ISSN 2306-3548

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

Українське релігієзнавство

№39

Бюлетень «Українське релігієзнавство»
затверджений ВАК України як періодичне
фахове видання за профілем «філософські науки»
«історичні науки» та «соціологічні науки».
*Видається щоквартально з 1996 року.
*Свідоцтво про державну реєстрацію
КВ № 2057 від 19 липня 1996 року.
* Адреса редакції: 01001 Київ-1,
вул. Трьохсвятительська, 4, кімн. 323-324.
Тел. (067) 466-97-03 – головний редактор,
(044) 279-04-18 – редакція бюлетеня.
E-mail: cerif2000@gmail.com
*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 № 11 від 13 червня 2006 р.

© Українська Асоціація релігієзнавців, 2006
© Відділення релігієзнавства Інституту філософії імені Г.С.Сковороди НАНУ, 2006
© Автори статей

З М І С Т

1. ФІЛОСОФІЯ РЕЛІГІЇ

Мурашкін М. Міф, самодостатність, спасіння …….. 4

Іванченко А. Особливості дослідження мови як аспекта релігійної свідомості ……... 19

Бондар С. Філософсько-богословський зміст, символіка Святого Хреста у Давній Русі і Священна історія ……. 28

Буграк В. Східний обряд як релігійний феномен ……. 41

Васільєва О. Релігія в структурі духовних цінностей …….. 51

Жиртуєва Н. Мусульманський містицизм: особливості та основні напрямки ……. 59

Капран С. Біблія у творчості І.Франка …….. 67

Катуніна О. Поняття «релігійний культ»: науковий та юридичний аспекти ……... 73

Петрушкевич М. Елементи православної комунікативної системи ……... 79

2. ПСИХОЛОГІЯ РЕЛІГІЇ

Пирог Г. Психологічні аспекти функціонування релігійних цінностей (християнський аспект) …… 93

3. ІСТОРІЯ РЕЛІГІЇ

Сітарчук Р. З історії виникнення та розвитку адвентизму в XIX ст. …… 103

4. ІСТОРІЯ РЕЛІГІЇ І РЕЛІГІЄЗНАВЧОЇ ДУМКИ УКРАЇНИ

Климов В. Друковані пам'ятки української культури в аспекті діяльності вітчизняного чернецтва ……... 113

Тамамян Н. Неоіндуїзм на території України: виникнення й сучасне положення …… 127

Шкрібляк М. Єпископи Львівської та Перемиської єпархій Руської Православної церкви (Київської митрополії) в унійних пошуках наприкінці XVI ст. ……... 135 116

Шугаєва Л. Іоанніти – течія хіліастично-есхатологічного спрямування православного походження …… 145

ІНФОРМАЦІЇ.

Сарапін О. Привид блукає в Україні, привид плагіату… (рецензія на навчальний посібник Я.Я.Чорненького «Релігієзнавство: теоретико-практичний курс») ……. 154

SUMMARY ..……..……..... 162

ДО ВІДОМА АВТОРІВ. Правила оформлення статей ……..... 163

ФІЛОСОФІЯ РЕЛІГІЇ

М.Мурашкін [*] (м. Дніпропетровськ)

МІФ, САМОДОСТАТНІСТЬ, СПАСІННЯ

Постановка проблеми зводиться до того, що сучасність людського буття породжує нові міфи. Ця людська сучасність прагне спасіння і має переживання самодостатнього характеру. **Аналіз останніх досліджень** з цього питання передбачає розгляд зв'язку міфа, спасіння і самодостатності в прадавньому і сучасному світі. З огляду на це, **мета статті** – виявити зв'язок сучасного міфа з ідеєю спасіння і з самодостатністю людини.

Міфологія – розуміння, у якому природні й культурні об'єкти синкретично злиті й джерело цих об'єктів єдине. При цьому відсутнє розуміння послідовності їх виникнення. Природна й соціальна дійсність підмінюють одна одну. Словом може викликатися дощ, блискавка. У свою чергу, дощ і блискавка є вказівним перстом для тих чи інших соціальних перетворень, військових походів.

Міфологія властива раннім суспільним утворенням. З її допомогою давня людина намагалася здолати суперечності свого існування. Використовуючи міфічні образи, вона прагнула гармонізувати суспільство, в якому жила, досягти того, щоб це суспільство було життєздатним у подоланні небезпек, а також домогтися гармонії своєї особистості.

