Українського Православ'я, відхід його від “непорушних правил” Вселенських Соборів були зумовлені не лише активними втручаннями у духовне життя українців з боку вищих православних ієрархів РПЦ, але й тими процесами у релігійному житті Західної Європи, які пов'язують з епохою Реформації і які тією чи іншою мірою, передусім через посередництво Польщі, набули поширення й на теренах України.

Варто зазначити, що вже “ранній” Огієнко наголошував на таких впливах. У своїй праці про українського проповідника XVII ст. Йоанникія Гаятовського він звертав увагу на те, що дух західної культури, який передано було Польщею і яка, на його думку, не зрозуміла його, дійшов до України як ще менш зрозуміле відлуння, через що замість духу була сприйнята лише його форма. В цій формі вгадувалось щось нове, вабляче своєю загадковою таємничістю, вартісною новизною. Те, що цей дух мав реформаторське забарвлення, І.Огієнко зауважує однозначно. Зокрема, він зауважує, що “південноросійська церква особливою чистотою своїх догматів не відзначалася”, оскільки “важко було врятуватися від тих іновірних впливів, які були дуже сильними в Південній Русі” [Огієнко І.І. Проповеди Йоанникія Гаятовського, южно-русского проповедника XVIII-го века.- Харьков: типогр. “Печатное Дело”, 1913.- С. 18]. Про те, якими були ці впливи за своєю спрямованістю, він говорить більш чітко, коли дає оцінку релігійно-світоглядним позиціям І.Гаятовського, наголошуючи на тому, що той безумовно підтримував протестантську ідею про передвизначення, оскільки “...тут мав місце вплив протестантизму, що в певний період був досить потужним в Південній Русі” [Там само.- С. 19].

Ще більш переконливо про впливи протестантських ідей на Українське Православ'я І.Огієнко говорить у своїй відомій праці “Українська церква”, яка вперше була надрукована в Празі у 1942 році. Тут він зазначає, що реформаційні ідеї дуже швидко поширилися на теренах Польщі, а вже потім проникли й на українські землі, заволодівши умами інтелігенції, яка була готова

до цього насамперед через невдоволеність моральним і духовним станом місцевого духовенства. До нової віри потягнулися багато знатних православних домів, як от Вишневецькі, Кишки, Фирлеї, Ласоцькі, Морштини, Воловичі, Гойські, Сапіги, Ходкевичи та ін. “На початку стосунки православних з нововірцями були зовсім добрими: протестанти боролися тільки з католиками, не займаючи православних; власне це робило стосунки православних з протестантами часом досить близькими” [Огієнко Іван Іванович. Українська церква.- У двох томах.- Томи перший і другий.- К.: “Україна”, 1993.- С. 108]. Звернімо увагу на те, що І.Огієнко свідчить про близькість позицій православних та протестантів у їх відношенні до католиків.

Таким чином, вчений прямо визнає факт впливу основоположних ідей Реформації на українських мислителів і релігійних діячів та на українську шляхту у XVI – XVII ст. Цілком правомірно виникає питання: а наскільки сам І.Огієнко був вільний від цих впливів, наскільки його концепція оновленого Українського Православ’я є, так би мовити, “чистою” від впливу протестантських ідей? Чи тільки повернення до ортодоксального православ’я має концептуально відрізнити українську від російської його версії, а чи може слід брати до уваги й ті європейські впливи на українську релігійну духовність, які мали місце й після епохи Київської Русі, пов’язані передовсім з активізацією реформаційного руху? Адже дух православ’я український мислитель сприймав не лише з вчення представників східної патристики або із ухвал перших семи Вселенських Соборів, але й зі вчення українських богословів, які знаходились під впливом ідей М.Лютера і Ж.Кальвіна, або з самого життя в його рідному Брусиліві, яке наскрізь було просякнуте православним духом і який так само міг бути “зараженим” протестантизмом. Спробуємо довести, що Іларіонова концепція оновленої Української Православної Церкви (“Первозванної”, згідно з його трактуванням) вміщує у собі реформаторські ідеї, які він розробляє виходячи імовірно з духу сучасного йому Українського Православ’я.

1. При вивченні наукових, літературно-поетичних і богословських праць відомого українського релігійного діяча звертає на себе увагу насамперед його жорстко непримириме ставлення до католицизму в цілому і до Української Греко-Католицької Церкви зокрема. При цьому, його зауваження і випадки з цього приводу не є спорадичними чи випадковими,

спричиненими, скажімо, ситуативним емоційним станом, а постають як система чітко визначених спростувань. Так, майже у всій драматичній релігійній поезії І.Огієнка рефреном звучить його засторога: “Веде нас унія в могилу!”, а основною причиною втрати Українською Православною Церквою незалежності у 1686 році і всіх її негараздів є його глибоке переконання, що “Унія, давня причина всього злого в Україні”. “Оборона своєї Православної Віри й знищення всіма зненавидженої унії, – це були найперші і провідні підстави всього повстання Хмельницького” [Іларіон. Українська Церква за Богдана Хмельницького. 1647 – 1657.- Вінніпег: Українське Наукове Православне Богословське Товариство, 1955.– С. 12].

Не є дивним на цьому тлі і схвальне ставлення Іларіона до греко-католицького Собору у Львові, що відбувся 8 березня 1946 року під головуванням о. д-ра Гавриїла Костельника і який одностайно постановив анулювати постанову Берестейської унії 1596 року. З розумінням того, що цей Собор відновив історичну справедливість, повернувши Україну у визначене їй ще Андрієм Первозванним річище православної віри, Іларіон зазначає: “І Галичина вернулася до Української Віри прадідів своїх, Віри Православної...” [Іларіон. Берестейська унія 1595-1596 року. Хронологічна канва // Віра й культура.-1967.-Чис.7-8 (160).- С. 24]. Видається дивним, що для апологета православної віри (й просто глибоко віруючої людини) чомусь не постає питання, а за чією ж, власне, ініціативою було скликано цей Собор? Чи дійсно І.Огієнко міг щиро повірити в те, що радянська влада (“кровожерне комуністичне безбожжя”, за його ж характеристикою) нищила УГКЦ задля відродження Українського Православ’я?

Аналіз релігійної спадщини митрополита Іларіона свідчить про те, що його ворожа налаштованість до католиків, а особливо – до греко-католиків, має дещо іншу природу, ніж російських православних ортодоксів, з працями яких він був добре обізнаний. Адже немає логіки в тому, щоб щирий захисник української національної ідеї, яким був І.Огієнко, міг би з такою ж неприязню ставитися до УГКЦ, як ієрархи РПЦ, що виступали з ксенофобських позицій відносно української культури, яких він сам же нещадно за це критикував. Справа в тому, що якраз УГКЦ в найбільш критичні моменти української історії виступила захисницею української культури, витворюючи національно свідому українську інтелігенцію і сприяючи розвитку і збереженню української мови й

тим самим рятуючи українську націю від культурної асиміляції більш потужними в політичному відношенні Росією та Польщею. Отже, саме ті головні націєтворчі завдання, які покладав Іларіон на Українське Православ'я, – витворення національно свідомої еліти, визначення національної специфіки в розвитку української культури і збереження української мови, – з успіхом вирішувала Українська Греко-Католицька Церква [Іванишин В. Українська Церква і процес національного відродження.- Вид. друге.- Дрогобич, 1990.- С. 34].

Безумовно, певною мірою таке неприязне відношення митрополита Іларіона до Риму пояснюється ідеологічною боротьбою між католицизмом і православ'ям, які є рушійними силами творення двох різних типів цивілізації – православно-візантійської та римо-католицької. Відомо, що український вчений і богослов обстоював ідею Києва як “четвертого Риму”, який мав би відродити і врятувати справжній дух Візантійського православ'я, оскільки Москва, як “третій Рим”, сама занепадає і не здатна виконати покладену на себе місію врятування справи Константинополя у захисті і примноженні православної віри. Проте, як відомо, Україна завжди була відкрита західноєвропейським впливам і ніколи, на відміну від Росії, не замикалась в релігійних рамках візантизму, свідченням чого є шанування мощів св. Климента – папи Римського в Київській Русі, а також спроби ставити митрополитів з русичів всупереч намаганням Константинополя присилати їх з Візантії.

Відтак І.Огієнко, коли він говорить про необхідність повернення Українського Православ'я до чистоти Київського Православ'я, так чи інакше мусив враховувати цю обставину. Тому можна висловити припущення, що справжньою причиною ставлення Іларіона до католицизму, як до найбільш ворожої православної вірі релігії, є сприйнятий ним дух Реформації, спрямований передусім на нищівну критику католицизму. Старі образи православних на католиків (за руйнування Константинополя хрестоносцями і за пасивне спостереження римською курією, як мусульмани його добивають) в епоху Реформації виявилися з небаченою досі потугою, коли внаслідок другого розколу християнства з'явилась нова, зовнішня сила – протестантизм. Ось чому митрополит Іларіон не намагається раціональним шляхом розкрити глибинні причини Берестейської унії 1596 року, а лише емоційно відкидає її. До речі, він ніколи не висловлювався з таким

же емоційним запалом проти протестантизму, як це він робить по відношенню до римо-католиків і греко-католиків. Винятком може бути хіба що його ставлення до царя-реформатора Петра І, якого характеризує як руйнівника православної віри через те, що був протестантом за своїми релігійними уподобаннями.

2. Витворюючи концепцію оновленого Українського Православ'я, митрополит Іларіон відходить від ортодоксального православ'я, коли з'ясовує питання ролі і місця людини у світі, створеного Богом. Це аж ніяк не пасивно-споглядальне світорозуміння і світосприйняття, зумовлене прагненням відійти від активної громадської діяльності і усамітнитися в монастирській келії зі сподіваннями на особистий порятунк у щоденних молитовних зверненнях до Бога. Це позиція І.Вишенського, захисника православної віри в її середньовічному тлумаченні, але не апологета православ'я І.Огієнка, який і інших закликав, і сам завжди був прикладом особистості, що реалізує свій потенціал в активній громадській, суспільно корисній діяльності. Тож нічого дивного в тому немає, коли український вчений і богослов характеризує свого попередника як “консерватора і назадника”, щоправда дорікаючи йому передусім за те, що той виступав проти використання простої народної мови в церковних богослужіннях [Огієнко Іван Іванович. Українська церква.- У двох томах.- Томи перший і другий.- К., 1993.- С. 111]. “Служити народов – то служити Богу!” – ось свідомо обране І.Огієнком гасло його життя, якому він ніколи не зраджував. Суспільно корисна праця, на його глибоке переконання, це – справа богоугодна. Бог любить тих, хто працює як заради того, щоб мати щоденний шматок хліба, так і заради особистого спасіння й перетворення свого народу у велику націю на підставі нетлінних християнських істин.

Можна стверджувати, що в цій позиції І.Огієнка простежується (хоча й не виявлена чітко) протестантська ідея передвизначеності, що слугує центротворюючим принципом життєдіяльності християнина. Згідно з цією ідеєю, плідна праця заради власного спасіння, на користь своїй родині і своїй нації – самодостатнє свідчення передання божественної благодаті людині. Не просто праця і її результати є шляхом до спасіння, а праця освячена любов'ю до Господа Бога – ось лейтмотив Огієнкової християнської персонології. Його ідеалом є суто європейське розуміння особистості, як істоти активної, що перетворює себе й своє оточення згідно з вченням Ісуса Христа. Не випадково

митрополит Іларіон акцентує увагу саме на Новому Завіті, як це роблять більшість із протестантських течій, оскільки тут найбільш чітко проявлений націєтворчий потенціал в його сучасному європейському розумінні й тут його цікавлять передусім ті сторони християнського віровчення, які тією чи іншою мірою демонструють беззавітно віддане служіння Ісуса Христа своєму народові. В націології І.Огієнка неможливо виокремити питання – особа для нації, а чи ж нація для особи. Це – дві нерозривні сторони єдиного діалектичного процесу: праця з любов'ю до Бога на користь рідного народу і як віддяка за це – служіння нації кожному окремому її представнику. Таким чином, вимога українського мислителя до особи проводити своє життя в активній діяльності корелює з вимогою узгоджувати цю діяльність із християнським віровченням.

Результати особистої діяльності І.Огієнка на користь українського народу просто вражаючі. За свідченнями його біографів він був людиною енциклопедичних знань, високого обов'язку і титанічної працездатності. Він не присвятив спеціальних праць феномену праці, проте вся його творчість пройнята почуттям глибокої і щирої поваги до життя трудящої й віруючої людини, прекрасним взірцем якої був він сам. А промова митрополита Іларіона в далекій Канаді у день власного 75-ліття є справжнім гімном праці людини, яка відчуває глибоке внутрішнє задоволення від того, що прожиті нею роки принесли вагомі результати на шляху служіння Богові і власному народу.

Зазначимо однак, що в творах українського вченого і богослова немає чітко вираженого протестантського розуміння феномену праці. У нього ранньохристиянське розуміння праці як страждання в ім'я життя, як спокутування власної гріховності, як, нарешті, праці-хреста, від якого неможливо позбавитися як від своєї нелегкої долі, переплітається із твердим переконанням, що саме в праці “у поті свого лица” слід вбачати шлях до майбутньої свободи. Праця як засіб досягнення свободи – досить помітний мотив багатьох праць І.Огієнка. Оспівуючи естетико-споглядальницький характер візантійської культури, він водночас підсвідомо виступає апологетом західноєвропейського розуміння активного характеру людської свідомості, яка витворює яскраву індивідуальність й перетворює навколишню дійсність у відлиту форму найвищих християнських цінностей, пропущених через свідомість людей. У середньовічному варіанті праця ще не виступає виявом свободи, вона – лише прагнення або засіб її отримання. І

хоча в І.Огієнка ще немає ставлення до праці, як до "вільної гри творчих сил", проте це вже й не раннє християнське розуміння уявлення про сутність людського покликання, адже в суто протестантському дусі він виокремлює проблему совісті, розуміючи її як часточку божественного духу в людині, внутрішньо звертаючись до якого, вона перетворює себе в активного суб'єкта людської історії. І цей дух – національно визначений. Ось чому він надає перевагу православній вірі, вважаючи, що саме ця віра найповнішою мірою розкриває в культурі особливості національного менталітету народу, який її творить.

Природно, що в цій суперечливій констеляції уявлень мислителя про земне призначення людини немовби відобразились найближчі і більш далекі історичні завдання, що стояли у його час перед Україною: досягти політичної і духовної свободи, а потім вже будувати міцну й процвітаючу державу. Яку саме, то це він знав, бо міг порівняти рівень добробуту населення його поневоленої України і Заходу, оскільки знайшов там притулок під час гоніння "безбожної" влади на істинно віруючих і національно свідомих українців. Якщо процес практичного націєтворення для країн Західної Європи по суті співпав з епохою Реформації, коли на арену політичної боротьби виходить "третя верства", то для України він актуалізується на рубежі XIX – XX ст., тобто в час, коли жив і творив І.Огієнко. Зрозуміло, що це не могло не проявитися в його творчості.

3. В творчій і релігієзнавчій спадщині І.Огієнка тією чи іншою мірою знаходять відображення три принципових положення кальвінізму – *sola fide* (спасіння вірою), *sola Scriptura* (спасіння Святим Письмом), *sola gratia* (загальне священство). Зауважимо, що тут не йдеться про те, що митрополита Іларіона слід вважати істинним реформатором Православної Церкви у її зовнішніх, культових аспектах. Навпаки, що стосується збереження форми – православних традицій, культу, семи таїнств, православного календаря тощо, то тут український богослов виступає як ревний їх захисник. Все це для нього – православно-українська символіка, яка апіорі (відносно раціонального осмислення) визначає буття православної віри в українській ментальності, через що стає можливим буття самої цієї ментальності; це свого роду система специфічно зорієнтованих символічних знаків, котрі, впливаючи на ірраціональне підсвідоме етнічного українця, викликають первинний імпульс (на зразок психологічного імпресінгу – перше

потужне й незгладиме враження) у залученні його до української православної віри, а через неї – до української нації. Проте, коли брати до уваги не форму, а дух, зміст віровчення, то в такому сенсі цілком правомірно можна говорити про впливи на православний Іларіонів світогляд цих трьох принципових протестантських положень. Наведемо коротко аргументацію на користь такого твердження.

Питанням глибини віри, особистого просякнення кожного віруючого Христовою наукою митрополит Іларіон присвятив чимало місця у своїх наукових та богословських працях, а також в релігійній поезії. Характерно, що український богослов в своїх працях надає безумовну перевагу поняттю “віра” перед “релігією” як протиставлення “глибини” і “поверховості”. Християнізація як кожної віруючої людини, так і цілих народів, на його переконання, не може коли-небудь зупинитися. Процес все більш повного і глибокого проникнення в сутність християнства мислитель називає “обоженням” – якнайбільшим наближенням до Бога. Тільки у справжній вірі, а не в показному служінні Богові може врятуватися людина. “Ця віра в Бога мусить нас охопити цілком, щоб ми міцно зрослися з нею, щоб вона стала нашою істотою. Щоб усе ми робили в вірі в Бога, щоб ми зовсім злилися з Богом і пам’ятали про Нього щохвилини” [Іларіон. Віра. Слово во время люте.- Холм: Свята Данилова Гора, 1944.- С. 3].

Висловлюючи такі думки, Іларіон торкається й проблем священства, наголошуючи на тому, що українське духовенство за рівнем своєї освіченості і моральності повинно стояти набагато вище світської інтелігенції, а також підкреслює, що до пасторської, богословської діяльності мають здібності лише окремі особи. Отже, перш ніж ставати пастором, віруючий має відчутти в собі покликання саме в такій іпостасі служити народу і Богу. Цікаво зазначити, що сутність пасторської діяльності митрополит Іларіон розуміє радше в протестантському сенсі. Для нього пастор – це проповідник, а не читач окремих текстів Святого Письма, а проповідь, ясна річ, передбачає не лише цитування, але й коментар цих текстів, їх роз’яснення пастві на підставі екзегетичного методу, адже коментатор за рівнем своєї освіченості має стояти значно вище звичайного переповідника. Підстави для такого висновку дає нам не лише те, що сам Іван Огієнко був прекрасним лектором-проповідником, але й його ставлення до стану освіченості і

моральних чеснот російського духовенства, який, на його переконання, був дуже низьким.

Що ж вигідно відрізняє українських ієрархів від російських в розумінні вченого і богослова? По-перше, це те, що згідно з привілеями Люблінської Унії 1569 року та Литовського Статуту українське духовенство було прирівняне у своїх правах до світського шляхетського стану. В історії духовенства, підкреслює Іларіон, це мало велике значення й підносило його авторитет. У той же час в Росії “священний сан дуже мало поважався, і духовенство, як сан, не мало жодних привілеїв, які надавав би йому державний закон” [Митрополит Іларіон (Іван Огієнко). Життєписи великих українців / Упоряд., авт. іст.-біогр. нарису та приміт. М.С.Тимошик.- К.: Либідь, 1999.- С. 386]. До того ж, на його думку, російські царі багато й цілеспрямовано працювали для того, щоб принизити своє духовенство, змусити його перетворитись на покірливе знаряддя у руках світської влади. І по-друге, на відміну від українського народу, глибина християнізації народу у Росії в XVI – XVII ст. була значно меншою і основною причиною цього були “грубість характеру, п'янство та темнота” московського духовенства. “Навіть патріарх Никон не давав живої проповіді, а тільки читав з книжки сам, або читав за нього диякон” [Там само.- С. 384]. Як видно з цих доказів митрополита Іларіона, безпосередній, живий і тісний зв'язок України з європейською культурою XVI – XVII ст. визначив тією чи іншою мірою переваги її православної Церкви перед Московською. Але ж, звернімо увагу, це якраз і була доба проникнення протестантських ідей в Україну, передусім через посередництво Польщі.

Проте, не зважаючи на наявність *implicite* основоположних протестантських ідей в багатьох роботах, де митрополит Іларіон проводить порівняльний аналіз особливостей і тенденцій розвитку української та російської православних Церков, він залишається вірним ідеї Соборності, яка притаманна східному християнству, а відтак вимагає обирати ієрархів згідно з церковними канонами, а не вдаватися до їх обрання на зборах мирян, як це трапилося, скажімо, з обранням глави УАПЦ митрополита Василя Липківського. Тому можна говорити лише про впливи, а не про глибоку трансформацію поглядів Іларіона згідно з ідеями Реформації.

На доказ цього звернемося ще до одного прикладу такого впливу, окрім уже наведених вище, а саме до його перекладацької діяльності. Йдеться передусім про переклад Біблії на живу

українську мову, здійснений І.Огієнком. Відомо, що вперше важливість читання Святого Письма національними мовами задля поглиблення релігійної віри збагнув активний діяч Реформації Мартін Лютер, який переклав його на німецьку мову. В Україні ж ідея перекладу Біблії на українську мову набуває особливо великого значення під час зростання українського національного руху у 1859 – 1863 рр. Таким чином, І.Огієнко, власне, не був піонером у висловленні цієї ідеї, однак те, як він критикував І.Вишенського за нерозуміння ним надзвичайної важливості цієї справи для глибокої християнізації українського народу, а також його дивовижна наполегливість і цілеспрямованість у перекладі Біблії на українську мову з мови оригіналу, який він здійснював протягом сорока років з вимушеними перервами, починаючи з 1922 р., цілком може бути прирівненим до подвигу Мартіна Лютера. Більше того, так само як і німецький реформатор, Іларіон був переконаний, що Біблія повинна бути доступною не лише церковній ієрархії, але й кожному віруючому. Ця “Книга над книгами” має бути в кожному домі, адже “Православна Церква всіх закликає до читання Святого Письма, як основи нашого виховання” [Іларіон. Книга нашого буття на чужині. Бережемо все своє рідне! Ідеологічно-історичні нариси.- Вінніпег: Українське Наукове Богословське Товариство, 1956.- С. 140]. Важливо, що цей процес має зворотній характер: завдячуючи читанню Біблії українською мовою, наша молодь навчається більш досконало нею володіти. В такий спосіб, читання Біблії рідною мовою виступає важливим чинником не лише її збагачення, але й збереження, що для мови української є особливо актуальним. Щоправда право вірного тлумачення окремих місць Святого Письма мислитель залишає Церкві, а не окремій особі.

Можна було б наводити й інші аргументи впливу реформаційних ідей на православний світогляд Іларіона, але й наведених цілком достатньо для того, щоб зробити три взаємопов’язаних висновки. По-перше, проливається світло на його ригоризм у відношенні до католицизму і греко-католицизму, який, окрім тієї основи, що виходить з його православної ортодоксії, має також і протестантське забарвлення. У зв’язку з цим не можна погодитись з тими опонентами митрополита Іларіона, які звинувачували його в москвофільстві, адже його неприйняття римської версії християнства і відповідне негативне відношення до УГКЦ не є чисто промосковсько-православним. По-друге, стає більш зрозумілим й неприйняття Іларіоном ідеології Московського

Православ'я, наріжним каменем якого є цезаропапізм, сприйнятий ним ще від Візантії. В цьому пункті, коли український дослідник засуджує низький рівень моральності російського духовенства і його рабську готовність служити світським володарям, чітко простежується звернення до ідеї свободи, передусім свободи совісті, яка в сучасному її розумінні постає уперше в річищі протестантського руху і яку, як він вважає, придушує в своїх віруючих РПЦ (Церква-дочка відносно УПЦ). І по-третє, концепція оновлення Української Православної Церкви в розумінні українського вченого і богослова, її очищення згідно з канонами перших семи Вселенських Соборів водночас так чи інакше спрямована на її реформування із спиранням на здобутки західноєвропейської християнської культури, що є особливо актуальним в наш час, коли православ'я в цілому переживає кризу. А це означає, що він уявляє її не як абсолютно замкнену, а як відносно відкриту систему, готову до сприйняття інноваційних впливів.

Історія розвитку світових релігій свідчить, що релігійно-ідеологічні війни призводять не стільки до послаблення тих чи інших релігій, скільки до їх оновлення і підсилення. Так, Реформація й Контрреформація збагатили католицизм новими ідеями, зарядили новою енергією й, по суті, відновили його. Все це дуже добре розумів І.Огієнко, коли писав про боротьбу Українського Православ'я з західноєвропейським християнством: "Власне ця релігійна боротьба принесла нашому духовенству багато західних рис, ознак західної культури, що тільки зміцнили його сили та дух. Західний вплив на освіту нашого духовенства вже дуже ясний ще з XI віку, і власне він дав йому змогу глибше й правильніше збагнути суть православ'я" [Огієнко Іван Іванович. Українська церква.- У двох томах.- Томи перший і другий.- К.: "Україна", 1993.- С. 85]. Дослідження духовної спадщини митрополита Іларіона зайвий раз доводить, що вже не може бути якимось одкровенням чи сенсаційним відкриттям у наш час та істина, що європейськість української культури накладає відбиток на всі її складові елементи, передусім на релігію. До того ж не тільки на Український Греко-Католицизм, що виглядає як щось само по собі цілком зрозуміле, але й на Українське Православ'я, яке начебто цивілізаційно відмежовує Україну від Європи. В кінцевому підсумку це дає підстави з оптимізмом дивитися на проблему

створення в Україні єдиної помісної Церкви в не такому вже й далекому майбутті.

*О.Спис** (м. Київ)

РЕЛІГІЙНО-СУСПІЛЬНІ ТА СОЦІОКУЛЬТУРНІ ЗМІНИ В ПІЗНЬОПРОТЕСТАНТСЬКИХ ГРОМАДАХ (за результатами експертного опитування)**

Зміни, які відбуваються в українському протестантизмі після незалежнення країни, багаторазово привертали увагу вітчизняних релігієзнавців. До цієї проблеми у своїх працях зверталися В.Єленський, В.Любашенко, О.Назаркіна, Ю.Решетніков, В.Титаренко, В.Франчук, П.Яроцький та інші. Подальший аналіз, однак, значною мірою ускладнюється браком емпіричного матеріалу, який би супроводжувався первинними інтерпретаціями.

Ставлячи за мету внесок у розширення емпіричної бази досліджень, у рамках загального вивчення суспільно-політичних і соціокультурних орієнтацій вітчизняних протестантів, а також з'ясування соціально-демографічних трансформацій, які відбуваються в їхніх громадах, автор здійснив експертне опитування керівництва союзів євангельських християн-баптистів, християн віри євангельської (п'ятидесятників), адвентистів сьомого дня, а також пресвітерів і пасторів харизматичних спільнот. Опитування здійснювалося методом персонального стандартизованого інтерв'ю, кожне з яких тривало не менше години; загалом опитано 44 протестантських лідери.

Зміни соціально-демографічного обличчя протестантських громад. Практично всі лідери відзначають, що впродовж останніх п'ятнадцяти років соціально-демографічний склад протестантських громад змінився дуже істотно і став набагато більш адекватним соціально-демографічній структурі українського суспільства. У громадах, по-перше, з'явилася значна кількість представників інтелектуальних професій, лікарів, вчителів, фінансистів, юристів тощо, а також працівників державних органів управління, присутність яких у „старих

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

** © Спис О., 2005

пізньопротестантських” громадах за радянських часів було немислимим. „Вирівняння” соціально-демографічної структури відбувається також за рахунок того, що молодь з пізньопротестантських сімей має можливість отримувати вищу освіту та досягти відповідного соціального статусу. Водночас, декілька харизматичних лідерів відзначили, що в останні чотири-п’ять років до їхніх церков частіше приєднуються ті особи, які сподіваються за допомогою громади досягти матеріального успіху і що приріст відбувається більшою мірою за рахунок знедолених осіб – наркозалежних, осіб без певного місця проживання, ніж за рахунок інтелігенції. За віком – і це відзначено всіма лідерами – серед поповнення найбільше людей середнього віку, в усіх громадах — приблизно 40% складає молодь. Що стосується динаміки членства, то для більшості громад найбільше поповнення припало на кінець 1980-х — першу половину 1990-х років. Зараз приріст у абсолютних цифрах не є значним. Нерідко число новохрещених дорівнює кількості померлих, виключених, або тих, хто з якихось причин вибув з громад.

Триває еміграція протестантів, хоча її пік вже позаду. Лідер одного з п’ятидесятницьких союзів В. Решетинський оцінив еміграцію п’ятидесятників з країн колишнього Радянського Союзу після розпаду СРСР у приблизно 70% від тієї кількості, яка там була станом на кінець 1980-х років. Також активно емігрували з України баптисти, набагато меншою мірою, судячи зі слів їхніх пасторів – адвентисти сьомого дня. Що ж стосується харизматів, то для них еміграція ускладнюється тим, що вони належать до громад, які утворилися вже у посткомуністичний час і, на відміну від „старих пізніх протестантів”, які зазнавали дискримінації з боку режиму, не можуть розраховувати на статус біженця, наприклад, у США. Лідери традиційних протестантських громад розцінюють еміграцію як протиприродне явище – адже віруючи так довго мріяли про релігійну свободу, але дочекавшись її, не схотіли скористуватись її плодами заради власного духовного зростання, процвітання церкви й країни. Однією з чільних причин еміграції була, на думку опитаних, зневіра у майбутньому України. Цікаво оцінюють наслідки протестантської еміграції харизмати: вони вважають, що цей процес мав і позитивні наслідки, оскільки відкрив шлях для ініціативної протестантської молоді.

Говорячи про матеріальний статус вірних практично кожен з пасторів відзначив, що судячи із пожертвувань і десятини у тих церквах, де вона практикується, люди стали багатшими порівняно із першою половиною 90-их років. Причини цього дехто вбачає у покращенні економічного життя в Україні в цілому, інші – у працелюбності християн,

деякі харизматичні пастори — в ефективності вчення про сплату десятин, яка веде, на їхнє переконання, до матеріального процвітання. Водночас, деякі лідери громад, котрі входять до Об'єднання харизматичних церков, визнають, що дотепер у харизматичному русі “були викривлення щодо вчення про пожертвування”, і церкви, які входять у Об'єднання відмовляються від так званої “доктрини успіху”, яка домінувала у деяких громадах на початку виникнення харизматичного руху в Україні. Проте у церкві “Посольство Боже” ця доктрина активно проповідується й досі.

Внутрішньоцерковні відносини: старі й нові проблеми та шляхи їхнього врегулювання. Більше половини опитаних так або інакше вказують на те, що порівняно із радянським періодом церковна дисципліна дещо послабилася. Члени громад почуваються, за висловом одного з пресвітерів, „вільніше у своїх відносинах із зовнішніми і, взагалі, зі світом”. Опитані по-різному розуміють що таке „лібералізація церковного життя”, але переважна більшість до „лібералізації” ставиться із підозрою. (“Краще консерватизм, ніж лібералізм. Біблія лібералізму не допускає.” — М. Паночко, голова Всеукраїнського союзу християн віри євангельських).

За словами усіх без винятку протестантських лідерів сучасна протестантська громада не скеровується на контроль за усіма сферами життєдіяльності своїх членів. “Контролювати особистість не можна, — за словами харизматичного пастора Генрі Мадави, — її можна лише надихати”. Хоча троє опитаних і визнали, що в комуністичну добу пресвітери прагли такого контролю, „аби забезпечити віруючих християн від атеїстичної іржі”, а один з них зауважив, що „у нинішньому суспільстві іржі не менше, а, можливо, й набагато більше, ніж тоді”.

Виключення з членів церкви практикується нерідко. Виключення, на думку керівників союзів, є необхідною, хоча і крайньою мірою на необхідність якої вказує Святе Письмо; воно має на меті забезпечення від „вірусу”, котрий здатний вразити всю церкву. Причиною виключення найчастіше стає перелюб, пияцтво, тютюнокуріння, або здійснення злочину. У адвентистських громадах, де особлива увага приділяється дотриманню суботи та “санітарної реформи”, практикується відлучення також за порушення цих принципів та за поганий догляд за дітьми. Звертається увага й на те, як саме людина переживає одноразово скоєний гріх і наскільки глибоким є її розкаяння. Більшість баптистських, п'ятидесятницьких та адвентистських лідерів зауважують, що виключення обов'язково потрібні, але тоді, коли “ гріх вже став системним”.

Водночас, лідери харизматичних громад демонструють дещо більш ліберальний підхід; виключення з церкви є дуже рідким, здебільшого тоді, коли людина „грішить свідомо і наполегливо”. Тут керуються принципом, згідно з яким „церква має бути радше лікарнею, ніж каральною установою”. Втім, і лідери традиційних для України пізньопротестантських спільнот, і харизматичні пастори одностайні у гранично негативному ставленні до розлучень, одностатевих шлюбів, гомосексуалізму, абортів.

В оцінці до шлюбів із іновірцями ставлення протестантських лідерів лишається в цілому негативним. Причому адвентистські лідери заявили про категоричне неприйняття таких шлюбів. Хоча через це з адвентистських громад не виключають, проте такі шлюби не благословляються. Лідери інших конфесій не схильні забороняти такі шлюби, щоправда з православними християнами він дозволяється за умови, якщо ті виявляться “духовно відродженими”; дехто з п’ятидесятницьких пасторів шлюб із православними взагалі не схвалює.

Якщо брати проблему ширше, то українські протестанти, демонструючи толерантність стосовно „інших християн”, виявляють граничну обережність щодо єкуменічного руху. З тривогою за розвитком єкуменізму спостерігають адвентисти: заради того, щоби бути разом, необхідно чимось жертвувати, йти на компроміси, у тому числі віроповчальні, що означатиме руйнування підвалин віри. Частина ж п’ятидесятників вважає, що єкуменізм, який ґрунтується на непорушному камені християнської віри, є прийнятним і навіть необхідним; важливо, щоби християнська єдність не підмінялася віровизнаневим релятивізмом, підміною християнства релігійними філософіями і запозиченнями з ідейних конструкцій течій „Нового віку”. Таку позицію поділяють і харизмати. (принагідно нагадаємо, що євангельсько-баптистське братство, найчисленніше в Європі, так і не повернулося до Всесвітньої Ради Церков, звідки воно у складі Всесоюзної Ради євангельських християн-баптистів вийшло наприкінці 1980-х рр.).

У більшості громад, чиї лідери опитувалися нами, існують протиріччя між віруючими різних поколінь, хоча практично всі респонденти вважають такі протиріччя природними. Неоднакові погляди існують головним чином там, де йдеться про форму богослужінь, їхній музичний супровід, а також про зовнішній вигляд. Практично жоден з лідерів не вважає, однак, що ці протиріччя здатні призвести до серйозних ускладнень у відносинах між віруючими.

На загал можна говорити про зміни у ставленні до жінки в церкві. Якщо баптисти заперечують можливості проповідування жінки з кафедри і категорично не сприймають жіноче священство, то вже п'ятидесятники вважають, що як виняток жінка може бути пастором. Для опитаних пасторів громад, які входять до Об'єднання харизматичних християнських церков України, жінка-пастор, у принципі, не становить проблеми.

Деякі, хоча і не радикальні, зміни порівняно з минулими роками відбулися у ставленні до зовнішнього вигляду членів протестантських громад. Більшість опитаних поділяє погляд, висловлений одним з баптистських пресвітерів: „Зовнішність не регламентується у Новому Заповіті, але віруючі повинні одягатися так, як лічить святим”. Тобто, некричуща, помірна косметика, біжутерія дозволяється і адвентистськими, і деякими п'ятидесятницькими лідерами. Більш жорсткішу позицію щодо регламентації одягу висловили деякі (хоча не всі) харизмати.

Якщо свого часу проблема „мати чи не мати у домівіці телевізор” викликала бурхливу дискусію на зїзді Всесоюдної Ради євангельських християн-баптистів, то наразі табу на телебачення відсутнє. Але лідери категорично висловлюються проти перегляду програм і фільмів, які містять насильство, розбещеність, елементи окультизму. Тут пастори закликають віруючих керуватися новозавітнім принципом: “Усе мені дозволено, та не все корисно”.

Участь у суспільно-політичному житті. Досить різні судження демонстрували опитані стосовно участі церков у суспільному житті і, зокрема, в політичному процесі. Частина з них наполягає на послідовному розділенні тут позицій членів церкви, які як громадяни мають право і обов'язок брати участь у цьому процесі, та власне церкви, котра не повинна займати ту чи іншу політичну позицію, бо до її складу входять люди із різними політичними перевагами. Відразу декілька баптистських, п'ятидесятницьких та адвентистських лідери посилалися, як на негативний досвід, на церкву часів імператора Костянтина; частина харизматичних лідерів зазначала, що має і власний досвід співпраці з політиками і політичними партіями, який важко назвати плідним. Інші ж зазначали, що церква проповідує Євангеліє, яке містить ціннісну програму і якщо політики або держава з очевидністю порушують цю програму або нехтують нею, церква не має права замовчувати це. Частина харизматичних пасторів вказує на обов'язок церкви перетворювати світ, а значить і політичний процес на євангельських засадах, а відтак

– і на необхідність активно впливати на владу й уцерковлювати її. Хоча всі уточнили, що хоча агітації за конкретних особу церквах не здійснюють, проте вчать вірних мати свою позицію стосовно виборів, “бути мислячими людьми” і обов’язково виявляти активну позицію під час виборів. Окрему позицію тут займає церква “Посольство Боже”, яка дуже активно прагне бути присутньою в політиці аж до створення політичної партії (член церкви народний депутат України Л.Черновецький є лідером Християнсько-Ліберальної партії). Дуже промовисто говорив про своє бачення проблеми в одному з інтерв’ю безпосередньо старший пастор церкви „Посольство Боже” Сандей Аделаджа: „Християни не лише повинні брати участь у виборах, християни повинні посідати провідні політичні посади, робити погоду в політичному житті країни. Якщо християни не підуть в політику, якщо християни не візьмуть відповідальність за те, що відбувається в країні, я вам гарантую, за нас це зроблять гомосексуалісти, мусульмани, послідовники того ж самого Осами бен Ладена... В ідеалі, я впевнений, церква має стати кузнею, де вирощуються люди, які правитимуть країною” [Сандей Аделаджа: Если Джон Керри станет президентом США — это станет судом над нацией! // Другое Время.- 24 октября 2004 г.].

У каталозі проблем, які піднімають у своїх проповідях баптисти, п’ятидесятники та адвентисти помітне місце посідає тема патріотизму, меншою мірою, судячи з відповідей на наші запитання, вона заторкується у харизматичних громадах. Що ж стосується мови проповіді й служіння, то всі опитані одностайні: це має бути мова, якою розмовляє більша частина населення певного регіону. При цьому М. Паночко зазначає: “Ми із центру постійно робимо наголос на тому, що українські християни повинні говорити українською”. Важливість набуття “національної свідомості” християнами підкреслив і президент Всеукраїнського союзу об’єднань євангельських християн-баптистів Г. Комендант.

Цікаво, що попри реальну можливість для членів протестантських спільнот замінювати військову службу альтернативною громадянською і активне використання цієї можливості протестантською молоддю, опитані баптисти, більша частина харизматів та п’ятидесятників вважає службу в армії потрібною. Частина п’ятидесятницьких лідерів вважає, що за умов мирного стану підстав для відмови від військової служби взагалі не існує. Проте практично кожний зауважував, що в кінцевому рахунку питання військової служби — це особиста справа кожного, тому нині

протестантські пастори благословляють своїх вірних на службу в лавах армії, якщо ті цього бажають. Що ж стосується сучасних військових конфліктів, то цікавим виявилось ставлення протестантських лідерів до війни в Іраку. В цілому ними ця війна засуджується, але засуджується по-різному. Категорично засуджують війну адвентисти і баптисти: одні наголошують на тому, “що війна це завжди погано, оскільки ніхто нікому не давав права забирати людські життя”, інші нагадують про заповідь “не вбий” (адвентисти), ще інші вважають, що війна відібрала в Іраку можливості природного розвитку, а “прискорила демократію штучним шляхом” (дехто з п’ятидесятників). Водночас, частина харизматів бачить сподівається, що ця війна відкриє двері для євангелізації мусульманських країн, а більшість п’ятидесятників – що вона звільнить іракський народ від хусейнівського режиму.

Різне ставлення і до участі України в іракському конфлікті – адвентисти вважають, що “Україні немає чого там робити”, частина п’ятидесятників і харизматів схвалюють таку участь. Інша частина не впевнена у мотивації участі: якщо це дійсно миротворча мета, то таку участь слід схвалити, якщо ж йдеться про „індульгенцію” для Кучми та його оточення то, на думку деяких харизматичних лідерів, українська присутність в Іраку не може бути виправданою.

Однією з форм євангельського впливу на українське суспільство опитані лідери вважають релігійні виклади у загальноосвітніх навчальних закладах. Вони схвалюють читання „Християнської етики” у школі, хоча вважають, що коректніше було б говорити “Біблійна етика” і вказують на те, що часом у реальних шкільних уроках забагато культурологічних аспектів, які належать лише одній релігійній традиції, а інколи такі уроки перетворюються на відверту катехизацію (особливу занепокоєність такими тенденціями висловив під час інтерв’ю завідувач відділом Української уніонної конференції АСД П. Ганулич, який спеціально вивчав цю проблему у складі робочої групи Всеукраїнської Ради Церков і релігійних організацій). Водночас М.Паночко вважає, що ці виклади можуть здійснюватися особами різних релігійних переконань – головне досягнення мети, якою він вважає зміну дитячих сердець, інакше “постріл буде холостим”. Протестантські лідери звертають також увагу на те, що чинне українське законодавство не передбачає (хоча і не забороняє – О.С.) створення загальноосвітніх шкіл під патронатом релігійних організацій і вважають необхідними законодавчі зміни у цій сфері.

Взагалі ж, зміни до законодавства, точніше – до українського Закону „Про свободу совісті та релігійні організації” не належать до числа пріоритетів протестантських лідерів. Деякі з них вважають необхідним обмежити можливості державних органів контролювати їхню діяльність, інші визнають за можливе тільки незначні корективи до цього закону, але частина виступає категорично проти будь-яких змін, вважаючи, що вони неодмінно спрямовуватимуться на обмеження релігійних свобод.

Говорячи про сприйняття протестантів суспільством, практично всі опитані так або інакше зупинялися на проблемі ставлення до них засобів масової комунікації. Відзначалося, що це ставлення стало об'єктивнішим (адвентистські лідери), але масштабні добродійні програми протестантів висвітлюються дуже скупо (п'ятидесятники). Адвентисти зазначають, що об'єктивно – з позитивного боку висвітлюється соціальне служіння, п'ятидесятники невдоволені скупим висвітленням масштабної благодійної роботи, харизмати вказують на упередженість до них з боку газетярів. Нерідко конфесійні переваги редактора і журналіста стають вирішальними при написанні ним (нею) матеріалу про протестантів. Найбільшу агресивність виявляють при цьому видання Української православної церкви у єдності з Московським патріархатом. З священнослужителями і активними мирянами цієї церкви, до речі, пов'язують опитані і найбільш нетерпиме ставлення до протестантів в Україні.