Прикладом цього можуть бути слов'янські міфи. У цьому зв'язку розглянемо давньоруську міфологію. У міфологічному й філософському світогляді давніх русичів виражена установка на нерозривність людини із природними циклами (весна, літо, осінь, зима), а відтак простежується зв'язок станів людини з природними змінами. Сучасними дослідженнями

* Мурашкін Михайло Георгійович – кандидат біологічних наук, доктор філософських наук, доцент кафедри філософії Дніпропетровської державної фінансової академії.

установлено, що психічні зміни залежать від пір року. Це стосується й самодостатніх станів, пов'язаних з позитивним емоційним реагуванням [Тибилова А. У. Восстановительная терапия психически больных позднего возраста.- Л.,1991.- С. 1-168]. Пов’язаність психічних змін людини з змінами пір року поширюється і на прадавніх людей.

У ритуалах Давньої Русі виражена установка на поклоніння стихіям (вітру, грому), де у свідомості русича злиті воєдино матеріальне й духовне начала, де матеріальне й духовне нерозривні. Саме цим людина зливається з природою.

У давніх русичів яскраво виявляється культ тотемів і шанування предків, що засвідчує наявність жорсткої соціальної детермінації, точніше – за своєю суттю це є способи соціальної детермінації. Тотем і вшанування предків гальмують прояв у давньої людини досвіду самодостатності, що вимагає внутрішньої душевної боротьби, в якій недосконаліть особистих очікувань, помилка в очікуваннях для себе відкриває самоздивування новизні світу, що заперечує повторюваність тотемічних процедур, які ставлять під сумнів необхідність їх виконання й відкривають дорогу для встановлення нових тотемів.

Загальнолюдський міфологічний образ давнього русича, зокрема такий як “шлюб неба й землі”, мав своїм джерелом (причинами) і внутрішню боротьбу людини із самою собою, де небо свідомо, а земля несвідомо протистояли одне одному. Але давній русич відчував не тільки протистояння неба (свідомого) і землі (несвідомого) у собі, у своїй душі, але й “шлюб неба й землі”, їхнє злиття воєдино – як самодостатнє переживання, де немає суперечностей. Стан злиття воєдино складових людської душі виражений у такому архетипі свідомості, як “світове дерево”, коли виявляється така якість цього злиття, цього “шлюбу неба й землі”, як могутність, міць, коли людина почуває себе як “гора”, яку не можна зрушити. Ця міць і сила виражалася в різних образах і символах, що вказують на стійкість людського духу, який є: це виражено в бутті людського духу.

Зрештою, “шлюб неба й землі”, “світове дерево” можна інтерпретувати як якість людської душі бути “горою”, яку не зрушиш, або як якість просто “бути”, що розуміється як “буття”.

Світобудова як небо, земля, пекло і простір як схід, захід, північ і південь, а також протилежності, зокрема такі, як верх-низ, день-ніч, чоловіче-жіноче, виражали не тільки моделі світу, але й внутрішнє життя людської душі, боротьбу її суперечливих сил (тваринного бажання й соціальної повинності). Це спочатку було подано в давнього русича невербально, образно-символічно, через що можна достеменно виразити

душевні стани (у тому числі й самодостатні стани духу), які надалі перетворяться в концентровані згустки раціональних і вербалізованих концепцій, у яких серед переживань людини вирізняються вищі, головні (наприклад, такі як благодать, самодостатність), змістоорганізуючі. Через ці переживання архаїчний тип мислення піднімається до узагальнень чуттєвості, до розуміння мінливості навіть у сфері вищих переживань (переживань типу надхнення, осяяння, самодостатніх станів душі). Цей архаїчний тип мислення знайшов своє виявлення, наприклад, у записах про волхвів у "Повісті врем'яних літ", де можна простежити ідею вічного коловороту як повернення вищого стану душі людини через певний час. Повернення до єдності в душі повторюється через деякий час.

Надалі християнство вносить більш поглиблене протистояння духу й матерії, посилюючи суперечності, вказуючи на непримиренні опозиції Бога і диявола, добра і зла, показуючи безвихідність ситуації й фатальний результат, коли зрештою внутрішня душевна боротьба вимагає постійної пильності й з'являється попередження "не клянися". "Не клянися" тому, що однаково може бути спокуса й втрата справжнього стану душі (самодостатнього стану, коли спокуса відсутня).