Нарешті, протестантським лідерам ставилося питання, що найбільше їх непокоїть у розвитку сучасного суспільства. Так чи інакше, але переважна більшість у відповіді на це питання говорила про знебоження світу, про секуляризацію, під якою вони розуміють масову втрату віри у Бога. Так, пастор однієї з п'ятидесятницьких церков В. Котовський підкреслює, що “для церкви гоніння є не страшними, оскільки час показав, що гоніння навпаки зміцнило церкву. Найстрашнішим ворогом для церкви є секуляризація”. Лідери називали найрізноманітніші причини цього явища – скажімо, М. Паночко зазначив, що сучасні церкви, особливо харизматичні, захопилися емоціями і втратили благоговійність, Божий страх, що й призвело, на його думку, до проникнення “мирського” духу в церкву. Подібні настрої фіксувалися під час інших опитувань протестантських пасторів в Україні. Так Мері Рабер наводить слова пастора баптистської церкви з Черкас: «Нині дуже багато західного впливу. Ми втратили благоговіння. Це виявляється і в одязі, і в поведінці.

Люди починають звикати до безтурботності.» Пастор баптистської громади Коростеня Павло Грищенко визнавав, що він бачить деградацію у роботі церкви. З ним погоджується член церкви В. Чернова: «Раніше всі прагли допомагати. Тепер всі хочуть грошей. Всі хочуть будувати кар'єру.» [Мэри Рабер. Радость или горе: размышляя о переменах, произошедших в среде украинских евангельских христиан за годы независимости страны Вестник служений и церквей «Восток-Запад» (East-West Church and Ministry Report. — Том 12. Выпуск 1 (зима 2004 года))]

Інтерв'юований нами В. Сливка, пастор однієї з харизматичних церков, називає три головних, на його переконання, причини секуляризації. По-перше, це відсутність святості в церкві; по-друге, — багатство й вседозволеність, які дають людині ілюзію самодостатності й на цьому пошуки нею Бога припиняються; і, по-третє, це втрата служіння пророка, яке потрібно для підтримки чистоти у церкві. Г. Комендант причиною секуляризації вважає у відсутності високодуховного морального життя кожного конкретного віруючого. В. Решетинський вказує, що секуляризація відбувається тоді, коли: церква у своєму прагненні краще впливати на цей світ намагається нічим від нього не відрізнятись; 2) коли доктрина процвітання починає домінувати і витісняти всі інші доктринальні положення; 3) коли компроміс переходить той крихткий вододіл, за яким починається духовне ослаблення.

Звичайно, настрої і скерування протестантських лідерів не повною мірою відображають усю складність атмосфери, яка існує в протестантських спільнотах України. Але вони дають певне уявлення про зміни, котрі відбулися в українському пізньому протестантизмі впродовж останніх 15 років і про ті напрямки, в яких ці зміни продовжують розвиватися.

3

ІСТОРІЇ РЕЛІГІЇ
І РЕЛІГІЄЗНАВЧОЇ
ДУМКИ УКРАЇНИ*Р.Шеретюк** (м. Рівне)**ГЕОПОЛІТИЧНІ НАСЛІДКИ
ПЕРЕНЕСЕННЯ МИТРОПОЛИЧОЇ КАФЕДРИ
З КИЄВА ДО ВОЛОДИМИРА НАД КЛЯЗЬМОЮ (XIII ст.)****

Актуальність проблеми. Переселення двох Київських митрополитів Кирила II (1250-1281) і Максима (1285-1305) на Північ, до Володимира над Клязьмою, поставило Галицько-Волинську державу і Українську Церкву у важке становище. Допоки Київ залишався фактичною кафедрою митрополита, останній міг довгий час перебувати в північно-руських містах, не викликаючи на Півдні особливо сильного занепокоєння чи невдоволення. Однак з переміщенням митрополита Максима на постійне перебування у столицю північно-руського великого князя (1299), правителі південно-західного регіону Русі зрозуміли, що таким чином вони втрачають значну духовно-політичну силу, яка віднині давала Півночі перевагу у питанні про загальнооруську гегемонію.

Щоб не допустити й тіні будь-якої залежності від північно-руського великокняжіння і звільнити релігійну совість своїх підданих від підпорядкування митрополиту, що постійно перебував у Володимирі над Клязьмою, галицькі князі в особі Юрія Львовича (1301-1315), внука Данила Романовича Галицького, вирішили відокремитися від Київського митрополита в церковному відношенні і порушили клопотання перед Константинопольським патріархом про поставлення окремої митрополії для Південно-Західної Русі в її столиці Галичі.

* Шеретюк Р.М. – старший викладач кафедри мистецтвознавства та культурології Рівненського інституту слов'янознавства Київського славістичного університету.

** © * Шеретюк Р.М., 2005

Таким чином, перенесення митрополичого осідку з Києва до Володимиро-Суздальських земель актуалізувало протест проти цього володарів Галицько-Волинської Русі і мало, за словами А.Великого, „далекосяглі наслідки і визначило історію Київської митрополії та й взагалі історію Церкви... аж до наших часів” [Великий А.Г. З літопису християнської України: Церковно-історичні радіолекції з Ватикану.- Т.П.: XII-XIII-XIV ст.- Львів, 1999.- С. 204]. Переїзд Київських митрополитів до Північно-Східної Русі, занедбування ними південно-західних епархій та інтересів Південно-Західних земель призвели до поділу території давньої Київської митрополії та східноєвропейського простору на два окремі центри – Київський і Московський, кожен з яких обрав свій власний шлях розвитку. Ці шляхи часто перетиналися, однак здебільшого не на користь Києва та його митрополії. З огляду на це, важливо звернутися до з’ясування причин перенесення митрополичого осідку в 1299 з Києва до Володимиро-Суздальських земель.

Постановка проблеми. Вагомим внеском у вивчення історії церкви в Україні, і зокрема проблеми перенесення митрополичої кафедри з Києва до Володимира над Клязьмою, є праці російських дореволюційних істориків церкви: архієпископа Філарета (Гумілевського) [Филарет Гумилевский. История Русской Церкви: В 3-х т.- М., 1888.- Т.3.- 266 с.], митрополита Макарія [Макарий (Булгаков), митрополит Московский и Коломенский. История Русской Церкви: В 3-х кн.- М., 1995], І.Малишевського [Мальшевский И.И. Западная Русь в борьбе за веру и народность. Ч.1.- Спб., 1896.- 263 с.], А.Карташова [Карташев А.В. Очерки по истории русской церкви. Том 1.- М.: Наука, 1991.- 704 с.]. Вартісний вклад у дослідження причин та обставин перенесення Київського митрополичого осідку до Північно-Східної Русі здійснили М.Грушевський [Грушевський М.С. Історія України – Руси: В 11 т., 12 кн.- К., 1992.- Т.3.- 1993.- 592 с.], С.Томашівський [Томашівський С. Українська історія: Нарис. Т.1. Старинні і середні віки.- Львів, 1919.- 154 с.], Н.Полонська-Василенко [Полонська-Василенко Н. Історія України: У 2 т.- 3-є вид.- К., 1995.- Т.1. До середини XVII століття.- 672 с.]. Серед узагальнюючих праць представників УАПЦ, що торкалися вказаної проблеми, слід назвати в першу чергу дослідження І.Власовського [Власовський І. Нарис історії Української Православної Церкви: У 4 т., 5 кн.-К., 1998.- Т.1.- 296 с.] та Ю.Федорова [Федорів Ю., о. Історія церкви в Україні. Репринтне видання.- Львів, 2001.- 362 с.]. Значну наукову спадщину в царині історико-церковних студій залишили греко-католицькі автори – М.Чубатий [Чубатий М. Історія християнства на Руси-Україні. Том I (до р. 1353).- Рим – Нью-Йорк, 1965.- 816 с.],

А.Великий [Великий А.Г., ЧСВВ. 3 літопису християнської України: Церковно-історичні радіолекції з Ватикану.- Т.ІІ.: XII-XIII-XIV ст.- Львів, 1999.- 278 с.], М.Малиновський [Малиновский М. Историческая ведомость о митрополии русской в Галиче.- Львов, 1875.- 40 с.]. Окремі праці визначних сучасних українських релігієзнавців та істориків свідчать про значний інтерес до вказаної наукової проблеми [Історія православної церкви в Україні: Збірка наукових праць.- К., 1997.- 292 с.; Історія релігії в Україні: у 10 т.- К.- Т.ІІ. Українське православ'я.- 1997.- 376 с.; .Моця О.П., Ричка В.М. Київська Русь: від язичництва до християнства.- К., 1996.- 224 с.; Українська церква між Сходом і Заходом.- К., 1996.- 224 с.].

Хоча внесок зарубіжних і вітчизняних вчених у досліджувану нами тему є досить вагомим, але її актуальність, а також відсутність спеціальних розвідок, свідчить про необхідність її поглибленого вивчення.

Мета і завдання дослідження. Мета нашого дослідження полягає у з'ясуванні об'єктивних причин фактичного перенесення митрополичої кафедри з Києва до Володимиро-Суздальських земель в другій половині XIII ст. Завдання дослідження: аналізуючи історіографію даної проблеми, виявити головні фактори, що вплинули на перенесення митрополичого осідку з Києва до Володимиро-Суздальщини.

Наприкінці 1248 року володар Галицько-Волинської Русі князь Данило Романович відправив свого ставленика Кирила на митрополиче висвячення до Константинопольського патріарха в Нікею. Князь Данило сподівався, що митрополит Кирило осяде, якщо не в Києві, то в Галичі чи Володимирі і в такий спосіб піднесе його державний авторитет в очах татар і мешканців північних земель колишньої єдиної Руської держави.

Однак митрополит Кирило не справдив сподівань і намірів галицько-волинських князів. Повернувшись на Русь поставленим митрополитом, Кирило дуже мало навідував Київ, проживаючи переважно у Володимирі над Клязьмою. З цього приводу І.Власовський писав, що „митрополит Кирил III започаткував своєю діяльністю ряд тих церковних ієрархів з українців, що впродовж історії взаємовідносин України з Московщиною відіграли значну роль в політичному зміцненні і культурному піднесенні Московщини” [Власовський І. Нарис історії Української Православної Церкви: У 4 т., 5 кн.- К., 1998.- Т.І.- С.102].

Які ж причини змусили митрополита Кирила, галичанина і політичного висуванця володарів Галицько-Волинської Русі стати переконаним резидентом Володимиро-Суздальщини? В науковій історіографії з цього приводу існують різні думки.

Російська дореволюційна історіографія (І.Малишевський, Макарій (Булгаков), Філарет (Гумілевський), А.Карташов) пояснювала переїзд Київського митрополита з своєї столиці до Володимира над Клязьмою зруйнуванням та збіднінням Києва внаслідок татаро-монгольського нашествя. „Коли Київ зазнав страшного погрому від татар (1240), що розорив тут багато церков, в тому числі і Києво-Софійський собор, то київські митрополити не знаходили тут безпечного і придатного проживання і стали частіше жити в Північно-Східній Русі” [Малишевский И.И. Западная Русь в борьбе за веру и народность. Ч.1.- Спб., 1896.- С. 36]. М.І.Костомаров писав: „...руські митрополити вважали за неможливе залишатися в Києві, в краї малолюдному, в спустошеному і зубожілому місті, де прадавня святиня знаходилася в запустінні, де Десятинна церква лежала в руїнах, де від Святої Софії залишалися одні стіни, а Печерська Лавра стояла пустою. Митрополити Кирило і Максим, хоча вважалися київськими, однак в Києві не жили, вели мандрівницьке життя і більше всього перебували у Володимирі” [Костомаров Н.И. Русская история в жизнеописаниях ее главнейших деятелей.- М., 1991.- С. 99]. Аналогічні обставини перенесення кафедри Київського митрополита до Володимиро-Суздальського регіону відмічав Філарет (Гумілевський): „Так як Київ і сусідні міста були розорені, і татари, які стояли сторожею біля Києва, змушували решту жителів втікати, хто куди може...то ще митрополит Кирило для перебування свого часто обирав Володимир. В 1299 р., коли Київ остаточно спорожнів, жителі розбіглися від насильств і жорстокостей монголів, – митрополит Максим відійшов до Брянська, потім визнав за необхідне зовсім перенести кафедру свою з Києва у Володимир...” [Филарет Гумилевский. История Русской Церкви: в 3-х т.- М., 1888.- Т. 3.- С. 116].

На думку російського історика церкви А.Карташова, народне збідніння і розорення утруднювали збирання митрополитами церковної десятини. Фінансові міркування могли також змусити митрополита відвідувати найбільші міста Київської митрополії для проведення апеляційного суду, за яким неохоче зверталися в спустошений Київ жителі Північно-Східної Русі [Карташев А.В. Очерки по истории русской церкви. Том 1.- М., 1991.- С. 291]. До певної міри поширену думку про спустошення Києва як головну причину перенесення митрополичої кафедри підтверджували патріарші акти, що легалізували перехід Київських митрополитів на Північ (1354): „Святіша руська митрополія, разом з іншими містами і поселеннями, що знаходилися в її межах, мала ще в Малій Русі місто, за назвою Київ, в якому від початку була соборна церква митрополії; тут мали своє проживання і святіші руські архієреї.

Але так як [це місто] дуже постраждало від смут і непорядків [теперішніх] часів і від страшного натиску сусідніх Аламанів та прийшло до тяжкого упадку, то зверхні пастирі Русі, маючи не таку паству, яка б їм годилася, а порівняно з попередніми часами недостатню, так що їм не вистачало необхідних засобів утримання, переселилися звідси в підлеглу їм святішу єпископію володимирську, яка могла забезпечити їм постійні і певні джерела прибутків” [Русская историческая библиотека.- Т.VI.Ч.1 (Памятники древне-русского канонического права).- СПб., 1880.- Дополнение №12 – Стб.63-70].

Українська наукова історіографія вбачала у перенесенні митрополичої кафедри з Києва до Володимира над Клязьмою глибші причини. Як писав М.Грушевський, „звістку про незносне татарське насильство і спустіння цілого Києва ми мусимо прийняти з певною обережністю”. На думку знаного історика, „митрополитам бракувало не вірних, а державної влади, на котру вони опиралися, від котрої жилися, – тому переходили вони туди, де ця державна влада була в данім часі найсильніша” [Грушевський М.С. Історія України – Руси: В 11 т., 12 кн.- К., 1992.- Т.3.- 1993.- С. 190-191]. Цю думку підтримують й сучасні українські дослідники, вважаючи, що „ініціатором перенесення митрополії виступали...церковні ієрархи, зацікавлені в підтримці сильної і стабільної великокнязівської влади” [Моця О.П., Ричка В.М. Київська Русь: від язичництва до християнства.- К., 1996.- С. 160].

Можна погодитися з вищенаведеними міркуваннями науковців про безпосередній зв’язок між розоренням Києва, який втратив значення столиці великого князя й митрополичого осідку, та перенесенням останнього на більш спокійну і стабільну територію. Однак постає питання: чому Київські митрополити перебираються на Північ, а не на Південь? Як вважав І.Власовський, „потреби церковного життя і в Галицько-Волинській державі, де теж не було так страшно від татар, вимагали присутності митрополита, тим більш, що вже в ці часи XIII віку почався тут натиск на православ’я з боку латинської церкви” [Власовський І. Нарис історії Української Православної Церкви: У 4 т., 5 кн.- Репр. відтворення вид. 1955 р.- К., 1998.- Т.I.- С. 102].

З другої половини XIII ст. Київ знаходився в руках князів Північно-Східної Русі (з 1243р.- володимирського князя Ярослава Всеволодовича, з 1252 р.- князя Олександра Ярославовича Невського), які в місті постійно не перебували, а княжили у своїх землях [Полонська-Василенко Н. Історія України: У 2 т.- К., 1995.- Т.1. До середини XVII століття.- С. 189-190]. Ця обставина дала підстави деяким дослідникам припустити, що вищі церковні ієрархи перенесли свій митрополичий

осідок за прикладом київських князів. Адже за установленими правилами Київський митрополит мав проживати при дворі київського князя. На таку залежність Київських митрополитів від київських князів свого часу вказав російський дореволюційний історик І.Гумецький. Аналізуючи початок діяльності митрополита Петра (1308-1326), він писав: „ В той час... Київ майже не існував. Татари спалили і зруйнували його остаточно. Всякий, хто куди міг, рятувався, а з колишнього Києва височіли одні руїни. Вже і великі князі не переселялися більше в Київ, а воліли залишатися в своїх уділах. Тоді великим князем був Михайло Ярославич Тверський, і він називався великим князем Володимирським. На місце Києва став тепер Володимир Суздальський, як столиця великих князів; Київ був залишений остаточно. Зрозуміло, після цього, що й митрополиту в Києві більше не було чого робити, і він один тут жити не міг. Тому, вже і два його попередники – Максим і Кирило змушені були залишити святий град: вони пішли слідом за великим князем і переселилися також у Володимир, нову столицю великокняжого престолу, замість Києва” [Гумецький І.І. Великий сын Галича. - СПб., 1909. - С. 26-27].

Визначний історик М.Чубатий висловив власні міркування з цього приводу. Він не приймав оправдальних аргументів перебування Київських митрополитів на північних землях: занепад Києва, загрозу татарських нападів на традиційне місце осідку київських митрополитів – Св. Київську Софію. На його думку, залишення Києва, мандрювання по чужих північних землях, шукання пристановища в Заліському Переяславі, суздальському Володимирі, Твері чи в малозначущій тоді Москві пояснювалися тим, що митрополит Кирило (пізніше – митрополит Петро) робили це під тиском Константинопольського патріарха. Як вважав М.Чубатий, візантійські ієрархи погоджувалися на осідок київських митрополитів у суздальсько-володимирських теренах насамперед тому, що були впевнені: саме там православ'я матиме значнішу опіку, київські митрополити залишаться вірними Візантії. Така позиція Константинополя завдала смертельного удару Київському християнству за його опозицію Візантії та індивідуальність. Ці особливості Українського християнства візантійські патріархи намагалися нівелювати і зробити з Руси-України свою політичну і релігійну піддану [Чубатий М. Історія християнства на Руси-Україні. Том I (до р. 1353).- С. 676].

Одна з головних особливостей християнства в Київській Русі полягала в дотриманні принципів концепції християнського універсалізму, в основі якого лежало толерантне і відкрите ставлення до Сходу і Заходу. Київське християнство погоджувалося на допомогу

Константинопольського патріархату в організації єпархій, але всіляко відкидало спроби греків поставити Київську митрополію під юрисдикцію Константинопольського патріарха, водночас не заперечуючи його духовної опіки. Воно не сприймало візантійської ідеї теократії і цезарепапізму, якою обґрунтовувалося домінування світської влади в церкві над духовною. Таким чином, в Русі-Україні після введення християнства не визнавали месіанського призначення візантійської церкви [Історія релігії в Україні: у 10 т.- К., 1997.- С. 16-17; Українська церква між Сходом і Заходом.- К., 1996.- С. 26, 34-35].

Як зауважив сучасний український дослідник М.Ричка, прихильне ставлення московських князів та вищих церковних ієрархів (на відміну від володарів Галицько-Волинської Русі) до ідеї політичного пріоритету візантійського імператора й керівної ролі патріарха в управлінні єдиною Руською церквою відіграло значну роль у „промосковській” орієнтації Візантії [Ричка В. Церква і проблема етнодержавотворення у Східній Європі (кінець Х-XIVст.) // Всеукраїнська Міжнародна Християнська асамблея. Науково-практична конференція.- Київ, 17-18 лютого 1998.- С. 91]. Отже, візантійські світські та духовні ієрархи у своїй церковній політиці орієнтувалися на становлення Московії як форпосту православ'я під егідою Константинопольського патріарха.

Розірвання стосунків митрополита Кирила з Галицько-Волинською Руссю часто трактується в наукових студіях також і як наслідок неприйняття ним політики Данила Галицького, спрямованої на зближення та тісне співробітництво з католицьким Заходом. Як вважав А.В.Карташов, на охолодження стосунків між митрополитом Кирилом і князем Данилом Галицьким вплинула „дружба” останнього з Апостольською столицею: „...цією дипломатією могло бути дуже зіпсоване ставлення митрополита Кирила до південного князівства...у митрополита встигли зав'язатися симпатії на півночі, тим більше, що тамтешній великий князь володимирський Олександр Ярославич (Невський) як раз в ці ж роки прославився героїською боротьбою з латинськими хрестоносцями півночі і твердим стоянням за своє православ'я перед папськими послами” [Карташев А.В. Очерки по истории русской церкви. Том 1. Репринтное воспроизведение.- М., 1991.- С. 292]. Дослідник М.Борисов з цього приводу писав: „...Латинські” зв'язки Данила, очевидно, обурювали митрополита Кирила. Він стає діяльним прихильником політичного курсу Олександра Невського, основними положеннями якого були збереження мирних відносин з Ордою і відмова від будь-яких зв'язків з католицьким Заходом” [Борисов

Н.С. Церковные деятели средневековой Руси XIII-XVII вв.- М., 1988.- С. 27].

На виправданість таких міркувань вказують також студії сучасних українських науковців. Різка переорієнтація митрополита Кирила, який виїхав до Нікеї толерантним до Апостольської Столиці, а повернувся її ворогом, дослідники пояснюють тим, що Константинопольський патріарх „попрацював з ним так, що Руська Церква отримала переконаного і відданого нікейського митрополита русича з найбільш прозахідної області Руси-України” [Історія релігії в Україні: у 10 т.- К.- Т.ІІ. Українське православ'я.- С. 59].

Кирило, прибувши до Константинопольського патріарха на посвячення в митрополита Руської церкви, став очевидцем лихоліть Візантійської імперії, захопленої хрестоносцями-латинянами. Латинська імперія (1204-1261) була предметом ненависті візантійців, які до 1264 р. перебували на становищі біженців у Нікеї і Трапезунді. Таким чином, як вважають дослідники, митрополит Кирило не міг не отримати від патріарха суворих інструкцій та зобов'язань триматися на значній відстані від володаря Галицько-Волинської Русі князя Данила Романовича, як зрадника справі православного патріотизму греків [Історія православної церкви в Україні. Збірка наукових праць.- К., 1997.- С. 30]. На нашу думку, таке пояснення про домовленості митрополита Кирила з патріархом Мануїлом II має ще один аспект. Візантійці прагнули миру і династичного споріднення з монгольськими ханами. Головна причина таких прагнень Візантії полягала в геополітичній площині, а саме в бажанні мати їх своїми союзниками в боротьбі з хрестоносцями-латинянами, а цього можна було досягти лише проводячи політику співпраці з Золотою Ордою.

Повернувшись з Нікеї, митрополит Кирило виконав розпорядження патріарха: він не пристав до антиординської коаліції, у формуванні якої сам нещодавно брав активну участь, а провадив спільний з поміркованим Олександром Невським політичний курс співпраці з татарами [Феннел Дж. Кризис средневековой Руси. 1200-1304.- М., 1989.- С. 153-154]. З огляду на вищесказане, заслуговує на увагу міркування російського дореволюційного дослідника І.Малишевського: „Мудрі святителі зрозуміли, що тепер більш надійна опора для церкви на Русі північно-східній, де були тільки чисто-руські православні князі (натяк на унійні змагання південно-руських князів – Р.Ш.), де було більш сильне православне населення і де засіяло благочестя після славних часів його в Києві” [Малышевский И.И. Западная Русь в борьбе за веру и народность. Ч.1.- С. 36].

Ще одним важливим чинником, який відіграв помітну роль у перенесенні митрополичого осідку до Володимиро-Суздальських земель, був фактор східноєвропейської політики Золотої Орди. С.Томашівський вважав, що зверхність Золотої Орди над Києвом та трьома політично неоднаковими областями: „тісно залежною” Суздальщиною, „менше залежною” українською державою (Галицько-Волинською Руссю – Р.Ш.) і „формально незалежною” Литвою давала можливість татарам через підлеглого їм митрополита „впливати політично на всі землі руської церкви” [Томашівський С. Українська історія. Нарис. Т.1: Старинні і середні віки.- С.108].

В інтересах створення сприятливих умов для панування над руськими землями правителі Орди провадили політику „розпалювання політичних міжусобиць, зштовхування сил централізації і децентралізації (суперечності „по вертикалі”), заохочення боротьби між осередками консолідації, що історично склалися на руських землях (суперечності „по горизонталі”) [Греков И.Б. Восточная Европа и упадок Золотой Орды (на рубеже XIV-XV вв.).- М., 1975.- С.29]. У зв'язку з цим, ординська адміністрація зберегла важливі політичні інститути загальноруського значення: великокнязівський стіл і митрополичу кафедру. Як вважав І.Греков, ці державні утворення служили для Орди „одним із інструментів політики в Східній Європі” [Там само.- С. 41, 43]. На нашу думку, в контексті такої „дипломатичної” діяльності монгольських правителів цілком логічно припустити, що кроком на шляху використання Ордою суперечностей між великими центрами об'єднання Русі було перенесення митрополичої кафедри з Києва до столиці Володимиро-Суздальського князівства для послаблення могутньої Галицько-Волинської Русі і посилення слабкої (в політичному плані) Володимиро-Суздальщини.

Таким чином, перенесення митрополичої кафедри до Володимиро-Суздальських земель, які перебували під безпосереднім впливом татарської адміністрації, може пояснюватися політикою збереження і зміцнення свого панування на Русі правителів Золотої Орди.

В історіографії цієї проблеми існує ще одна оригінальна гіпотеза про причини місцеперебування Київських митрополитів на Півночі. Як вважав російський дослідник Я.Щапов, немає підстав для тверджень про ослаблення зв'язків між митрополитом Кирилом і Галичем та про перенесення митрополичого осідку до Володимиро-Суздальських земель. На його думку, для Кирила були характерні часті поїздки по руським єпархіям і Володимир над Клязьмою „став для нього просто резиденцією

під час тривалих перебувань у Північно-Східній Русі” [Щапов Я.Н. Государство и церковь Древней Руси X-XIII в.- М., 1989.- С. 205-206].

На думку цього дослідника, Кирило, перебуваючи з 1242 по 1249 рр. номінальним (а не посвяченим) Київським митрополитом, не мав змоги керувати північно-східними єпархіями. Тож отримавши визнання від Константинопольського патріарха на митрополичий престол, владики Кирило прагнув постати в північно-східних землях повноправним митрополитом і особисто управляти ними. У зв'язку з цим ієрарх здійснював тривалі і часті поїздки по єпархіях розлогої Київської митрополії. Він вважав себе дійсним єпископом всієї Руської митрополії з суверенною повнотою архієрейської влади, оскільки наступний за рангом церковний ієрарх – Константинопольський патріарх – був надто далеко. Отже, проаналізувавши історіографію проблеми перенесення митрополичої кафедри з Києва до Володимиро-Суздальських земель в другій половині XIII ст., приходимо до наступних висновків. Перенесення митрополичого осідку з Києва на Північ, до Володимира над Клязьмою, стало наслідком збігу низки чинників ідеологічного та геополітичного характеру. Чи не найсуттєвішими з них стали зруйнування та розорення Києва монголо-татарами та зацікавленість Візантії в утриманні руських земель в орбіті своїх геополітичних потуг. Саме Константинопольський патріархат прагнув нейтралізації прозахідної орієнтації правителів Галицько-Волинської Русі, брав у розрахунок східноєвропейську політику Золотої Орди, спрямованої на посилення Володимиро-Суздальської Русі та послаблення Галицько-Волинських земель.

*Б.Хіслач** (м. Вінниця)

ЛІКВІДАЦІЯ УНІАТСЬКОЇ ЦЕРКВИ НА СХІДНОМУ ПОДІЛЛІ У 1794-1796 рр.**

Дослідження проблеми релігійних відносин викликає особливий інтерес, адже по приєднанні до Росії, впродовж 1794-1796 рр., а подекуди і до 1798 р., відбулася майже повна ліквідація Уніатської церкви на Правобережній Україні. Питання це дуже широко висвітлювалося у дореволюційній історіографії, зокрема й на місцевому рівні. Так, історія

* Хіслач Б.М. – магістр–дослідник історії, молодший науковий співробітник Вінницького обласного краєзнавчого музею.

** © Хіслач Б.М., 2005

існування та ліквідації Уніатської церкви на Поділлі стала провідною темою досліджень “Подольского епархиального историко–статистического комитета”. Ще одним друкованим органом, де публікувались зібрані священниками церковно–історичні відомості про подільські парафії стали “Подольские Епархиальные Ведомости”. Головна ідея змісту цих досліджень зводилась до того, що в них Поділля розглядалось як споконвічно російське володіння, а православ’я – єдино можлива конфесія краю. Таке трактування історичного минулого повинно було ідеологічно виправдати знищення уніатських церковних інститутів, яке проводилося з кінця XVIII ст. Однак, незважаючи на зазначені недоліки, праці подільських істориків–красназців важливі з огляду на зібраний в них фактологічний та документальний матеріал.

Радянський період хоча і був багатий на друковані праці різних істориків про стан та діяльність Греко–католицької церкви в Україні, але по–перше вони майже не торкалися питання “возз’єднання” уніатів Поділля з Православною церквою, а по–друге, практично всі вони були атеїстично–ідеологічного та пропагандистського спрямування, носили антиуніатський характер, головною метою яких було “викриття реакційної ролі унії” в історії українського народу [Петляков П. А. Униатская церковь – орудие антикоммунизма и антисоветизма.- Л., 1982.- 168 с. та ін.].

З часу проголошення незалежності в Україні почалося переосмислення історичних процесів, які відбувалися на Поділлі в кінці XVIII ст. Проводилися наукові форуми, конференції, засідання круглих столів, де по–новому розглядались питання про роль Української Греко–католицької церкви на Правобережних землях, а також робилась спроба дати адекватну оцінку її діяльності на цій території. З’явився ряд нових наукових праць, автори яких намагались неупереджено відобразити церковно–релігійну ситуацію, що склалася на Східному Поділлі в 90-х роках XVIII ст., коли відбувалось “возз’єднання” уніатів з Православною церквою. Однією з таких є, зокрема, монографія О.Петренка з Києва, в якій історії УГКЦ у Брацлавській губернії 1794 – 1796 рр. присвячено цілий розділ, написаний на основі документів Державного архіву Вінницької області. Тут також подана певна кількість документів, які характеризують важкість процесу повернення подільських греко–католиків до православ’я.

Фактологічний матеріал, що стосується теми цієї статті, поданий в одному з розділів монографії П.Слободянюка «Українська церква: Історія руїни і відродження» (Хмельницький. – 2000. – 266 с.).

На окрему увагу заслуговують монографії сучасних краєзнавців, автори яких побіжно торкаються історії УГКЦ в своїх місцевостях, використовуючи архівні джерела та праці істориків XIX – початку XX ст. [Купчишин М., Мичак А. Шаргородщина: сторінки історії.- К., 2002.- 320 с. та ін.]. А також окремі публікації істориків в місцевій пресі про подільські села [Завальнюк К. Хресто–Воздвиженська церква (1778 – 1917) // Панорама.- 2003.- 23 квітня].

Загалом є підстави констатувати, що існує значна й різнопланова наукова література, яка стосується ліквідації Греко–католицької церкви на Подільських землях, з різною оцінкою цих явищ (часто – діаметрально протилежною). Оцінки та інтерпретації здебільшого залежали й залежать від ідейно–світоглядної та конфесійної орієнтації авторів. Немає також однозначності в оцінці впливу греко–католицизму на етнічні процеси в Україні. В одних випадках уніатство трактується як національна, в інших – як антинаціональна сила.

В.Бубенщиков та П.Кралюк у своїй книзі “Греко–католицька церква в етнічному розвитку українських та білоруських народів” (Львів, 2004.- 172 с.) виокремлюють кілька підходів до вивчення зазначеної проблеми.

Підхід перший. Трагування унії як знаряддя покатоличення й колонізації українців та білорусів. При такому витлумаченні Греко–католицька церква розглядається як антинаціональна сила в історії цих народів. Така позиція у крайніх формах була притаманна російській церковній історіографії (М.Адамов, М.Коялович та ін.). Вона чітко простежується також в працях радянських авторів та (правда, у дещо м’якшій формі) у видруках багатьох українських національно орієнтованих авторів, які керувались національними симпатіями.

Підхід другий. Витлумачення унії з діаметрально протилежної позиції – як позитивної для національного розвитку українців та білорусів сили. Він притаманний передусім греко–католицьким авторам (А.Великий, С.Мудрий, о. Іриней (І.Назарко) та ін.).

Третій підхід характерний для деяких сучасних українських науковців, які намагаються розглядати діяльність Греко–католицької церкви як вияв окциденталізації (західноєвропейських впливів) у східноєвропейському регіоні. Сама ж церква в даному випадку трактується як синтез західних та східних християнських традицій (В.Бубенщиков та П.Кралюк).

Своїм дослідженням автор статті прагнув заповнити прогалину, яка все ще існує в українській церковній історії стосовно ліквідації унії на Поділлі у 1794 – 1796 рр. Для цього були поставлені наступні завдання: 1)

показати церковний та адміністративно-територіальний поділ Правобережної України в кінці XVIII ст.; 2) висвітлити документальні факти “возз’єднання” подільських уніатів з Російською Православною церквою та поодинокі випадки непокори з боку поміщиків та греко-католицьких священників; 3) з’ясувати причини ліквідації унії на Поділлі в 1794 – 1796 рр.

Три поділи Речі Посполитої (1772, 1793, 1795 рр.) припинили існування великого королівства Польського як держави, котра протягом віків так нещадно визискувала Україну, зневажала її народ, руйнувала український національний дух, викорінювала українську культуру. Правобережжя ввійшло до складу Росії і, згідно з царським указом від 13 квітня 1793 р., поділялось на Ізяславську й Брацлавську губернії, а також Кам’янецьку область. Через два роки відбулися нові зміни адміністративно-територіального устрою. 1 травня 1795 р. утворилися Брацлавська, Волинська і Подільська губернії, дещо пізніше – Брацлавське, Волинське і Подільське намісництва, а в 1797 р. Правобережну Україну було поділено на губернії – Київську, Подільську та Волинську і цей поділ зберігався до 1925 р.

15 травня 1793 р. було призначено єпископа Віктора з Київської митрополії архієпископом нової єпархії, створеної на території Мінської, Ізяславської, Брацлавської губерній. Тоді ж він звернувся з грамотою до всіх уніатів краю із закликом про повернення до віри батьків. Як наслідок, вже через півтора року, а саме 22 жовтня 1794 р., архієпископ доносив Синоду, що з кінця серпня і до перших чисел жовтня на Поділлі до православ’я приєдналося 333 093 уніатів, а з ними приєдналося 463 священники. Приєднані складали 721 парафію [Присоединение униатов Подолии к православию в конце XVIII века.- Б. м.: Б. г. – С. 11] В цей же час, в межах Поділля, навернені були у православ’я Сатанівський, Грановський, Головчинський та Коржовецький монастирі [Батюшков П. Н. Подолие. Историческое описание...- СПб., 1891.- С. 210].

І це був лише початок. Адже вже в лютому 1795 р. преосвященний архієпископ Віктор доносив Святішому Синоду, що в Подільській та Волинській губерніях 1700 церков з 1032 священниками та 1 010 тисячами осіб було прийнято в обійми православної церкви упродовж одного півріччя [Троицкий П. Меры, принятые преосвященным Иоаникием к уничтожению остатков унии в Брацлавской епархии. // Подольские епархиальные ведомости. (Далі – ПЕВ) – 1873. – № 14. – С. 507].

Імператриця Катерина II своїм указом від 12 квітня 1795 р.

розпорядилася заснувати на Поділлі самостійну православну єпархію з назвою "Брацлавська та Подільська", єпископом якої призначався архімандрит Ставропігійного Донського монастиря Іоанікій. На цьому самодержиця не зупинилася і невдовзі ліквідувала всі уніатські єпархії, за винятком Полоцької, де архієпископом був Іраклій Лісовський.

В результаті продуманої та чітко спланованої антиуніатської політики царату за короткий період 1794–1796 рр. уніатською церквою на Правобережжі було втрачено 9 тисяч парафій, 145 монастирів та понад 8 мільйонів віруючих. [Стоколос Н. "Дякую Богові і приймаю..." // Людина і світ. – 2000. – № 10. – С. 39]

Так, на Поділлі приєдналися до православ'я 1 295 471 осіб обох статей з 1442 церквами [Подільські архіпастирі (1795–1895 рр.). – К–П., 1897. – С. 248]. Зокрема, в Ямпільському повіті в 1794 р. та на початку 1795 р. були навернені у православ'я шістдесят три церкви з парафіянами та більшою частиною священників Ще дві церкви в с. Борівка в ім'я Іоанна Богослова та в с. Феліціановка – каплиця в ім'я святих мучеників Гурія, Самона та Авива були приєднані 7 листопада 1795 р., завдяки прохання мешканців цих сіл [Троицкий П. Меры, приняты преосвященным Иоаникием к уничтожению остатков унии в Брацлавской епархии. // ПЕВ. – 1873. – № 17.- С. 594].

В Могилівському повіті 22 листопада 1795 р. була приєднана до православ'я уніатська церква в с. Мовчанах, хоча місцевий поміщик, генерал польських військ Тржетецький намагався протидіяти цьому. Однак, владику Іоанікій направив сюди комісію на чолі з протоієреєм Куцинським, яка й приєднала церкву [Троицкий П. Меры, приняты преосвященным Иоаникием к уничтожению остатков унии в Брацлавской епархии. // ПЕВ. – 1873. – № 18. – С. 609].

В м. Летичів та його окрузі на 12 квітня 1795 р. було приєднано до православ'я 34 священників з дружинами та дітьми, всього – 171 особа. В м. Меджибож та окрузі на 23 квітня 1795 р. було приєднано до православ'я 45 священників з дружинами та дітьми, разом – 240 осіб [Державний архів Хмельницької області.- Ф. 315. Оп. 1. Спр. 1. Арк. 31 – 41].

В 1794–1795 рр. в Гайсинському та Рашковському повітах перейшло з унії у православ'я 153 церкви та 120 священників [Подільські архіпастирі (1795–1895 рр.). – К–П., 1897. – С. 265].

Третій поділ Польщі (1795 р.) поставив питання про черговий адміністративний та церковний поділ нових територій. Були засновані Мінська та Подільська єпархії При цьому владику Віктор був залишений

в Мінській єпархії з титулом архієпископа Мінського та Волинського, а Подільським і Брацлавським єпископом був призначений архімандрит Ставропігійного Донського монастиря Іоанікій. Він управляв Подільсько–Брацлавською єпархією до 1819 р.

Першою та найголовнішою турботою архіпастиря було воз'єднання уніатських церков в м. Кам'янці–Подільському – центрі католицизму та унії, де перебували католицька та уніатська влада зі своїми декастеріями. В самому місті в 1795 р. було чотири уніатські церкви – Свято–Троїцька монастирська (василіанська), Свято–Іоанно–Предтечинська, Свято–Миколаївська та Петропавловська. Їх навернення у православ'я було доручено благочинному священику Ушицького повіту Никифору Ісасвичу, який вдало завершив це возз'єднання в двадцятих числах листопада 1795 р. Побоювання відносно відкритого опору з боку уніатів–василіан або католиків, виявилися на цей раз марними. На початку 1795 р. василіани залишили Троїцький монастир та розійшлися по різних місцях: одні – в Почаїв, інші – в Галіцію. Залишився в Кам'янці тільки монах–прокуратор Йосиф Банульський [Троицкий П. Меры, принятые преосвященным Иоаникием к уничтожению остатков унии в Брацлавской епархии. // ПЕВ. – 1873. – № 16. – С. 556.] Однак в м. Кам'янці все ж таки залишилося декілька сімей греко–католиків, яким було залишено одну церкву, а саме Кармелітський костьол. [Историко–статистическое описание приходов и церквей Брацлавского уезда Подольской епархии. // ПЕВ. – 1875. – № 13. – С. 392.]

Раптовий перехід простого народу з унії до православ'я дослідники нової історії унії приписують невідповідності вірувань уніатського сповідання з вдачею, звичаями та взагалі життям російського народу, невігластву в справі віри, а відтак – індиферентизму, страху зазнати тортур та переслідувань з боку уряду на випадок їх впертої відмови від зречення. В справах архіву Подільської духовної консисторії 1795–1796 рр. є свідчення, що питання про швидку зміну народом унії на православ'я вирішували швидко та позитивно, а саме: віра насильно, так би мовити нав'язана батькам, не могла бути надбанням їх дітей, які якщо і трималися уніатської віри, то тільки з страху не привернути гнів панів–поміщиків. Ця думка висловлювалась у всіх без винятку проханнях, які подавали парафіяни [Троицкий П. Меры, принятые преосвященным Иоаникием к уничтожению остатков унии в Брацлавской епархии. // ПЕВ. – 1873. – № 14. – С. 509].

Священики, які не бажали залишити унію, переходили

настоятелями або вікаріями в римо-католицькі костьоли Брацлавської губернії, інші – виїздили закордон. Деякі з них, маючи надію, що незабаром ситуація внормується, просили уряд дати їм час на роздуми, або, посилаючись на хворобу, зволікали з приєднанням та переконували парафіян не поспішати зрікатися віри.

Успіхам православ'я на Поділлі сприяли зокрема такі державні діячі: генерал-губернатор Мінського, Ізяславського та Брацлавського намісництв Тимофій Іванович Тутолмін, а також Брацлавський губернатор Федір Федорович Берхман. Останній 10 квітня 1795 р. розіслав усім окружним земським наглядачам циркуляр, який забороняв проводити богослужіння за уніатським обрядом в церквах та каплицях, а тим більше дозволяти це робити уніатським священикам, які відмовилися приєднатись до православ'я і залишилися без парафії. Також не дозволялось будувати уніатські та римо-католицькі каплиці без особливого дозволу головного начальства. [Петренко О. С. Брацлавське намісництво. – Вінниця, 2001. – С. 35 – 36]

Необхідно зазначити, що процес навернення уніатів до православної віри за часів, коли вона була фактично державною і офіційною ідеологією царської Росії, був трагічним. Певна частина греко-католицького духовенства, монахів-василіан та й просто віруючих уже не хотіло залишати уніатство. Це призводило до драматичних випадків, що пізніше дало привід греко-католикам говорити про "велику плеяду мучеників полоцьких, уманських, білоцерківських, київських" [Історія християнської церкви на Україні: Релігієзнавчий довідниковий нарис. – К., 1992. – С. 37].

Хоча парафій, не приєднаних до православ'я, в Брацлавській губернії залишалося не багато, але цей процес вимагав великих зусиль, які не завжди були успішним. Так, невдалим було навернення до православ'я василіанського жіночого монастиря в м. Бар Могилівського повіту, який залишався в унії до 1837 р. Не приєднаною залишилася і уніатська церква м. Жванчик Ушицького повіту, хоча місцеві уніати були приєднані 8 червня 1796 р. Ушицьким благочинним ієреєм Никифором Ісаєвичем [Троицкий П. Меры, принятые преосвященным Иоаникием к уничтожению остатков унии в Брацлавской епархии. // ПЕВ. – 1873.- № 21. – С. 712].

1 вересня 1794 р. мешканці с. Феліціановка, Гайсинського повіту були приєднані до православ'я, однак сільська церква була їм віддана тільки в листопаді 1795 р. Така сама ситуація повторилася і в с. Армянах

Кам'янецького повіту, де уніатська громада була приєднана лише 26 липня 1796 р. [Присоединение униатов Подолии к православию в конце XVIII века. – Б. м.: Б. г. – С. 15].