Християнство піднімає язичника до особистої моральної відповідальності за все, що відбувається в душі, піднімає зі стану очікування (коли відбувається помилка очікування) проходу по колу й повернення на певний час вищого душевного стану. Особиста моральна відповідальність в християнстві возз'єднує людину зі всіма людьми, які прагнуть до блага, возз'єднує в щось загальнолюдське, таке, де важливе місце займає містичний рух до вищого, що виражено Софією як Премудрістю Божою.

Але це вже подальший історичний розвиток – від часів міфологічної свідомості до релігійної. Повертаючись же до міфології давньої людини, необхідно зауважити, що вона спрямована не тільки на гармонізацію суспільства, гармонію особистості самої людини, але й на злагодженість цієї особистості з природою. При цьому первісний колектив керується міфічними образами, які поглинають його свідомість. Людина в цьому колективі не може виділити себе з соціального навколишнього щодо неї світу. Вона синкретична (як виразник первісного мислення). Синкретизм її як із суспільством, у якому вона живе, так і з природою, від якої вона намагається врятуватися й утвердитися, чинячи опір стихіям.

У давньої людини первісне мислення емоційне, сильно злите з її емоційною сферою й виражене символічно. У цих символах виражається афективне ставлення давньої людини як до природних, так і до

соціальних об'єктів, з якими вона стикається. Афекту підпорядковані навіть зіставлення, яким піддає давня людина природне й соціальне середовища, у яких живе, найчастіше зміщуючи ці середовища до фантастичних уявлень. У таких уявленнях давня людина часто олюднює навколишні природні стихії. Вона одушевляє об'єкти космосу, зокрема такі, як Сонце, Місяць, зірки.

Особливістю міфологічного мислення є те, що воно особливо не розрізняє суб'єкт і об'єкт. В ньому вона найчастіше підмінюють один одного. Їхні якості змішуються, підмінюють одна одну. Давня людина у своєму мисленні не може ще чітко розділити предмет і знак, яким позначає цей предмет. Хоча в практичному житті це неприпустимо, тому що в іншому випадку не буде можливості пристосуватися до навколишнього середовища, щодо якого життя йде за суворими правилами виживання. Давня людина у своєму мисленні не могла чітко відокремити як предмети від їхнього позначення, так і тих чи інших істот, яким давала імена, від самих цих імен. Тому часто все було змішано, одне підміняло інше, було переплетене у фантастичних образах. При цьому порушувалися просторово-часові відношення. Відбувалися переміщення істот з минулого в майбутнє й навпаки, миттєві подолання величезних просторів. Давня людина малювала у своїй уяві не реальні картини дійсності. У цих картинах вона була байдужа до суперечностей фізичного світу, суперечностей, на які натрапляла як на щось непереборне. У давньої людини, у її уяві було все переборне. Суперечності, з якими стикається людина у фізичному світі, не були, як правило, для неї якимись перешкодами.

Мислення давньої людини було емоційним, побудованим на афектах. Тому вона зосереджувала увагу на об'єднанні тих об'єктів, які вирізнялися вираженими почуттєвими особливостями та якостями, що впадали в очі, а не орієнтувалась при цьому на сутнісне предметів. Глибинно сутнісного ще не створила історія в процесі життя людини, в її культурі цінностей. Історія тільки починалася. Історія давньої людини мала мале минуле. Тому почуттєві якості, за якими давня людина зближала об'єкти, були найчастіше такими головними.

Об'єкти, якими оперувала давня людина у своєму мисленні, зближалися за суміжністю в просторі й часі. Часто це мало фантастичний вигляд, особливо коли предмети були знаками зовсім інших (інших за складністю своєї організації) предметів, предметів іншого рівня складності, предметів за своєю суттю іншої природи.

На ранніх етапах свого історичного розвитку людина пояснює світ речей, зосереджуючи увагу на їх походженні, найчастіше

посилаючись на акт їх створення. Здебільшого це було створення з нічого. При цьому поєднувалося минуле, сьогодення й майбутнє. Усі ці часові параметри були єдині в моменті створення. Виникає питання які проблеми тут криються? Коли параметри не едині, а розгортається така послідовність як минуле, сьогодення і майбутнє, то одномоментне створення розкривається причино-наслідковими еволюційними перетвореннями.