В с. Вербова, Тульчинського повіту, місцева поміщиця княгиня Четвертинська в 1794 р. дізнавшись, що після об'явлення селянам грамоти Преосвященного Віктора, вони виявили бажання возз'єднатися з православ'ям, не допустила навернення уніатської церкви в православну під тим приводом, що вона побудована на її кошти. [Присоединение униатов Подолии к православию в конце XVIII века. – Б. м., Б. г. – С. 16]

Однак цей опір не гальмував процес приєднання, адже це були лише поодинокі випадки, які не псували всієї картини "возз'єднання" для російського царизму. Незважаючи на спроби протидії з боку деяких поміщиків та уніатських священиків, навернення йшло досить успішно. Про це свідчить і той факт, що 23 травня 1796 р. Брацлавське намісницьке правління прийняло постанову про приведення до присяги уніатське духовництво (в присутності в містах городничих, а в повітах представників земських судів) на вічне її імператорської величності підданство. 31 травня ця постанова була отримана Бершадським городничим капітаном Батманом і 4 червня 1796 р. була виконана, про що він доповів в своєму рапорті в Брацлавське намісницьке правління [Державний архів Вінницької області. – Ф. Д–678. Оп. 1. Спр. 57. Арк. 1–2].

У справі навернення греко-католицьких священиків велику роль відігравав і сам архієпископ Іоанікій. Завдяки його архіпастирським старанням близько 50 уніатських священиків змушені були возз'єдналися з Православною церквою. Це – ті, які за різними причинами зволікали зі своїм приєднанням. 14 січня 1796 р. він доносив Священному Синоду, що "в Брацлавській губернії в останніх числах грудня минулого 1795 року було завершено приєднання 1090 церков" [Батюшков П. Н. Подолие. Историческое описание.- СПб., 1891.- С. 216]. Крім приходських церков до православ'я були навернені Немирівський та Рожецький василіанські монастирі, які пізніше були ліквідовані за указом Брацлавської духовної консисторії від 6-го липня 1796 р. [Батюшков П. Н. Подолие. Историческое описание.- СПб., 1891.- С. 216]. За василіанами залишилися Малієвський монастир, який був в унії до 1810 р., і Барський монастир із його знаменитою школою. Останній возз'єднався з православ'ям у 1837 р. [Сецинский Е. Материалы для истории монастырей Подольской епархии // Труды подольского епархиального историко-статистического комитета.- Вып. 5. Под ред. И.И. Яворовского.-

К-П., 1890-1891. – С. 215]. Лише смерть Катерини II, яка настала в листопаді 1796 р., загальмувала цей процес.

Які ж причини падіння унії в Росії? Єпископ Софрон Мудрий в своїй книзі ділить їх на внутрішні та зовнішньо–політичні [Мудрий Софрон. Нарис історії Церкви в Україні.- Рим, Львів, 1995. – 404 с.].

До внутрішніх причин він відносить, по–перше, гіркий досвід, що залишила по собі польська державна дійсність, яка не вміла розв'язати проблеми католиків грецького обряду. По–друге, загальна політика Росії намагалася зцементувати нашвидкуруч набуті від Польщі території Київської Русі, вважаючи таким цементом Церкву і релігію.

Третьою причиною на думку С.Мудрого була агресивність російського державного православ'я, що віками дивилося тривожно в бік київського сусіда та церковного експерименту, який відбувся на території Київської митрополії, адже він загрожував основам Московського православ'я, на чолі якого стояв цар як найвищий голова Церкви та месіанським планам Московського патріархату, який очолював святіший Синод під проводом царського обер-прокурора (сан патріарха скасовано ще за Петра I 1721 року).

Четвертою і головною причиною автор називає соціальне становище українського і білоруського народів, яке сприяло занепадові унії та московській імперській політиці.

Серед зовнішньо–політичних причин занепаду українського греко–католицизму в Росії можна назвати одну, але вирішальну: небажання Росії допустити того, аби в єдиній державі одна частина українців церковно підлягала безпосередньо Вселенському Архієреєві, а друга – цареві і московському патріарху, щоб одна частина українського народу проклинала Мазепу і мазепинство, а друга, католицька, благословляла це ім'я як символ свободи і незалежності. Тому з такою покvapливiстю Катерина II тягнула уніатів до московського політичного воза.

Таким чином, саме за роки правління імператриці відбувся перший і наймасовіший етап ліквідації унії в межах Росії. За три роки усе селянство Поділля, яке вважалось уніатами, разом з своїм духовенством “повернулось” в православ'я. Однак на цьому володарі імперії не зупинилися. Вони знову чекали слушної нагоди, щоб вже остаточно зліквідувати небажану для них церкву, яку вважали штучним утворенням і не збиралися терпіти її на своїх землях. На Поділлі це відбулося у 1839 р.

*С. Шевчук** (м. Острів)

РОЛЬ ГЕРАСИМА СМОТРИЦЬКОГО У ВИДАННІ ОСТРОЗЬКОЇ БІБЛІЇ**

Вихід у світ Острозької Біблії 1581 року було величезною подією в історії української культури. Книга отримала визнання всього слов'янського світу, що сприяло її швидкому поширенню серед слов'янських народів. На 170 років Острозька Біблія стала найшановнішим виданням і не гідного їй конкурента. Значимість Острозької Біблії з поміж інших культурно-історичних обставин була зумовлена ще й тим, що в її виданні брали участь відомі постаті української історії й культури XVI століття. Серед них можна виокремити визначного українського полеміста Герасима Смотрицького.

Суттєві напрацювання з даної теми знаходимо в таких відомих науковців як М.Возняк, І.Мицько, І.Огієнко, К.Харлампович, а також значний внесок у висвітлення питання діяльності Г.Смотрицького зробили науковці Національного університету "Острозька академія" – М.Ковальський, І.Пасічник та П. Кралюк.

Автор даної статті має на меті показати роль Герасима Смотрицького у виданні Острозької Біблії, для чого ставить перед собою відповідне завдання – прослідкувати діяльність Герасима Смотрицького в процесі підготовки та видання Острозької Біблії. Відповідно запитам українського культурного відродження сьогодення вагоме значення має не тільки сам факт видання Острозької Біблії, але й те, за яких обставин і, що найбільш важливо, завдяки чийм зусиллям ця подія стала можливою.

Перш за все важливо зазначити, що друга половинна XVI століття характеризується активізацією європейських реформаційних рухів та їх активним поширенням спочатку на території Польщі, а пізніше – і на інших слов'янських землях. Значний вплив католиків та єзуїтів на культурно-релігійну ситуацію, що склалася на українських землях, поставив у складне становище українську православну церкву. В даній статті розглядається такі питання, як передумови виникнення Острозької Біблії та внесок Герасима Смотрицького в її видання.

* Шевчук С. – аспірантка Національного університету "Острозька академія".

** © Шевчук С., 2005

Саме в цей час українська церква постійно потерпала від нападків католиків та протестантів. Крім того, низький рівень тогочасної освіти та відсутність повної Біблії з добрими текстами часто ставало причиною неспроможності православного духовенства підкріпити своє віровчення прикладами з Біблії. Хоча Біблія була перекладена повністю, зазвичай вживали тільки окремі її книги. Популярні рукописні книги здебільшого були неоднакової якості, часто з помилками, на які зверталась увага в релігійній полеміці. Отже, існувала нагальна потреба повної та, що не менш важливо, авторитетної Біблії.

Книгодрукування в Україну, як і в інші землі православно-слов'янського ареалу, прийшло з помітним запізненням. Вважається, що перші книги кириличного друку з'явилися в 1491 р. в Кракові в друкарні Швайпольта Фіоля. Цілком ймовірно, що їхніми замовниками виступали православні українці Галичини [Огієнко І. Історія українського друкарства.- К., 1994.- С. 411]. Однак ці видання не започаткували систематичного кириличного книгодрукування.

У 1572 р. Іван Федоров переїздить з Москви до Львова, де в 1574 р. видає "Апостола". Із цим виданням друкар приїхав до князя Василя-Костянтина Острозького, який запросив його до себе на службу. Іван Федоров стає управителем Дерманського монастиря й започатковує у Дермані та Острозі книгодрукування. Саме тут воно вперше на як на українських землях, так і в цілому православно-слов'янському ареалі набуло постійного характеру. У кінці XVI – на початку XVII ст. тут було здійснено, окрім Острозької Біблії (1581), ряд видань, до того ж різнотипних.

Важливим є той факт, що ще до виникнення Острозького культурного центру існувала певна традиція в східнослов'янському регіоні перекладів біблійних книг простонародною мовою. Яскравим прикладом цього був переклад Євангелія Валентина Негалевського, здійснений у 1581 р. в селі Хорошів, що знаходиться неподалік від Острога. Існувало й розуміння того, що такі переклади потрібні. Однак у Острозі при виданні біблійних книг використовувалася церковнослов'янська мова. На нашу думку, це мало своє підґрунтя.

Зауважимо, що насичення православно-слов'янського культурного простору біблійною і богослужбовою літературою не було в той час ще достатньо великим. Адже повний корпус біблійної книг церковнослов'янською мовою побачив світ лише в Острозі 1581 р. Досвід Заходу показав, що перша друкована література виходила сакральною (латинською) мовою. І лише тоді, коли відбулося

відповідне насичення такою літературою, почали з'являтися друковані переклади біблійних книг простонародними мовами. При збереженні попиту на біблійну літературу церковнослов'янською мовою малоюмовірними були б видання її мовою простонародною.

Православна церква в східно- й південнослов'янських регіонах дуже боляче реагувала на зменшення сфери впливу церковнослов'янської мови. Частково це було викликане консерватизмом цієї інституції, бо чим більший був цей наступ, тим більше посилювалися консервативні моменти в православ'ї. Саме консерватизм став для православ'я своєрідним bastionом в плані захисту використання церковнослов'янської мови від нападків католиків й протестантів.

Церковнослов'янська мова, яка сформувалася лише в IX ст., залишалася ще досить близькою та зрозумілою для багатьох слов'янських народів. Принаймні, вона була набагато ближчою для українців, ніж латина для німців чи поляків. Однак, варто врахувати, що на той час не було якісних перекладів біблійних книг народними слов'янськими мовами, оскільки рівень філологічної науки в православно-слов'янському ареалі знаходився на досить низькому рівні й знайти кваліфікованих перекладачів було практично неможливо.

Острозька Біблія – перше повне видання канонічного біблійного тексту церковнослов'янською мовою – була надрукована Іваном Федоровим (Федоровичем) впродовж 1581 року у маєтку князя Острозького в Острозі у спеціально організованій для цього друкарні. За обсягом це надзвичайно велике видання, однак завдяки майстерності набору та застосування дрібного шрифту книга не видається масивною. Острозька Біблія надрукована форматом в аркуш, двома шпальтами, в два кольори і містить 1256 сторінок. На повному аркуші 50 рядків. При друкуванні Острозької Біблії було використано 6 різних за розмірами та графікою шрифтів (4 кириличних та два грецьких), спеціально виготовлених для цієї книги. За підрахунками книгознавців видання містить 3.240.000 друкованих знаків. Ілюстративне оформлення видання вирізняється стриманістю, продуманістю композиції, художнім смаком. В Острозькій Біблії використано 81 заставку з 16 дощок, 70 кінцівок з 17 дощок, 1384 гравірованих ініціали, а також чисельні композиції з виливних прикрас. Варто відзначити, Біблія майже не ілюстрована, якщо не брати до уваги гравіровану рамку на титулі, герб Костянтина

Острозького на звороті титулу та друкарську марку Івана Федорова в кінці книги.

Важливим є й те, що Острозька Біблія була видана значним накладом: орієнтовно 1-1,5 тис. примірників. До нашого часу збереглося близько 300 примірників, які знаходяться в бібліотеках України у Львові, Харкові, Одесі, Ужгороді, Сімферополі, а також в таких країнах як Росія, Білорусь, Литва, Польща та Великобританія.

У підготовці видання до виходу у світ визначну роль відіграли діячі Острозької Академії, школи вищого типу, яка була заснована В.-К. Острозьким в 1576 році в м. Острозі. Довгий час тривали пошуки повного тексту Біблії, збирали церковнослов'янські, чеські, польські і інші рукописи, однак зібрані книги не містили одного тексту, мали 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 [Митрополит Іларіон (Іван Огієнко) Життєписи великих українців.- К., 1999.- С. 617]. Наступним кроком у підготовці Біблійних текстів було створення комісії для виправлення церковнослов'янської Біблії, яка після довгих роздумів і дискусій вибрала давній грецький список Септуагінти [Там само].

Варто зазначити, що, окрім біблійних текстів, Острозька Біблія мала дві прозові передмови та два 60-рядкові вірші. Стосовно першої прозової передмови, то вона подавалася від імені князя Василя Костянтина Острозького. Щодо другої та поетичних прозових Передмов, то вони були підписані іменем Герасима Смотрицького. Проте стилістичний аналіз першої передмови дає підстави стверджувати, що її автором теж був Г. Смотрицький.

Так автор двох прозових і поетичних Передмов Г. Смотрицький відомий як український культурний діяч кінця XVI ст. Його батько, Данило із Смотрича, займався переписуванням книг. Таким чином, Герасима Смотрицького можна вважати інтелігентом принаймні у другому коліні. Є дані, що він спочатку був писарем у Кам'янці-Подільському, а потім (орієнтовано в 1576 р.) перейшов на службу до В.-К. Острозького. Працював над виданням Острозької Біблії, брав участь у створенні Острозької академії та був її першим ректором.

Поданням першої Передмови від імені В.К. Острозького передбачалось досягненням декількох цілей. По-перше, князь В.К.Острозький вважався некоронованим правителем Русі й водночас покровителем православної церкви в Речі Посполитій. Саме тому

написана від його імені Передмова підняла авторитет цього видання. По-друге, будучи ренесансно орієнтованою людиною В.К.Острозький не завжди дотримувався православного традиціоналізму, виявляв “хитання у вірі”, демонструючи свої симпатії до іновірців, зокрема протестантів. Ця передмова ніби “прив’язувала” князя до українських діячів традиціоналістського напрямку. Доречно тут врахувати і амбіційність князя: оскільки він виділяв кошт на видання Острозької Біблії, то вона мала увіковічити його ім’я, а одним із моментів такого увіковічення було вміщення у видання першої прозової передмови.

У житті й діяльності Герасима Смотрицького переплелися моменти новаторства і традиційності. Вихований у православній священицькій родині, він суворо дотримувався православно традиціоналістських поглядів. Однак, наскільки можна судити з документів, будучи світською людиною, Г. Смотрицький у своїй діяльності неодноразово використовував новаторські методи. Поетичні Передмови до Острозької Біблії – це римовані нерівноскладові вірші, які були новим словом у тогочасній українській літературі. Автор використовує ряд християнських образів, переосмислюючи їх у поетичному дусі.

У першій віршованій Передмові використовується досить популярний у православному християнстві образ Юрія-змієборця, котрий постає і як “знаменія княжате славного”. Боротьба воїна і змія розглядається Г. Смотрицьким у традиційному народному ключі – це боротьба між добром і злом. Водночас це боротьба з єретиками, а зброєю в цій боротьбі поставало “Слово Боже”, тобто Біблія. Взагалі тема боротьби з єрессю займає в Передмовах до Острозької Біблії одне з головних місць. У певному сенсі, як це слушно зауважує П.Кралюк, можна навіть говорити про її полемічний характер [Кралюк П. Контекст передмов до Острозької Біблії // Виховання молодого покоління на принципах християнської моралі в процесі духовного відродження України: Наукові записки. Том III.– Острог, 2000.- С. 34].

Автор передмови вважає єретиками перш за все протестантів, зокрема антитринітаріїв (інші назви – аріани, соцініани, “польські брати”). Наскільки важливою вважав Г.Смотрицький боротьбу з антитринітаріями, свідчать такі рядки віршованої Передмови, де автор звертається до В.-К.Острозького, порівнюючи його зі святим Костянтином Великим: “Он бо на небеси сіє виде, победил сопостаты, ты же побеждай еретик и бесов тристаты” [Українська література XIV–XVI ст.. Апокрифи. Агіографія. Паломн. твори.

Історіограф. твори. Полем. твори. Переклад. Повісті. Поет. твори.- К., 1988.- С. 460].

Така увага до антитринітаріїв з боку Г. Смотрицького була викликана тим, що прихильники цього віровчення підтримували доволі тісні стосунки з В.-К. Острозьким. Останній навіть звертався до антитринітаріїв із проханням виступити з полемічними творами на захист православних. Сам же В.-К. Острозький демонстрував свою прихильність до представників цієї реформаційної течії. А ті, до речі, вважали його своїм таємним adeptом. Не дивно, що такий стан речей викликав незадоволення серед православних традиціоналістів.

Крім протестантизму, значну загрозу православ'ю в Україні становили католики. Вони активно (переважно з допомогою єзуїтів) проникали на українські землі. Католики служили при дворі В.-К. Острозького, сам він мав родинні контакти з католицькими сім'ями, а його син Януш, прийняв католицьке віровизнання. Однак Г. Смотрицький не міг собі дозволити так різко виступити проти католиків, як це він зробив щодо протестантів, оскільки католицизм був державною релігією Речі Посполитої.

Г.Смотрицький у даному випадку апелює до того, що православ'я стало релігією руського народу. Водночас він намагається утвердити думку про вищість православ'я над католицизмом. Разом з тим, мислитель акцентує увагу на православності В.-К. Острозького, на тому, що видана ним Біблія є видатним явищем у релігійному житті Русі. Тут навіть проводяться паралелі між цим князем та князями Володимиром та Ярославом, які утверджували християнство в давньоруській державі. Такі паралелі, можливо, виглядають не зовсім коректно. Не можна також цілком сприймати твердження про відданість князя православній традиції. При цьому бажане видавалося за дійсне. Однак це бажане мало певний сенс. Подібна компліментарність щодо В.-К. Острозького утверджувала його в думці про власну значимість, про те, що він є рятівником православ'я. І це його утримувало від кроків на користь чи то на протестантів, чи католиків.

Тривога за долю православ'я звучить і в прозових Передмовах. У передмові, яка подається від імені В.-К. Острозького, читаємо: "Или кто не умилил сердца своего и не плачется, зряще разорение церкви Христовы и испровержену хвалу его и яко волци тяжцы нещадно расхищают и распужают овчье стадо Христово? Различныя бо супостаты и многообразныя: лукавства обстоятны" [Там само.- С. 201].

Видання ж Біблії розглядається як справа, що потрібна не лише для захисту церкви. Знання змісту Біблії потрібне людині, щоб увійти в “царство небесне”. Фактично тут видавці Біблії зближуються з протестантами, яких вони вважали єретиками. Адже в цьому випадку знання Біблії, релігійні переконання розглядалися ними як умова “спасіння”.

Інтерпретація Біблії (особливо світськими людьми, без відповідної підготовки) могли призвести до відходу від православної віри. Розуміючи це, Г.Смотрицький акцентує увагу на питаннях сприйняття й розуміння Святого Письма. Це сприйняття повинно бути не тілесним, а духовним: “...читаніє бо письменное умерщвляєт, испытание же духовное оживляет..” [Там само.- С. 205]. Біблію треба не просто читати, а “испытувати”. Однак тут не визначається, за яким критерієм це слід робити. Поради сприймати Священне Писання з увагою, серцем, відкинувши мудрування і т.д. звучать вельми загально. Якщо реально виходити з цих порад Г.Смотрицького, то треба при читанні Біблії дотримуватися православних поглядів, не вдаючись до якихось раціоналістичних інтерпретацій (“плотски же не высокомудрствуи”). Правда, в ті часи, коли в Україні ставали все більш відчутними західні впливи, це було малореальним.

До Біблії, її інтерпретації в раціоналістичному дусі передусім зверталися протестанти, зокрема антитринітарії. Г.Смотрицький на сторінках Передмови фактично вступає в полеміку з ними. Він наводить окремі єретичні трактування окремих моментів Біблії, намагаючись заперечити їх. При цьому він апелює до авторитету Священного Писання, наводячи на користь своєї думки ті чи інші Біблійні цитати.

Такий спосіб ведення полеміки для європейської богословської думки уже був пройденим етапом, але він повністю відповідав традиціям українського богослов'я Середньовіччя. Свою полеміку з єретиками Г.Смотрицький закінчує цитатою “Подобает и ересям в нас быти, да искуснии явятся” [Там само.- С. 460]. Це ніби є ознакою “кінця світу”. Тому люди не повинні дивуватися численності єресей, а їм треба твердо триматися православної віри. Закінчує другу Передмову до Острозької Біблії Г.Смотрицький знову ж така порадами щодо читання Біблії, демонструючи при цьому свою ірраціоналістичну позицію. Тут, як і в деяких інших місцях Передмови. Рекомендується сприймати Священне Писання серцем.

В другій прозовій Передмові до Острозької Біблії в специфічній формі була закладена “філософія серця”. Ця “філософія”,

хоч і протистояла “раціоналізму” киево-могилянців, однак вона мала глибокі корені в українській суспільній думці. До того ж не без участі авторитетної Острозької Біблії “філософія серця” набула помітного впливу серед українських інтелектуалів і врешті-решт знайшла вияв у таких представників української філософської думки як Г.Сковорода, М.Гоголь і П.Юркевич.

Зауважимо, що Острозька Біблія виглядала не гірше за польські видання Святого Письма, а рівень наукового редагування її не поступався найкращим латинським, грецьким чи давньоєврейським публікаціям. Саме 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.