У міфах давньої людини минуле було точкою відліку. Тут ранній час розумівся як священний. Він був не просто зразком та ідеалом, на який рівнялися, а був сакральним, з якого виходило життєтвірне начало. Водночас повсякденність, сьогодення, будучи наступними за сакральним, здавалися давній людині профанними, буденними, від того що не яскравими, не зворушливими не натхненними. Вони були зовсім іншими, іншими, не подібними на зразок. Зразок же, як якась споконвічна міфічна подія, був надто відсунутим від повсякденності теперішніх життєвих ситуацій у далеке минуле. Це минуле відділялося від теперішнього часу досить великим часовим інтервалом і розумілося як первісне творення всього світу речей. У цьому першотворенні, звичайно, сполучалося створення первинних речей з первинним рухом як таким. Первинний рух олюднювався, перетворюючись у першодію. Першодія в міфології слугує зразком. У цьому зразку вгадується й ідеальна дія людини, дія як зразок для наслідування. Саме в цьому зразку виявляється шанування давньою людиною героїв, героїв, дії яких поставали зразками для наступних поколінь. У міфах же ці герої ідеалізуються, перетворюючись у першооснову першодії як зразка, з якого продукується надалі все природне й соціальне життя з подальшим постійним відтворенням усього необхідного для цього життя.

Міфами давня людина створювала моделі ідеального устрою суспільства людей, серед яких вона жила, суспільства, яке може протистояти можливим природним небезпекам, через яке вона могла врятуватися як родова істота. Тут міф виконує функцію моделі специфічного характеру, де міфологічне узагальнення орієнтоване на конкретно значуще вираження для людського існування, виражене в знаках. Конкретність у міфологічних образах зводиться часто до персоналій як зразків поведінки, зразків, що залишаються в родовій пам'яті людей від способу життя героїв, які піднімаються до богів. Ієрархія причино-наслідкових зв'язків у міфі орієнтована на ідею порятунку – порятунку роду, порятунку людини. Порятунок набуває ціннісного характеру, а цінністю при цьому постає саме життя, заради порятунку якого і йде мова.

У міфі ще немає чіткого руху від конкретного до абстрактного, що спостерігається надалі в історичному розвитку людського мислення й виявляється в сучасній науці. Конкретне й абстрактне в міфі злиті воєдино. У міфі також відсутня чітко орієнтована спрямованість від причин до наслідків, що властиве сучасним науковим узагальненням, коли застосовуються вироблені історією логічні процедури.

У міфах все або тотожно, або ж розділено на частини, де зразки-символи ще не підняті до рівня логічних відношень (наприклад, відношень дедуктивного, індуктивного характеру, аналогій), що застосовуються в сучасному науковому аналізі. Проявляючись через образи-символи, міф за своєю сутністю – це не ті абстракції, які застосовує сучасна наука. Образ-символ міфу впливає не просто на розум людини, а насамперед на чуттєву сферу первісної свідомості. Однак своїм змістом впливаючи на чуттєву сферу первісного мислення давньої людини, міф постає перед цією людиною як реальність у своїй найвищій мірі. Ця реальність за своїм змістом не є окремим випадком для первісної свідомості. Ця міфічна реальність суть узагальнення почуттів багатьох попередніх поколінь. Ця реальність - узагальнений досвід цих поколінь, узагальнений досвід колективної свідомості. Ця міфічна реальність убирає в себе осмислення життя, осмислення, до якого прийшов весь колектив того чи іншого давнього племені. Тому міф – найбільший незаперечний авторитет. Цей авторитет набуває найвищого ступеня і є предметом віри. Міф як предмет віри – непогрішний і тому не піддається критиці в давньому суспільстві. Він концентрує в собі всю систему цінностей даного суспільства, а тому й є предметом для наслідування. Прадавня людина через міф у своїх наслідуваннях виробляє норми своєї особистої поведінки, норми, які збігаються з нормами поведінки, прийнятими в тому чи іншому давньому колективі.