Разом з тим, у розвідках різних авторів, зокрема в І.Франка та І.Огієнка, була висловлена думка про недоліки тексту Острозької Біблії. Так, І.Огієнко критикує острозьких видавців за те, що, на відміну від нього самого, вони не користувалися давньоєврейськими текстами Старого Завіту. На його думку, найслабшою стороною і водночас найбільшим недоліком Острозької Біблії є її традиційна прив'язаність до Септуагінти та фактичне продовження цієї традиції, хоч в усьому іншому вона варта найвищої похвали.

Незважаючи на такі зауваження, ми переконані, що одним з найвидатніших досягнень Острозького релігійно-культурного гуртка була підготовка і публікація в 1581 році першого повного церковнослов'янського видання Старого і Нового Завіту – Острозької Біблії. Князь В.-К. Острозький передбачав, що значення цієї праці виходить за рамки суто східнослов'янської спільноти, бо, як сказано у вступному слові, видання саме й передбачалося для читачів усього православного світу, де використовувалася церковнослов'янська мова [Див.: Гудзяк Б. Спочилися І. Острозька Біблія в контексті українського релігійно-культурного відродження кінця XVI століття // Виховання молодого покоління на принципах християнської моралі в процесі духовного відродження України: Наукові записки. Том III.– Острог, 2000.- С. 17].

Таким чином, важливим було те, що Г. Смотрицький, очоливши гурток зі збирання текстів Біблії та підготовки їх до друку, доклав чимало зусиль для того, аби це видання носило авторитетний характер. Запорукою цього стали дбайливо підібрані тексти

Острозької Біблії та її Передмови. Поетичні Передмови стали символічною окрасою видання і несуть глибоке смислове навантаження. У прозових Передмовах Г.Смотрицьким були підняті та проаналізовані основні суспільні проблеми другої половини XVI століття: боротьба з єресями та католицькою експансією, захист православної віри, культури та самобутності української нації; зародження полемічної літератури та духовне сприйняття людиною текстів Святого Письма.

Підсумовуючи вищевикладене, можна стверджувати, що Г.Смотрицький доклав максимальних зусиль для того, щоб Острозька Біблія стала одним з найвидатніших досягнень Острозького релігійно-культурного гуртка, була не тільки плодом, а й стимулом культурно-релігійного відродження на слов'янських землях кінця XIV ст., підняла хвилю редакційної літературної, педагогічної та видавничої діяльності, а також сприяла утвердженню гідності й самобутності руської православної спільноти.

*П.Ямчук** (м. Одеса)

ДУХОВНО-КОНСЕРВАТИВНИЙ ФЕНОМЕН ГРИГОРІЯ СКОВОРОДИ ТА РЕАЛЬНІСТЬ УКРАЇНСЬКОГО НЕОБАРОКО У КОНТЕКСТІ ВІДРОДЖЕННЯ ХРИСТИЯНСЬКОЇ ІНДИВІДУАЛЬНОСТІ**

Почати міркування про феномен Григорія Сковороди та його перспективну взаємопов'язаність із культурою сподіваного необароко ми хочемо з низки дещо несподіваних міркувань та паралелей, які, сподіваємось, увиразнять як сам предмет розмови, так і перспективи реалізації необароко в майбутньому. Загальновідомо, що Харків увійшов до новітньої історії України як “друга столиця” нашої державності, як столиця конструктивістської модернової України 1920-х років, яка, а це часто забувають, надаючи перевагу Києву та Заходу України стала місцем народження і епіцентром потужного національно-культурного руху українізації. Саме в Харкові народилось та розквітло унікальне естетичне явище –література та мистецтво Розстріляного Відродження. Тут творили видатні творці цього українського “азіатського Ренесансу”.

* Ямчук П.М. – кандидат філологічних наук, доцент Одеського Національного університету імені І.І.Мечникова.

** © Ямчук П.М., 2005

Думка Хвильового про “азіатський Ренесанс” була певне не лиш народжена у Харкові, але й породжена Харковом, який став точкою перетину у часопросторів понять Ренесансу як триваючого явища світової культури з межею Європи та Азії.

Столицею українізації, Розстріляного Відродження та азіатського Ренесансу Харків став на наше феноменологічне переконання якраз тому, що саме це місто, ще задовго до того, як йому судилося відіграти таку значну роль, було улюбленим містом найбільшого митця-мислителя доби українського Середньовіччя та Бароко Григорія Савовича Сковороди: “Харків любив і часто відвідував його” – згадує про свого вчителя його перший біограф М.Ковалинський. Саме через це, можливо, і став Харків центром Слобожанщини як українського духовного світоглядного універсуму, став тому, що, як скаже через два століття П.Тичина: “Тут ходив Сковорода”. Предмет нашої розвідки якраз і знаходиться на межі дослідження духовних первнів національної філософії, вивчення феномену індивідуальності українського християнського мислителя та візіонерської проекції його ідей з минулого у майбутнє. Говорити про взаємодію феномену Сковороди та необароко слід саме на межі цих дослідницьких дискурсів, зосереджуючи увагу водночас на пагонах проростання зерен світобачення Сковороди з XVIII століття, у XIX, XX століття і до сьогодення.

Маємо також на меті не відкрити щось архівно-невідоме, навіть не окреслити наукові обрії новітнього прочитання вічносучасної спадщини великого українського барокового митця-мислителя, а поміркувати над ідеєю, що є одночасно дотичною до всіх вищевикреслених питань. Це – проблема включеності і впливу постаті і спадщини Г.Сковороди у сучасну добу постмодерну, добу, яку К.Відадь назвала добою необароко, що засвідчує не лише зриму новітню орієнтацію певних європейських інтелектуальних шукань на універсальність Бароко, але й свідчить про народження нового типу духовності та культури Бароко всередині Постмодерну. Бароко в Постмодерні, як ми б визначили це явище, звісно, не може не включати в себе духовної християнської потужної підоснови вибудованого на ній світобачення та вже названих вище естетичних здобутків, розмаїття культурних явищ.

Духовний феномен індивідуальності Сковороди став вагомим шансом для української трансцендентної культури попри штучне забуття, не окреслення перед світовим загалом навіть знакових явищ української культури, залишитись не лише у світовій інтелектуальній сучасності, але і у майбутті. Сковорода як культурний феномен єднає в собі духовну,

культурну унікальність із соціальним виміром її впливу на багато століть вперед. Він був близьким вищим сферам Російської імперії останнього українського барокового XVIII століття. Він навчав, вже полишивши цей світ, двох найбільших митців українського та російського народів – Шевченка і Толстого (а, можливо, і не лише їх, але свідчення останніх двох є найяскравішими, зі шкільної лави ще засвоєними: ”та списую Сковороду” або “Три Царіє се дари”...). Він “убогий”, як сам про себе казав, скромний старчик Сковорода нічого в Бога не просив, бо виводив “вбогість” від Божественного начала, а просив лише “хліба та води”, точно відповідаючи при цьому аскетичному консервативному ідеалові пізнього Середньовіччя та Бароко.

То ж слід поставити питання: в чому полягає духовний феномен Сковороди? А якщо феномен нами констатований, то де стався трансцендентний “прорив горизонту сподівань” із минулого духовного Бароко XVIII століття у неobaroko Постмодерну? Ці питання є лише окремими контрапунктами, що умовно окреслюють присутність Сковороди у сучасній епосі, трансцендентують його універсальний феномен із минулого через сьогодні у майбуття.

Досліджуючи якесь явище минулого що сучасне й понині, найважливіше убезпечитися від звинувачень у штучній припасовуваності того чи іншого предмету дослідження до сьогодення та до категоріального апарату сьогоденської науки. У разі вивчення “барокової тихої людини”, до яких належав Сковорода, це зробити просто. “Тихі люди” українського Середньовіччя та Бароко є домінантними етноменальними одиницями для українського народу. “Тихі люди Бароко”, так само як і “тихі люди” Постмодерну своє світобачення побудували на *християнській любові до ближнього*, до своєї тихої оселі і до тихого побожного життя. І дарма, що ближній часто бував невдячним. “Тиха Господня любов” все одно поставала буттєвим смислом людського існування. Християнська дієва любов поширювалась і на тих, хто притискав і не любив їх. Історія засвідчила, що українці є вповні християнською нацією не за зовнішніми деклараціями, а за іманентним сенсом буття та дій ще й тому, що з честю витримали випробування у вірності ідеалові “тихої любові” до кривдника і в історико-соціальному і у духовному і у психологічному плані. Сковорода був учнем тих хто вчив цієї “тихої любові” в добу пізнього Середньовіччя та Бароко. І був, в свою чергу, вчителем тих, хто, як Толстой і Шевченко, навчали інших.

Наслідуючи іманентно полум’яно-аскетичного Івана “мнхя з Вишні”, він пророщував зерно минулого в майбутнє. Люблячи рівною мірою з ним Господню Православну віру, він, на відміну від

Вишенського та його вічного опонента А.-І.Потія, брав зерна мудрості також з античності, змушуючи їх служити справжній духовності зростати на новому мисленному полі. Сковорода, на відміну від своїх попередників і нащадків, усвідомив право митця-мислителя на синтетичну єдність інтелектуальних багатств, якщо вони, у свою чергу, підпорядковуються вищому здобуткові – тому ”духовному золоту”, якого він весь час шукав і яке наставляв шукати й своїх учнів. Сковородинівське необароко полягає також у синтезі гуманістичних ідей античності та питоми українського середньовічного й барокового світобачення, яких органічно екстраполюються у сучасні шукання доби Постмодерну.

Сковорода не боявся здатись незрозумілим своїм сучасникам. І в цьому також його феномен. Він говорив з ними про те, про що часто вони не мали й гадки, та не боявся міркувати на теми, які стали актуальними лиш тепер, у ХХІ столітті. Ця непрочитаність в тогочасну епоху стала ще однією з причин його феноменальної затребуваності сьогоднішнім. Сковорода говорив про майбутнє так як про давно і очевидно колись здійснене, а сучасники (і це також типово для всього дискурсу особистості Г.С.Сковороди) сприймали майбутнє у його прочитанні як дещо давно знайоме, очевидне від прадавніх джерел. Сприймали саме тому, що Сковорода завжди орієнтувався на справжні джерела що були втілені у ранньохристиянському консервативному ідеалі, у пошукові духовної універсальності людської індивідуальності.

Необароко виникло в Європі тоді, коли там спостерігалась доба інтелектуального інтелектуального, але передусім доказі духовного бездоріжжя, спустошеності, у 1970-80 роках. У нас вона настала в 1990-тих, коли незалежність була досягнута, але пора надій змінилась пекучою інтелектуальною пусткою, що була зумовлена як інокультурними й інодержавними ідеологічними експансіями, так і спадком атейстичного імперського тоталітаризму. Обидва впливи носили виразно антисакральний та антиукраїнський характер, що єднало їх у одне ціле. Феномен Сковороди, так само як і духовний універсум Бароко, став затребуваним суспільством саме в той період як всеохопна альтернатива зникненню духу нації вже на етапі її відродження. Необароко, яке завжди орієнтується на краще з минулого актуалізувало світогляд християнського Бароко невиняково спочатку у наукових студіях. Феномен Сковороди є тим універсальним варіантом інтелектуального українського буття, з якого 1990-х роках невиняково розгорнулась панорама національно-духовного барокового відродження.

Сковорода в необароко є тим *іншим*, у рікерівському розумінні терміну, що здатен й через два століття запропонувати альтернативу втраті духовної та національної самоідентифікації в добу посттоталітаризму та глобалізації. Феномен Сковороди, як *іншого у добі*, подає відвертий поворот до одвічних джерел української християнської духовності – Уніатської, православної римокатолицької – але християнської понад усе. Сковорода в цьому, як це типово для світогляду Бароко й необароко, і новатор і консерватор одночасно. Він відступає від непорушно-канонізованих моделей українського ортодоксального передбароко Івана Вишенського і робить крок далі – до перспектив національної духовності загальнохристиянського значення. Таке мислення, унікальне і перспективне водночас, адже ніхто досі не заговорив струнко і концептуально про ідентифікацію української національної ментальності на основах консервативного християнського духовного світобачення. Цьому кардинально зашкодила, народжена в Європі епоха Просвітництва. Але духовно-інтелектуальна епоха Сковороди, що співпала з нею хронологічно, за своєю іманентною сутністю була їй глибоко протилежною і заклала потужну основу українського сакрального світосприймання. Сковорода пізнавав і шукав у собі людину й знаходив її лише у християнстві. Сковородинівський ідеал тому-християнський, що він не розділяв відкриття індивідуальності і заглиблення у простір християнських ідей, зокрема тих, які були б найбільш адекватними ранньохристиянському ідеалові. Сковородинівська правда тому – виразно й відчутно заснована на принципах консервативного збереження християнської віри. Сковорода відтак є творцем не лише *іншого духовного варіанту*, незреалізованої у конкретних соціальних умовах реальності, але й, що не менш важливо, творець та інтерпретатор сакрального минулого, минулого не у розумінні *історії подій*, а у розумінні *історії ідей*. Феномен Сковороди слід розглядати як постать, що не скорившись волі обставин і, зокрема, тиску постпросвітницького матеріалістичного світогляду, реалізувалась у просторозі семіосфери *духовного християнського можливого*, не сущого дотепер, а сущого у цілком можливому майбутті.

Якщо це припущення є вірним, тоді слід вважати семіосферу християнського феномену Сковороди і в естетиці дотичною до шукань ХХІ століття, адже органічним для духовної трансценденції української індивідуальності “тихого Бароко” є одвічне повернення до раннього християнства не лише у філософії, але й у поезії, яка в

українському варіанті завжди адекватно відбивала у образах християнське національне світобачення. Сковорода універсально синтезував світоглядні й поетичні прагнення українського сакрального мислення й консервативно-християнські візії в спільному понятті. Це не вдавалось жодному із його попередників. У феномені Сковороди духовне світобачення виявляється у низці неординарних літературно-образних паралелей у обидва боки часопростору, а також у низці світоглядно-естетичних асоціацій, які завжди ґрунтуються на біблійній або євангельській основі. Сковорода – митець і філософ панорамного мислення. Саме це робить актуальною його християнську спадщину в універсумі необароко, актуалізує трактування минувшини у повній відповідності до духовних вимог й потреб сьогодення й майбуття за допомогою орієнтування на сакральний ідеал раннього християнства та Святого Письма.

Сковорода виступає в дискурсі християнського необароко не лише як видатний інтерпретатор минувшини й візіонер, не лише як генератор духовних ідейних домінант, але й як великий *самоінтерпретатор*, що дозволяє *говорити про духовність минулого категоріями майбутнього*, а про майбутнє він говорить, послуговуючись при цьому словесно-образним й понятійно-категоріальним апаратом Іоанна Златоуста та Федора Студита.

Отже, першим і основним зв'язком, що координує єдність Сковороди із сучасністю виступає концептуально окреслена невизначеність духовних орієнтирів сучасної української доби і пропозиція перспективного ідеалу новітньої християнської духовності, яку подає геніальний український мислитель. Доба необароко в Україні народжується якраз через реалізацію загального прагнення перейти від сьогоденної епохи інтелектуальної еkleктики, постійних шукань до епохи із яскраво визначеною духовно-інтелектуальною домінантою, що нею стане українське християнство в бароковому розумінні. Необароко – це перш за все відродження забутого духовно-інтелектуального досвіду на новому етапі, де по-сковородинівському потрактовувана Біблія як книга, що “вчить облагородити людське серце”, є однією з підвалин національного зростання в культурі, без якого немає і не може бути зростання соціально-економічного, адже константною й тепер є сковородинівська істина “Плоть нічтоже, Дух животворить”.

Іншою формою появи феномену *іншого* – духовного універсуму Сковороди в українському необароко є з'ява сковородинівської, точніше – барокової людини, тихого українського

християнина доби Постмодерну, подібно до того, як з'явився у далекій Лозанні, за свідченням біографів, Даніїл Мейнгард, ставши свого роду визнаним “alter ego” українського митця-мислителя. Такий Даніїл Мейнгард тепер повинен пройти не через простір (або, якщо мати на увазі європейський контекст, не лише простір), але й через ті епохи, які відділяють нас від Сковороди. Епохи революцій, голодоморів, атеїзації і підриву храмів та ще багато іншого, що, певен, і не уявлялось у ХУІІІ ст. навіть такому геніальному візйонеру, як Сковорода. Цей Даніїл Мейнгард, -український бароковий християнин доби Постмодерну, лишаючись бароковою особистістю не лише володіє вже страшними знаннями з недавньої історії, але й живе у епоху комп'ютерної реальності та інтернету, мислить категоріями такого світу.

В чому ж тоді полягає його бароковість та пов'язана з нею *іншність*? – запитають мене. Відповідь є простою: за своєю сутністю необароковий Сковорода є тим самим “тихим українським християнином”, що усамітнюється задля молитви й самовдосконалення у пустині власної свідомості, а ще так само, як і Сковорода, свідомий свого покликання діяти задля порятунку людини й світу у сакральному розумінні. Він вже є Всесвітом, в якому міститься величезний діапазон знань: від латини й старих класичних мов, до знань сучасних, які використовуватимуться лише як способи для досягнення ідеалу ранньохристиянського минулого, як способи порятунку індивідуальності людини від знеособлення тощо. Барокова особистість була універсальною, не як людина, що має суму знань, а тому, що ці знання мали міцну духовну основу й мету. Людина необароко має стати такою ж самою.

За Сковородою, саме у такому єднанні і міститься справжня мета людського існування: “Голова діл людських – це дух його, думки, серце. Кожен має в житті мету, але не кожен – головну, тобто не кожен займається головою життя. Хтось займається черевом життя, тобто всього себе скеровує щоб дати життя череву, ще хтось – очам, волоссям... ще хтось одягові... філософія або любомудрість всю себе скеровує, щоб дати життя духові нашому, шляхетність серцю, світло помислам як голові всього”.

Сковорода чітко розрізняє два виміри –духовний та матеріально-тілесний, надаючи, як і його попередники Іван Вишенський та Мелетій Смотрицький, зриму перевагу першому, вважаючи саме його “головою всього”. “Тиха християнська людина”, що скерована в своїх помислах на вдосконалення “життя духу свого”,

в будь-яких буттєвих обставинах не скерує своє обдарування або життєву мету до насильства, завойовництва, агресії. Зовнішнє заперечення ідеї барокової провінційної окремішності християнської людини може міститись у проблемі нібито парадоксальної неспіввднесеності цієї думки з бароковою і необароковою концепціями духовної експансії з метою поширення християнського духовного начала та індивідуального універсуму людини Бароко серед країн, народів і людей. Спростування цього зовнішнього парадоксу є очевидним.

Духовна експансія у бароковому українському розумінні – це не агресія, і тим більше не напад, а дещо зовсім інше. Це – бажання “непомітно” впливати на світ, непомітно перетворювати його у бік християнської справжності. Саме так і діяв Сковорода колись, зримо віддаляючись від суспільства, але насправді (і це було йому добре відомо) *впливаючи на нього навіть власною відсутністю*, не кажучи вже про твори й епістолярій як такі. Сковорода не боявся втратити суспільство, адже добре володів справжнім *духовним знанням*, яке здатне було не лише привернути увагу до його ідей, але й перетворювати цей світ через декілька епох після його фізичного відходу з життя. “Учуся, друг мой, благодарности –се мое дело” – писав він у одному з листів. Певне, що ця наука була одним із основних його “послань світові”, адже вдячність розумілась ним не стільки як віддячення комусь за щось зроблене добре йому особисто, скільки як акт глобальної вдячності людини Богові за життя, за ниспослану мудрість й одкровення. Це була його, Сковороди – наука, в якій вдячність ставала й ознакою справжньої духовної шляхетності.

Вдячність Богові у феномені Сковороди породжувала і принцип задоволення малим, необхідним для життя: “Неблагодарная воля есть ключ адских мучений”, – стверджує він і продовжує: “Благодарение Всеблаженному Богу, что нужное сделал нетрудным, а трудное – ненужным!” Це ще один концепт християнського універсуму Сковороди, що є актуальним для християнської індивідуальності необароко. Вдячність поширюється не стільки на матеріально необхідне, скільки виступає засобом ушляхетнення людської особистості, засобом її барокового (й не барокового) формування. Все, що важливе для людини насправді, стверджує Сковорода – є неважким. Неважко дотримувати вимоги Церкви. Неважко любити ближнього... Неважко... А от чи стає у більшості снаги саме таким чином вдосконалювати свою особистість, чи “

пізнавати в собі людину”)? Відповідь на це питання великий мислитель-митець навмисне лишив відкритою.

Ще одним концептом реалізації феномену Сковороди в добі необароко є продовження традицій його поезики у християнському розумінні. Відоме твердження, що, мовляв, шекспірівська драма померла разом із Шекспіром. Але в традиції світобачення й поезики Сковороди все не так просто й однозначно. Поетика Сковороди – корінь від кореня загальної української християнської світоглядної парадигми, від епохи Бароко. Сковорода – синтез чуттєвого та раціонального начал, синтез філософа, вченого, теолога і ... поета. Поета у вищому сенсі поняття. В своїй поезії він, як це і притаманно Бароко, синтезує духовну домінанту з образно-філософським способом її втілення. Він єднає досконале вміння вибудовувати вишукану образно-алегоричну систему з не менш досконалим способом передачі духовно-ідейних домінант в таких системах. Сковорода засвідчує спосіб духовної самореалізації в поезиці, подібно до того, як це колись засвідчував його І.Вишенський. Але відмінність між Вишенським і Сковородою полягає в тому, що Сковорода по-пізньобароковому *більш терпимий* до світу, ніж пророк з Афону. Сковорода в своїх творах *радить*. Вишенський – *вимагає*. Сковорода намагається бути зрозумілим і сучасникам і нащадкам, Вишенський не турбується про це. Йому важлива лише чітко і образно сформульована артикуляція провідних християнсько-православних концептів. Поетика Сковороди більш людиноцентрична, але водночас ми б рішуче застерегли плутати її з “гуманізмом” ідеологів Просвітництва, адже Сковорода *виразно духовний*, навіть православний мислитель, а Вольтер, Дідро, Руссо *виразно ні*. Любов Сковороди до “малих сих” має джерелом не прагнення використати їх матеріальні та духовні ресурси (таке прагнення спостерігаємо у всіх просвітників), а прагнення до їх порятунку. Саме тому визначний філософ і навіть містик (про це говорили його сучасники) обирає саме літературну поезику як форму донесення до свідомості світу духовно-інтелектуального феномену “тихої людини” українського Бароко.

Він не прагне говорити лише як поет, але в його поезії виразно відчутні візії духовного митця-мислителя. Сковорода – візіонер, який реалізує в поезиці лише такі візії, що породжують глибинні світоглядні асоціації. Тому поезика Сковороди – християнська й трансцендентальна. Тому його образні картини – це синтез пророчих візій. Тому його філософія – це по-бароковому втілена у низці образно-асоціативних концептів спроба вибудувати омріяний ідеал.

Він навмисне не обирає, коли звертається до масового читача, складних форм філософських розмірковувань (відомо, що за концепцією Х.Ортеги-і-Гасета елітною індивідуальністю може бути і родовий аристократ, і генерал-губернатор, і ремісник), а пропонує здебільшого притчу як форму осмислення дійсності. Сковорода – мислитель притчевий навіть тоді, коли він творить поезії чи байки. Причиною такої любові до притчі напевне є ранньохристиянська канонічна орієнтація на Христа та на євангельську притчу, як основний спосіб словесного подання істини. У байці притчевість поетики Сковороди виявляється по-особливому, адже там не потрібно залишити простір для інтерпретаційної семіосфери реципієнта, а слід висловити власну думку у “силі”, тобто кількох словах, які гранично роз’яснять образно-ідейний ряд, сформулюють з визначальною точністю сказане раніше, і дуже часто спроектують образну реальність байки та її смислові коди на майбутнє. Християнська спрямованість “силі” у всіх “Байках Харківських” є очевидною.

Сковородинівська образна реальність – це не стільки міметичний ряд зіставлень, скільки проекція образних візій митця-мислителя на довколишню дійсність з виразно християнською метою, що полягає у турботі про збереження духовно-інтелектуального простору для розвитку індивідуальності. У випадку Сковороди все відбувається з точністю до навпаки від думки Арістотеля: не мистецтво відбиває дійсність, зображуючи її, а навпаки – дійсність є образно-світоглядним відбитком мистецтва, *якщо воно має сакральний сенс*. Концепти світогляду Сковороди у його поезії не лише виявляються як семіотично-структурована дійсність, але й проєктуються у майбутнє низкою вічносучасних паралелей.

Сковорода запрошує своїх читачів зовсім по-постмодерному грати, сумніватися й іронізувати над своїм буттям, прагнучи абсолютно іншої, ніж тепер, справжньої духовної реалізації своєї індивідуальності. Таке сквородинівське необароко має багато спільного з Бароко як естетичною епохою, але, дозволимо собі й цю паралель, ще більше має спільного з Постмодерном. Справді: хто як не Сковорода першим піддав сумніву аксіоматичність способу недуховного буття людини? Хто, як не Сковорода, категорично і вповні заявив про необхідність *ad fontes* критично ставитись до Традиції як основи всього людського буття? Саме Сковорода запропонував абсолютно новий тип образно-асоціативного світоосмислення, у якому з’єдналися іронія, яка часто до нього вважалась у вітчизняній елітарній латиномовній та староукраїнській

словесності ледве не ознакою антидуховності або поганого естетичного смаку із філософським сумнівом щодо безальтернативності новітньо-просвітницького світобачення та його користі для духовного здоров'я людини та її загальних перспектив.

Сковородинівська поетика виявила ще задовго до появи постмодерну три сучасні наріжні постмодерні принципи: іронію, сумнів, гру і застосувала їх для оборони духовного начала від наступу вульгарного матеріалізму та знеособлення. Ці принципи, як точка зустрічі Сковороди та постмодерну, багато в чому можуть визначити риси українського варіанту християнського необароко. Сковородинівська та водночас постмодерна тріада – іронія, сумнів, гра в добу необароко має розглядатись швидше не в дерідіанському значенні поняття, що спрямоване на смислову та естетичну деконструкцію культурного начала (такий негативний досвід європейська культура вже отримала впродовж XX століття), а як дещо прямо протилежне за основним вектором спрямування, а саме як гра, що акумулюватиме в своїй іманентній сутні шлях до звільнення від непотрібних штучно-інтелектуальних карнавальних масок, що стане різномірною взаємодією загальнохристиянських та національних доміант. Сумнів у потужності знання без Бога та іронія над концепцією всемогутності людини без Бога повинні мати в необароко суто сковородинівську смислоутворюючу доміанту і бути спрямованими проти девальвації духовного золота, накопиченого століттями української християнської культури.

Категорію сумніву в необароко можна і слід застосовувати саме до тих явищ людського життя, у доцільності яких для духовного зростання людини сумнівався Г.Сковорода: до культу речей, матеріальних задоволень і надлишків, зрештою – до всеохопного прагнення до перемоги тілесного над духовним, аскетичним. Нині необароко може додати до цього класичного і, на жаль, мало не вічного сковородинівського списку і всепоглинаючого монстра маскульту, який, пропонуючи людині симулякр духовної справжності, насправді дезорієнтує її, руйнує її внутрішній світ, підміняє вічне минулим. Сумнів у такій ситуації – не лише елемент поетики, але й потужний засіб духовного самозахисту християнської “тихої людини необароко”, тоді коли інші засоби захисту її душі та накопиченого духовного золота можуть видатись недоступними. Сковорода, як видається тепер, передбачав таку можливість, попереджаючи своїх сучасників не довіряти оманам і спокусам “світу сього”, скеровуючи їх

більше довіряти власному розмислу і духовним візіям предків, що опирались на Святе Письмо.

Іронія, як засіб поетики також має застережливо-консервативний характер, виступаючи у ролі формули, у якій аналіз явищ та людей, може умисне подаватись як невідповідність між зовнішньою формою та внутрішнім змістом, де зовнішня формула виявляє симулякр власними міркуваннями можна дійти до прихованим за ним протилежної субстанції духовного золота. Стверджуючи навмисне щось одне, Сковорода у дусі поетики необароко спрямовує думку реципієнта до *іншого*. Цим іншим і для сквородинівського вчення, і для доби необароко може стати спільна духовно-інтелектуальна мета: "Пізнати в собі людину", що тісно сполучається із необароковою метою відродження християнської індивідуальності.

Завершити дані, далеко не повні попередні міркування про взаємоедність духовно-інтелектуальної спадщини і майбутньої реальності необароко хочеться ще однією, доведеною самою постаттю Сковороди та його мандрівним життям, аксіомою, яка здається придатною і для необарокової іманентної культури глобальних взаємозв'язків. Як ми вже зазначали, справжні центри духовно-інтелектуального життя епохи і країни знаходяться не в адміністративних центрах, не в столицях або у поважних соціальних інституціях, а всюди, де є феноменальна особистість, яка самою своєю присутністю у часі й просторі знівельовує поняття соціально-географічного центру до рівня умовності, актуалізуючи акцент на езотеричності будь-яких категорій (столиці, еліти, нації). Тоді духовною столицею Російської імперії в часи Сковороди могли бути не Москва чи Петербург, а Харків чи навіть простий хутір, в якому жив і творив Г.Сковорода. Справжньою ж національною елітою були і є не можновладці при чинах та посадах, а син українського козака та селянки, народжений в селі Чорнухах, який тоді ж, при народженні, від Бога дістав собі "серце царське" і здатність стирати кордони і межі між просторами і людьми, відкривати в людині Людину, пізнавати непізнане, не обчислюваннями або експериментами, а душею. Він цілком по-постмодерному ще тоді запропонував світові цікаву гру, у якій холоп виявлявся аристократом, а провінція – столицею. І навпаки. До самої межі, біля якої починається Горнє Царство Духу та Істини.

ЕТАПИ ФОРМУВАННЯ РЕЛІГІЙНО-ФІЛОСОФСЬКОГО ВЧЕННЯ Л.СИЛЕНКА**

Релігійно-філософське вчення Л.Силенка є канонічною основою віровчення релігійної організації Об'єднання Синів і Дочок України Рідної Української Національної Віри (ОСІДУ РУНВіри) в західній діаспорі та релігійних організацій, які виникли на основі РУНВіри в незалежній Україні. Це вчення набуло остаточної форми на початку 1980 рр. і в цьому вигляді є найбільш відомим в сучасній Україні. РУНВіра є найбільш вивченою науковцями конфесією українського рідновірського релігійного руху у діаспорі.

Віровчення та обряд РУНВіри описані та проаналізовані професором А.М.Колодним [Колодний А.М. РУНВіра (Рідна Українська Національна Віра).- К., 2002]. Автор розглядає головні етапи створення організації РУНВіри, постать Л.Силенка, віровчення РУНВіри, обряди, календар та символіку РУНВіри. Професор А.М.Колодний приходить до висновку, що РУНВіра є реформованою Л.Силенком на стандартах монотеїстичних світових релігій давньоукраїнською вірою та відзначає, що в монотеїзмі РУНВіри простежуються пантеїстичний світогляд, штучність походження, фантазійність та, одночасно, толерантність поглядів Л.Силенка.

Автор дисертаційного дослідження "Проблема духовності в етико-релігійному вченні Лева Силенка" Т.Хміль приходить до висновку, що релігійна система Л.Силенка – це, насамперед, філософсько-етичне вчення, яке навмисно подається як релігія, що РУНВіра спрямована на формування нової етики, нового підґрунтя національної ідентифікації українців у сучасному світі. Т.Хміль відзначає вплив на Л.Силенка американського прагматизму як методології практичної філософії [Хміль Т. Проблема духовності в етико-релігійному вченні Лева Силенка. Дис. канд. філос. наук.- К.: Інститут філософії НАН України, 2001].

Цінним джерелом з вивчення РУНВіри є монографія канд. філол. наук С.Лисенко "Учитель Силенко. Його родовід, життя і Віра в Дажбога". Праця містить великий обсяг фактичного матеріалу, але має суттєвий недолік, який потрібно враховувати при використанні джерела. Автор не приховує свого прагнення сакралізації постаті Л.Силенка як

* Беднарчик Т.Р. – аспірант Відділення релігієзнавства Інституту філософії імені Г.С.Сковороди НАН України.

** © Беднарчик Т.Р., 2005

релігійного пророка. Це робить її підхід суб'єктивним і упередженим у висвітленні віровчення та організаційного життя РУНВіри.

Проте РУНВіра потребує додаткового дослідження. Це виявлення зв'язків між філософськими ідеями віровчення і станом релігійної організації, пошук світоглядних причин успіхів та невдач РУНВіри, аналіз змін в розумінні Бога та шляхів, які ведуть віруючого до нього. Невідомими залишаються причини перманентних організаційних криз РУНВіри.

Цілями статті є: розглянути становлення ідеології РУНВіри; виявити спільні та відмінні риси віровчення РУНВіри на різних етапах існування організації; визначити філософські причини кризових явищ в РУНВірі.

Автор дослідження ставить питання про те, що формування вчення Л.Силенка відбувалося поетапно. Воно має два окремі варіанти, кожен з яких мав своє значення у розвитку конфесії.

Автор виділяє чотири етапи процесу релігієтворення РУНВіри: 1 – становлення РУНВіри та основ її ідеології (1964 – 1971 рр.); 2 – завершення формування ідеології РУНВіри в умовах перманентних криз (1971 – 1983 рр.); 3 – стабілізація організаційної структури РУНВіри (1984 – 1991 рр.); 4 – існування РУНВіри в умовах кризи українського релігійного рідновіського руху в діаспорі та релігійного буму в незалежній Україні (1991 – 2004 рр.).

1. Становлення РУНВіри та основ її ідеології (1964 – 1971 рр.).

Перший варіант "Мага Віри". В 1964 р. Л.Силенко починає активне проповідкування своєї історіософської концепції, якій надає риси нового типу української релігійності. Він шукає потенційних визнавців серед українців діаспори. Л.Силенко засновує власні видання "Рідна Віра"(1964) та "Самобуття Україна"(1967) і намагається створити свою релігійну організацію.

Особливістю становлення рідновіського руху в кінці 1960 – на початку 1970 рр. є його інтелектуальна спрямованість. До Л.Силенка приєднувалися патріотично налаштовані знавці та любителі історії України. При створенні релігійної організації Л.Силенко наголошував, що однією з головних проблем віри є справа подолання рабської свідомості української людини. Тому він ставив в центр ідеології культ вільної людини, яка здатна постати проти усталених авторитетів (християнського чи комуністичного спрямування). Таким чином, члени організації вважалися, насамперед, духовно вільними людьми, які визнають ідеї Л.Силенка.

В статті "Любов'ю зігрите слово"(1966) Л.Силенко розглядає Дажбога як джерело "національної і особистої волі" й проголошує існування трирівневої структури світу: Дажбог (Воля) створює обставини духовного і матеріального життя світу; нація, наділена божественною Волею, бере участь в освоєнні життєвих ресурсів на планеті; особистість, теж наділена вищою Волею, впливає на суспільне життя нації. В концепції Л.Силенка Дажбог не втручається в життя людей, але людина може наблизитись до Дажбога шляхом духовного та інтелектуального самовдосконалення [Силенко Л. Любов'ю зігрите слово // Рідна Віра.- 1966.- № 8-9.- С. 1-2].

В 1966 р. на сторінках Рідної Віри Л.Силенко почав друкувати "Порівняльний санскритсько-англійсько-український словник". Санскрит та його порівняння із сучасною українською мовою став одним із головних джерел формування релігійної ідеології. Л.Силенко розглядав українську мову як "доньку" санскриту, який став містком між "українськістю" РУНВіри та надбаннями східної культури, в яких Л.Силенко вбачав "український слід".

В травні 1965 р. на сторінках "Рідної Віри" Л.Силенко почав друкувати розгорнутий виклад свого віровчення – твір "Мага Віра". Розділи твору (Дні) оприлюднювались в міру написання твору. В 1965 – 1972 рр. було видано десять Днів. Більша частина твору написана в 1965-1967 рр. В основу його композиції покладено уявні бесіди Л.Силенка з учнями, які відбуваються в Радянській Україні на берегах Дніпра в 1960 рр.

На початку 1970 рр. Л.Силенко мав наступну програму створення релігійних книг: "Мага Віра", "Мага Врата", "Заповіт" – "три основні ТВОРИ РУНВІЗМУ". "Мага Віра" мала складатися з трьох книг (томів) [Відповідаючи... // Рунвіст.- 10971(1971).- № 26.- С. 102]. Перший том "Мага Віри" було видано в червні 1972 р. Він складався із переплетених в одну книгу відповідних сторінок журналу "Рідна Віра" загальним обсягом в 397 сторінок. Тираж "Мага Віри"(1972) – 35 примірників.

В "Мага Вірі"(1972) Л.Силенко викладає вчення про "логіку розвитку логіки", за яким людське мислення стримують догмати та аксіоми, які не є абсолютними істинами. Для забезпечення прогресу на землі потрібно запровадити нові світоглядні орієнтири, які будуть стимулювати пізнання та перегляд догм та аксіом [Силенко Л. День Перший // Рідна Віра.- 1965.- № 4-5.-С. 13-14]. Л.Силенко дає тут розгорнуте пояснення свого основного трансцендентного поняття – Волі, яку він ототожнює з Богом. Філософське питання про первинність духа чи матерії Л.Силенко вирішує за допомогою проголошення первинності

Волі. Воля створює обставини для прояву духу та матерії у вічності. Як доказ, Л.Силенко наводить приклад фізичних процесів утворення та розпаду квантів світла. Наголошуючи на незавершеності пізнання цих процесів, він проголошує наявність єдності та боротьби духа та матерії. Воля проголошується "невидимою і неосмисленою Праматір'ю існуючого і неіснуючого" [Силенко Л. День Третій // Рідна Віра.- 1965.- № 4-5.- С. 21-22]. Автор вважає, що ця концепція трансцендентного є головною в теології Л.Силенка і характеризує її як дуалістичну.

Центральною постаттю віровчення Л.Силенка є Дажбог. На першому етапі Л.Силенко висловлює різноманітні концепції Дажбога. На думку автора, Л.Силенко в такий спосіб намагався таким чином привернути увагу до свого вчення потенційних віруючих із різним світоглядом.

Л.Силенко ототожнює Дажбога із Душею України, з легендарним предком-засновником слов'янських народів: "Дажбог (добро і волю даючий Бог Руси-України) – світлоокий Праотець слов'янських племен, що із вогняним тризубом в піднесеній руці величаво стояв на Київській Горі з обличчям лагідного і світломудрого Українця (Русича)" [Слово Рідної Віри // Рідна Віра.- 1964.- № 1.- С. 3]. Або: "Я розумію під словом "Дажбог" священну історію сили, краси, емоції, розуму і історію самобутньої духовності української нації... Для мене Дажбог – це символ божественного духа нації..." [Питання і Відповіді // Рідна Віра.- 1964.- № 1.- С. 14-15]. Твердження про те, що Дажбог є самобутнім духом нації неодноразово повторюється.

В іншому варіанті у Л.Силенка Бог – це Абсолют, незбагненна людьми Досконалість, яку можна лише прагнути пізнати, але досягнути неможливо [Щоб не докоряли нащадки // Самобутня Україна.- 1967.- № 8.- С. 29-32].

Л.Силенко висловлює думки, що Бог не є Творцем світу, а походження віри в Бога не пов'язано із його волею. Вона виникає як елемент національної духовності, яку творить людина. Якості Бога створює свідомість людини: "Бог – це твір свідомості. Бог – це все, що є найкраще, найдосконаліше, найсвятіше, наймудріше в людській душі і мозкові. Поза людиною немає нічого людського" [Силенко Л. Дажбожий Внук народився! Славте його! // Рідна Віра.- № 3.- 1964.- С. 9]. Але в іншому твердженні Л.Силенко обґрунтовує походження релігійності предків українського народу впливом трансцендентної Волі, яка формує матеріальний світ і за його посередництва впливає на етногенез [Силенко Л. День Десятий // Рідна Віра.- 1971.- № 13-14.- С. 276-277].

Найвищою властивістю людини Л.Силенко вважає свідомість. Він вказує, що "мисль" перетворює людину в "справжню" людину, але не згадує при цьому участі Бога в цьому процесі. Вищою формою свідомості людини є національна свідомість (не релігійна) [Силенко Л. Слово // Самобуття Україна.- 1967.- № 3.- С. 9-12]. Головний сенс поведінки людини у житті – це зміна матеріальних обставин на власну користь [Силенко Л. День Шостий // Рідна Віра.- 1966.- № 8-9.- С. 14].

Л.Силенко проголошує розгорнуте вчення про сакральну місію стародавньої України як центру цивілізації: "Україна (стародавня Оріяна) – духовний дах культури Земної Планети, і самобутнім святителем цієї світової культури, цивілізації і віри був пра-дух людства, Дажбог" [Силенко Л. День Сьомий // Рідна Віра.- 1966.- № 10.- С. 29].

На першому етапі Л.Силенко систематично висловлює своє позитивне ставлення до дохристиянської релігії українського народу, дає їй високу оцінку і висловлює свою приналежність до неї [Силенко Л. День Третій // Рідна Віра.- 1965.- № 4-5.- С. 25]. Л.Силенко намагається знайти відповідь на питання наявності ідей політеїзму і монотеїзму у віруваннях давніх українців-оріян за допомогою авторської інтерпретації лексики санскриту. Він визнає наявність ознак політеїзму, але одночасно знаходить й ідею монотеїзму – "віри, що існує "Бг" (Буття)" – віри в "Одне", яке має різні прояви одного Бога Дателя, "Да Бгу" – Дажбога. Автор вважає, що таким чином Л.Силенко визнав генотеїзм основою давніх вірувань, але відмовився використовувати цей відомий йому термін через вживання його конкурентом – В.Шаяном. Л.Силенко проголосив, що ведична концепція свіотворення узгоджується із його концепцією Дажбога [Силенко Л. День Десятий // Рідна Віра.- 1971.- № 13-14.- С. 301-303].

В 1965 р. Л.Силенко оприлюднив як ідеологічний орієнтир уривки з праці С.Парамонова (Лесного) "Русь, звідки ти?" в яких йшлося про монотеїстичний характер дохристиянської релігії слов'янських племен та її позитивний зміст [Парамонов С. Русь, звідки ти? // Рідна Віра.- 1965.- № 6-7.- С. 1].

На останніх сторінках "Мага Віри"(1972), дописаних в 1971 р., Л.Силенко висловлює ідеї часткової самосакралізації. Він розглядає себе як посланника предків та символ зв'язку з ними і Богом. Л.Силенко проголошує, що авторитет релігійних ідеологів, в тому числі його самого, повинен ґрунтуватися на праві першості у проголошенні ідей. Одночасно він розкриває власне розуміння релігійної реформи РУНВіри і переносить себе в центр релігійстворення: "Я у слово "Дажбог" вклав нові поняття, проголошуючи реформу дохристиянської віри України (Руси) і тому всі

ті брати-чужовіри, які думають, що ми "повертаємося до Богів" чи "статуї Дажбога" тяжко самі себе обманюють" [Силенко Л. День Десятий // Рідна Віра.- 1971.- № 13-14.- С. 370, 390-391].