Оповідальні сюжети фольклору демонструють нам ставлення давньої людини до навколишнього світу. Таке ставлення первісної свідомості давньої людини за своєю суттю є міфологічним. Воно зафіксовано у різниз сказаннях. Однак міфічні образи виявляються й у безпосередніх діях давнього колективу. Ці дії (колективні дії) особливо ретельно досліджені на прикладі африканських племен. Міфічні образи для дій втілені в їх ритуальних обрядах і танцях [Зигфрид В. Танец – искусство движения: красота как свойство обращения // Красота и мозг. Биологические аспекты эстетики.- М., 1995. - С. 125-155]. Обряд (ритуал) інсценує міф. Міф, у свою чергу, пояснює ті чи інші обрядові дії, ті чи інші ритуальні рухи. Через ритуал як гарантію виживання колективу [Топоров В. Н. О ритуале. Введение в проблематику // Архаический

ритуал в фольклорных и раннелитературных памятниках.- М.,1988.- С. 17] можна виявити й міф як шлях до порятунку. Як ритуал (обряд), так і міф символічні [Тэрнер В. Символ и ритуал. - М., 1983.- С. 1-277]. Вони ідейно проникають один в одного й являють собою світоглядну цілісність у всіх архаїчних культурах. У цій світоглядній цілісності народи первісних культур з'єднували в єдине й нерозривне ціле теоретичний і практичний родовий досвід, який, у свою чергу, у вигляді єдності міфу й обряду возз'єднував спілкування й перебудову життя, слово й дію людини. Найбільш ранні міфи давніх народів возз'єднані не просто з побутовою обрядовістю, а із сакральною, релігійною обрядовістю. Останнє (релігійна обрядовість) безпосередньо стикається з містичним як практичним вираженням релігії. Релігійно-містична міфологема й обрядовість у своїй єдності вкорінюються у свідомості давніх народів як релігійне вірування. Такий синкретизм свідчить про те, що давня людина у своїх міфах відтворювала напрямок і релігійного, і філософського, і політичного, і етичного, і естетичного характеру В міфах відображена суспільна свідомість усіх цих напрямків. У міфології наявні різні форми суспільної свідомості як нероздільне ціле. Ці форми переплетені в міфічних уявленнях і зафіксовані в символах як смислах загальнородового.

У культурі XX-XXI століть переосмислюються міфологеми давніх народів, але водночас створюються і свої міфи. Наприклад, міф про НЛО (непізнані літаючі об'єкти) і прибульців з космосу. І тут, у соплощении подібних міфів, на допомогу приходить техніка. Створюються цілі фільми, цілі серіали про НЛО. Хоча вчений, помізкувавши, може прийти до умовиводу, що ніяких прибульців немає зовсім. Такого висновку можна дійти, спираючись на елементарні знання з біології. Відомо, що Космос – це середовище, яке неприйнятне для життєдіяльності організмів. Там або занадто високі, або ж занадто низькі температури, а життя, як відомо, може існувати лише в певному температурному режимі. Більше того, у Космосі незрівнянно високі рівні радіації. Навіть на Землі від Сонця може бути підвищений радіоактивний фон. При високій радіації в живому організмі відразу починаються мутації, незворотні процеси, що призводять до онкологічних захворювань. Прибульці з космосу, а значить живі організми (можливо, чимось і захищені від радіації й критичних температур), подорожуючи до Землі, зустрінуть на своєму шляху нездоланні перешкоди. Це й температури (занадто високі й низькі), і радіація, і величезні космічні відстані, які не можуть подолати навіть часточки світла, а тим більше – живі істоти, що мають певну масу. Відстані повинні бути великими, тому

що в найближчому Космосі не виявлено не те що життя, а навіть більш-менш складні органічні речовини. Однак міфи про НЛО й прибульців з Космосу існують. Відтак, вони потрібні – як сучасний варіант порятунку для людини й людства, відмінний від давнього релігійного.

Міфологічне мислення сучасності має спробу вийти на рівень наукового пізнання або ж застосувати наукові знання в міфічних образах. Але міфічне мислення остається ненауковим, а казковим, виконуючим інші завдання, завдання більш художнього характеру, тільки надихаючи людину на вирішення проблем які стоять перед нею, в тому числі й наукових. Художній характер міфів постає й як соціальна практика, організуюча людину на певні дії.