Автор наголошує, що перші визнавці РУНВіри не розмежовували давню дохристиянську релігію та ідеологію Л.Силенка. Вони вважали, що за допомогою ідей РУНВіри повертаються до давньої віри [Мовчан Ю. Звичайно для мене... // Рідна Віра.- № 4-5.- 1965.- С. 33], а під "реформою Л.Силенка" розуміли сам факт відмови від християнства та звернення до української дохристиянської релігії [Луценко В. Відкритий лист до митрополита УПЦ в США Іоанна // Рідна Віра.- № 11-12.- 1967.- С. 120-121].

В офіційних зверненнях ОСІДУ першого етапу також йшлося про "повернення" до віри: "традиційним рабам треба терпеливо пояснити, що ми вертаємося назад до волі, тобто, до Рідної Віри" [Слідами правди // Самобутня Україна.- 1966.- № 2.- С. 5].

Важливим філософським питанням у вченні Л.Силенка є співвідношення Дажбога (Бога) і сакрального українського начала в людині. Він проголошує, що Дажбог не втручається в життя людини, але одночасно він є "змістом нашого українського життя". Зречення Дажбога та "рідного" на користь "чужого" стає зреченням українського "Я". Автор вважає, що ця концепція містить в собі внутрішні суперечності. Л.Силенко не дає відповіді на те, що таке "українськість", "чуже", "рідне" і які їх критерії. З контексту вчення ми робимо висновок, що справжнім носієм українського "Я" має бути сама РУНВіра, тобто вчення Л.Силенка. В такому випадку Л.Силенко відсторонює Дажбога і встановлює власну монополію на "справжню українськість".

Л.Силенко заперечує першорядність обрядовості для існування "віри": "Є такі люди, які вважають, що "обряди, поклоніння, молитви" – основа, без якої не має віри. Яка вбогість! Віра без обрядів може існувати, але обряд без віри – це горіх без зерна" [Силенко Л. День Десятий // Рідна Віра.- 1971.- № 13-14.- С. 364-365]. Поняття "добра" і "зла" в людському житті є відносними і залежними від ідеології.

Л.Силенко закликає віруючих до духовної свободи і проголошує право переосмислювати власні думки: "Не задовольняйтесь моїми твердженнями й історичними розвідками. Постійно збагачуйте свої знання... Не вірте мені, і не думайте так, як я думаю – вірте гранітним доказам, які ви самі знаходите і самі важите на долонях чистого сумління" [Силенко Л. День Дев'ятий // Рідна Віра.- 1967.- № 11-12.- С. 38].

На першому етапі поглядам Л.Силенка притаманні риси радикалізму. Зокрема, в 1970 р. він відкрито закликав до створення в СРСР таємної організації українців, яка під час повстання повинна погрожувати скинути атомну бомбу на Москву і тиснути на західні країни з метою визнання незалежності України [Силенко Л. Хвороба і ліки // Самобутня Україна.- № 45.- 10970(1970).- С. 177-180]. В статті "Зрада. Філософія законспірованих ворогів України" висловлюється думка, що потенційними суперниками України є Росія, Німеччина, Польща, Румунія, Угорщина та Ізраїль. Західною цивілізацією "керують у наші часи масони і їхні симпатички", а східною – "московські націонал-комуністи" [Філософія законспірованих ворогів України // Рідна Віра.- 1965.- № 6-7.- С. 3-9].

Л.Силенко відкрито проголосив у "Мага Віри"(1972) свій ідеологічний конфлікт з іудаїзмом: "Потім Кацельсон... спокійно сказав: "Ти сатана". Я відповів, що я тішуся, що я ваш сатана. Ваше рідне слово в перекладі на нашу мову "сатана" – це значить, "ворог" [Силенко Л. День Третій // Рідна Віра.- 1965.- № 4-5.- С. 23]. Вчитель протиставляє давньоукраїнську та єврейську духовні культури. У його вченні в давні часи Близький Схід став ареною боротьби між ними. Також він проголошує неприязнь до греків і грецької культури.

Емблема РУНВіри – тризуб в променях сонця розглядалася в конфесії як ідея Л.Силенка. Він, начебто, побачив цей вирізьблений малюнок в сільській хаті поблизу м. Стрий в 1944 р., а в 1957 р. зобразив його на особистій новорічній картці, а потім запровадив в РУНВірі. Автор відзначає, що подібний малюнок зустрічався на різдвяних листівках ОУН-УПА в 1940 – 1950 рр., які відомі науковцям [Андрусак М. Брати грому.- Коломия, 2001.- С. 446-447].

Таким чином, головними рисами цього етапу стало проголошення ідей духовної свободи, сакралізація давньої історії України, зближення РУНВіри із дохристиянськими віруваннями українського народу, радикальні ідеї щодо принципів боротьби за національно-державне звільнення України.

2. Завершення формування ідеології РУНВіри в умовах перманентної кризи (1971 – 1983 рр.). З розвитком організаційної структури виникли внутрішні протиріччя конфесії. Об'єднавши навколо себе небайдужих до української історіософії осіб, Л.Силенко зустрівся з проблемами конкуренції.

На останніх сторінках "Мага Віри"(1972) Л.Силенко відзначає, що деякі віруючі, начебто, почали розглядати себе співтворцями РУНВіри. Успіхи у процесі творення громад і їх поява у різних

місцевостях США та Канади поставили питання організаційного управління. Конфесія накопичила певний грошовий капітал, постало питання про будівництво храму. Для подолання цих проблем Л.Силенко вносить доповнення до віровчення, які означали зміну філософської концепції РУНВіри та моделі світогляду віруючого.

На початку 1970 рр. з'являється вчення про культ провідника в РУНВірі, яке стає переломним моментом на шляху сакралізації постаті Л.Силенка. Було оголошено, що вищим проявом мудрості є добровільне підкорення лідеру заради підтримання єдності організації. Як один із позитивних прикладів розглядається масонська організація [Чому потрібний культ провідника? // Самобутня Україна.- 1971.- № 56.- С. 221-224]. В цей же час Л.Силенко проголосив заборону виборності священнослужителів в громадах і призначення їх лише власними розпорядженнями. Пізніше Л.Силенко визнав, що на початку 1970 рр. дехто з прибічників почав звинувачувати його у встановленні диктатури [Лисенко Т. Учитель Силенко. Його родовід, життя і Віра в Дажбога.- К., 1996.- С. 277, 303].

Ідеологічний курс на сакралізацію Л.Силенка викликав відхід від ОСІДУ РУНВіри груп послідовників А.Білецького та М.Боровика в 1971-1972 рр. Ситуація ускладнювалась тим, що на початку 1970 рр. ще й активізувались рідновіри – послідовники В.Шаяна (Канада, Англія) та визнавці Соборного Храму Рідної Віри М.Шкаврیتка (Канада). Останні також проповідували монотеїстичний культ Дажбога. В цей час з відкритою критикою наукових поглядів Л.Силенка виступив Ю.Лісовий (Англія) – історик-аматор, розвідки якого у позитивному контексті згадувались в "Мага Віри"(1972).

Для зміцнення організаційного потенціалу ОСІДУ РУНВіри з ініціативи Л.Силенка в 1972 р. в Чикаго (США) було скликано Перший Собор ОСІДУ РУНВіри, на якому було прийнято Закони організації. Було проголошено, що Л.Силенко не відкинув дохристиянський політеїзм, а лише запровадив реформу і проголосив віру в "Єдиного Дажбога". Проголошувались суперечливі тези про те, що всі народи мали в минулому політеїстичні вірування, і РУНВіра відкидає політеїзм. Але одночасно стверджувалося, що іудеї запозичили монотеїзм від стародавніх українців.

Автор вважає, що в 1970 рр. Л.Силенко не наважився проголосити остаточну істинність "реформи віри" і залишав можливість виводити монотеїзм РУНВіри із дохристиянських вірувань. Л.Силенко проголосив і Собор прийняв новий ідеологічний орієнтир – Українську Духовну Революцію. Під Революцією розумівся

відхід українців від усіх форм релігійного і політичного "чужовір'я", визнання ними ідей РУНВіри та боротьба конфесії за державне звільнення України.

Заклики вивчати і визнавати вчення РУНВіри стосувалися насамперед української інтелігенції. Селянство як носій традиційної культури та залишків дохристиянської обрядовості, РУНВіру особливо не цікавило.

Запроваджувалася процедура обов'язкового цензування творів віруючих на теми РУНВіри. Відзначимо, що джерелом натхнення Л.Силенка як засновника РУНВіри проголошувався Народ Український, тобто не Бог. На деякий час виник ефект стабільності релігійного життя РУНВіри [Закони // Самобутня Україна.- 10972(1972).- № 68-68.- С. 433-438].

Автор наголошує, що в 1970 рр. демократичні підходи до організації релігійного життя в РУНВірі ще не були остаточно відкинуті. Зокрема, ОСІДУ дозволяло віруючим, поряд із офіційними молитвами створювати і використовувати власні тексти на свій розсуд [Повідомлення // Самобутня Україна.- 10973(1973).- № 82.- С. 573].

В середині 1970 рр. РУНВіра динамічно розвивається. В 1978 р. одна із громад придбала приміщення, яке було переобладнано у храм РУНВіри – Святиню Дажбожу (Гамільтон, Канада), яка на кілька років стала центром релігійного життя рунвістів. В 1975 р. в м. Спрінг Глен (Нью-Йорк, США) було придбано земельну ділянку під будівництво головного культового комплексу РУНВіри – Оріяни. На початку 1980 рр. розпочалося його будівництво.

Спорудження храму – Святині Матері України засвідчило орієнталістські уподобання Л.Силенка. Основою для проекту стала реконструкція шумерського "Білого храму" з м. Урук (4 тис. до н. е.) [Вавилоно-ассирийская культура // БСЭ.- М., 1971.- Т. 4.- С. 220].

Після виходу "Мага Віри"(1972) Л.Силенко почав роботу над її продовженням. В кінці 1970 рр. у зв'язку із підготовкою нового видання "Мага Віри" перший варіант цієї праці було піддано забуттю. Видана в 1979 р. "Мага Віра" стала остаточною викладом віровчення РУНВіри. Туди не увійшов жоден текст першого варіанту, крім згадок про дитинство і перший релігійний досвід Л.Силенка. Але до змісту "Мага Віри"(1979) увійшли матеріали, написані Л.Силенком в 1970 рр., починаючи від статті "Чому потрібний культ провідника?" (1971).

Головні теологічні ідеї "Мага Віри"(1979) описані науковцями: Дажбог – це українська національна назва Бога, поряд з такими назвами як Аллах, Саваот, Ісус Христос, Брагма. Бог є єдиним для всіх

народів, але існують різні його розуміння, які обумовлені національними особливостями. Дажбог ("Датель Буття") є промислителем, а не творцем світу, який існує вічно. Бог у світі є Волею, Буттям, яке творить Буття, Свідомістю, Любов'ю, Енергією, Світлом. Л.Силенко наводить численні епітети до імені Дажбога. Він є Всюдишущим у пантеїстичному розумінні. Людина не може остаточно пізнати Бога [Колодний А.М. РУНВіра (Рідна Українська Національна Віра).- К., 2002.- С. 13-15, 31-32].

Новим явищем цього етапу стала монополізація Л.Силенком права на творення релігійної ідеології. Було змінено концепцію релігійного шляху віруючого. Замість самостійного осягнення історії за методикою Л.Силенка було запропоновано вивчати його праці не лише як приклад, а як істину. Встановлення трансцендентного зв'язку із предками стало можливим за посередництва Л.Силенка. Власний пошук залишків Рідної Віри у спогадах дитинства чи в давніх легендах і переказах втратив значення.

В кінці 1970 – на поч. 1980 рр. РУНВіра зазнала важкої організаційної кризи. Восени 1979 р. РУНВіру залишила станиця ім. Лесі Українки на чолі з рунтатом В.Гайдайчуком (Торонто, Канада). В 1982 р. РУНВіру залишила станиця ім. Кия, яку очолювали рунтати М.Ситник та С.Яворський (Гамільтон, Канада), і яка контролювала єдиний храм РУНВіри – Святиню Дажбожу. В цих громадах засудили звеличення постаті Л.Силенка в РУНВірі. Він сам коментував ці події як результат провокацій "шаянівців" проти нього особисто та занепокоєнням зазначеної громади, що центр духовного життя буде перенесено з її храму до новозбудованої Оріяни [Лисенко Т. Учитель Силенко. Його родовід, життя і Віра в Дажбога.- К., 1996.- С. 429-433].

Для зміцнення організації після кожної кризи Л.Силенко скликає Собори ОСІДУ РУНВіри, які підтверджують відданість вченню Учителя та Пророка. Другий Собор (1980) прийняв рішення про канонізацію остаточного варіанту "Мага Віри" як Святого Письма РУНВіри. Третій Собор (1983) проголосив "абсолютний монотеїзм" у розумінні Дажбога. Л.Силенка було офіційно названо Пророком, а причиною його релігійної діяльності було визнано "веління Господа". Під "абсолютним монотеїзмом" Л.Силенко вбачав таке розуміння Бога, за яким він є Духом, а не конкретною матеріальною істотою. Він вказував, що подібне розуміння є в іудаїзмі, ісламі та у протестантів-унітаріїв [Силенко Л. Людина – дитина Дажбожа... // Рідна Віра.- 1996.- № 15-16.- С. 10-11]. Відродження українських дохристиянських вірувань було оголошено "безглуздою" справою. Невдовзі було

оголошено про заборону вносити зміни і нововведення в обряди, які було затверджено керівництвом РУНВіри. Центральною проповідницькою темою стало декларування істинності вчення учителя РУНВіри.

На думку автора, в цей час була остаточно заперечена цінність дохристиянської традиції для сповідників РУНВіри. Основним чинником цього розриву стала потреба у чіткому розмежуванні із релігійними групами прибічників В.Шаяна, М.Шкавритка, В.Гайдайчука, М.Ситника. Л.Силенко завжди усвідомлював, що у ведичних та дохристиянських віруваннях українців були присутні поряд риси політеїзму, генотеїзму та монотеїзму, і писав про це в "Мага Вірі"(1979) [Силенко Л. Мага Віра.- 10979(1979).- С. 124]. Він навіть визнавав, що сучасні нащадки аріїв у Індії, будучи політеїстами, мають високий рівень духовної культури. Але він заперечив право на свободи віросповідання для тих українців, які мали відмінні від нього погляди на Рідну Віру.

Новою рисою етапу стала відмова Л.Силенка від критики чи радикальних висловлювань на адресу іудаїзму, масонства та ідей західної демократії. Провідною темою залишається гостра критика християнства та комуністичної ідеології.

Автор вважає, що в процесі формування ідеології Л.Силенко звузив розуміння Бога до поняття Абсолюту, який по-різному сприймається в різних релігійних традиціях. Створивши вдалий варіант нової релігійної концепції, він розпочав конструювання обрядовості. Це ще більше загостило проблему штучності РУНВіри. Л.Силенко не виявив розуміння того, що релігійні обряди формуються протягом досить тривалого часу як відповідь на потреби віруючих, і примусив РУНВіру за два десятки років пройти шлях розвитку, який інші конфесії долали століттями.

Запропонований Л.Силенком духовний шлях вірного РУНВіри мав виразні особливості: патріотизм, прагнення пізнати рідну історію, захоплення таємницями історії, прагнення до створення української держави та відновлення історичної справедливості щодо українського народу. На думку автора, релігія Л.Силенка задовольняла потреби емігрантів, які гостро переживали програш Визвольних Змагань. Однак ці чинники не є актуальними для кожної людини і не можуть бути основою релігійності для широких верств суспільства.

3. Стабілізація організаційної структури РУНВіри (1984-1991 рр.). На цьому етапі РУНВіра існувала у своєму "класичному" вигляді, який докладно описаний науковцями. Докладний аналіз етапу

виходить за межі завдань цієї статті. В цілому він характеризується відносною стабільністю у житті організації та відсутністю внутрішніх криз та розколів. В 1984 р. ОСІДУ оголосило про заборону відхилення від процедур виконання обрядів РУНВіри, які були офіційно затверджені [Повідомлення // Самобутня Україна.- 10984(1984).- № 213-214.- С. 1893]. Розробка культу завершилася виданням "Священної Книги Обрядів"(1991), автором якої був Л.Силенко.

Автор відзначає як світоглядну та ідеологічну проблему РУНВіри відсутність спеціалізованої програми релігійної діяльності в Радянській Україні. Пізніше ця обставина вплине на ставлення в незалежній Україні до вчення Л.Силенка як до штучного витвору.

4. Існування РУНВіри в умовах кризи українського релігійного рідновірського руху в діаспорі та релігійного буму в незалежній Україні (1991 – 2004 рр.). Криза рідновірського руху в діаспорі та, зокрема, РУНВіри пов'язана, насамперед, із досягненням віруючими поважного віку, асиміляцією молоді та неготовністю розпочати широку проповідницьку діяльність в незалежній Україні. Інформація про РУНВіру з'явилася в Україні в 1991-1993 рр. на сторінках періодичних видань і набула в Україні певного резонансу. Але процес розвитку конфесії в Україні швидко вийшов з-під контролю ОСІДУ РУНВіри та Л.Силенка. Суперечності виникли через низку ідеологічних та організаційних причин: наполягання центру на реєстрації громад за єдиним статутом, що суперечило духу свободи, який був притаманний українським віруючим-рідновірам, негативізм щодо самостійних пошуків історичних джерел рідної віри активістами конфесії, заборона вивчення спадщини В.Шаяна та його послідовників.

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

1. На етапі становлення РУНВіри (1964 – 1971 рр.) її ідеологія ґрунтувалася на визнанні пріоритету духовної свободи та необхідності переоцінки ідеологічних догм та аксіом. Л.Силенко розробив ідеологію сакралізації давньої історії України, звеличення дохристиянських вірувань предків українського народу та зближення з нею створеної ним РУНВіри. Він наголошував на наявності ідей монотеїзму в давніх віруваннях як орієнтиру для нової духовності. В центрі теології знаходилося поняття трансцендентної Волі, яку Л.Силенко ототожнював з Богом на ім'я Дажбог. Засновник РУНВіри одночасно використовував кілька

тлумачень поняття "Дажбог". Поглядам Л.Силенка були притаманні риси радикалізму. Ідеологія РУНВіри цього етапу була викладена в першому варіанті "Мага Віри", який було оприлюднено в 1960 рр. та видано окремою книгою в 1972 р.

2. На етапі завершення формування ідеології РУНВіри (1971 – 1983 рр.) виникає проблема управління процесом інтенсивного розвитку релігійної організації. Л.Силенко змінює релігійну ідеологію шляхом запровадження жорсткої ієрархії. Проголошується вчення про сакралізацію постаті Л.Силенка та добровільне підкорення віруючими авторитету провідників РУНВіри. Релігійний шлях віруючого звужується до необхідності вивчення духовного досвіду Л.Силенка. Офіційно проголошується зміст релігійної реформи РУНВіри як творення нового монотеїстичного розуміння Бога, відмінного від дохристиянської релігії. Нова ідеологія РУНВіри була викладена в докорінно новому виданні "Мага Віри" 1979 р. та постановах Соборів ОСІДУ РУНВіри. Нововведення призводять до перманентних криз в РУНВірі, внаслідок яких від її структури відокремлюються численні угруповання, які орієнтувалися на основні положення ідеології першого етапу.
3. В умовах стабілізації РУНВіри (1984 – 1991 рр.) головна увага приділялася поширенню релігії серед українців діаспори. РУНВіра виявилася неготовою до активної проповідницької роботи в Україні після здобуття Незалежності.



SUMMARY

The 34th issue of the Bulletin "Ukrainian Religious Studies" consists of such thematic blocks: "Philosophy of Religion", "Reformation and Protestantism", "History of Religion and Religious Studies Idea of Ukraine".

In the rubric "Philosophy of Religion" there are in particular the following papers: "To a question on structure Religious consciousness" by O.Filipovych, "Phenomenon of self-sufficiency in mystical and aesthetic experience: a place in religious-mystical and scientific outlooks XX-XXI" by M.Murashkin, "Belief as a Religious phenomenon" by O.Predko, "Mythological attitude of fear and horror during the Antique period" by O.Turenko.

In the rubric "Reformation and Protestantism" there are in particular the following papers: "Protestant Theology of Culture" by V.Bodak, "The Doctrine about Resurrection in a context of Protestant Eschatology" by V.Dokash, "Influence reformation ideas on I.Ogienko's understanding of essence of the Ukrainian Orthodoxy" by K.Nedzel's'kyi, "Religious-Public and Social-Cultural fluctuations in Late-Protestant communities (by results of expert interrogation)" by O.Spys.

In the rubric "History of Religion and Religious Studies Idea of Ukraine" there are in particular the following papers: "The moving of the Mother country pulpit from Kyiv to Volodymyr-upon-Kniazma (XIII century)" by R.Sheretyuk, "Liquidation of Ukrainian Greek-Catholic church in Eastern Podil (1794-1796)" by B.Khikhlach, "Role of Herasym Smotrytsky in the publication of the Ostroh Bible" by S.Shevchuk, "Hrygoriy Skovoroda's Spiritually-Conservative phenomenon and a reality of Ukrainian Neobaroko in a context of revival of Christian individuality" by P.Yamchuk, "Organizing stages of L.Silenko's religious-philosophical dogma" by T.Bednarchik.



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**-файлу¹² у форматі текстового редактора Microsoft Word на дискеті 3,5" обсягом 0,5 друк. арк. (прибл. 20 тис. знаків із пропусками).¹³ 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.

¹² 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)».

¹³ 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 стандартом¹⁴ (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*

¹⁴ 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***