В такому разі міф, як шлях спасіння для людини, стає хибним. Цей міф не дає їй справжнього порятунку. Цей порятунок хибний. Політична реальність сьогодення художній характер міфа з її позитивною соціальною практикою може звести нанівець міфічні образи супроводжуючи їх коментарем про ці образи як дійсність матеріального життя людини. Політична реальність сьогодення розкриває сучасні міфи як об’єктивні реалії і дійсні факти життя, а не художні образи створені людиною.

Подібні варіанти порятунку сучасного суспільства, як це представлено у міфах про НЛО, пов'язані з певним рівнем масової свідомості, що не є надто високим рівнем. Масова свідомість вбирає як міфологеми давніх народів, так і сучасні міфи, пов'язуючи, синкретизуючи їх. Вона містить міфологічне мислення, що було ще в давніх народів. І найчастіше прогрес у науковому й філософському знанні сучасного суспільства не впливає на це архаїчне мислення. У такому випадку масова свідомість, відкидаючи строгості наукової логіки, строгості, перевірені експериментально на вірогідність, занурюється у створення нових міфологем соціального характеру, звертаючись до язичницьких часів, воскрешаючи давніх богів-ідолів як генетично невід'ємних компонентів біологічного життя людини. Прикладом цього може бути міф про арійську расу німецького нацизму.

Міф піддавався осмисленню ще з античних часів. Філософи Давньої Греції намагалися вмонтувати міф у раціональний контекст людського життя. Найпростіше й природне вбудовування міфів у природне життя людини – це розкриття їх алегоричності. Тому давньогрецькі філософи тлумачили міфи як певного роду іномовності. Особливо виразне алегоричне тлумачення міфів можна бачити в піфагорійців, а також у софістів і стоїків.

Алегоричність стосовно міфів у давньогрецьких філософів набуває форми символічного інтерпретування, що чітко можна простежити в Платона. Це символічне інтерпретування подане в Платона у філософських формах. При цьому він критикує поетів, які складають міфи як вийде [Платон. Диалоги.- М., 1986.- С. 483]. Платон же ратував за те, щоб дотримуватися певних правил, оскільки бог благ незмінний і постійний [Платон. Диалоги.- М., 1986.- С. 483]. Такі характеристики бога збігаються з характерними рисами людини. Тобто мова йде про те, що давньогрецькі філософи часто вбачали в міфічних образах реальних людей. Але це були не звичайні люди. Характеристики стосувалися видатних історичних діячів, які існували реально і які, зрештою, були обожнені людьми. Тобто реальні історичні діячі обожнювалися й подавалися як міфічні образи. Міфи витлумачувалися давньогрецькими філософами в розумінні того, що їхнім джерелом були реальні люди – герої, які були піднесені до божеств, до міфічних образів-зразків.

Вільнодумство давньогрецьких філософів стосовно міфу, міфології, і взагалі розуміння походження божественного, було піддано критиці християнською теологією середніх століть. Середньовічна теологія більше орієнтувалася на християнський догмат і нівелювала античну міфологію як цінність. Принципи античної міфології відродилися лише в епоху Відродження, коли знову в міфах почали бачити людське – людські якості героїв, людські почуття й устремління. В епоху Відродження розуміння міфу не було вихолощеним, знекровленим, абстрактно-фантасмагоричним. Почуття й устремління, що розкривалися в міфі - це почуття й устремління живої людини, у процесі її зростання та звільнення від ілюзорності її розвитку й віднайдення усвідомленості, усвідомленості себе у світі, себе в продуктах своєї творчості.

Значно поглибила розуміння міфу порівняльна міфологія. Проводилося порівняння міфів різних народів, відшукувалися загальні тенденції щодо виявлення аналогій у пошуках подібного. При цьому на перше місце висувається ідея про міф як про особливу форму мислення, яка має певні характеристики, що збігаються за своїми властивостями з дитячим станом психіки. Важливою рисою цього стану є емоційність. Як у дитячій психології, так і в міфі чітко позначені позитивні або негативні переживання з приводу тих чи інших образів. Ці образи мають або стимулюючу, або гальмівну дію, мають певну тривалість протікання, а також предметність. Останнє, тобто предметність, є характеристикою емоційної реакції й пов'язана з такими рисами психології дитини, як конкретність і тілесність, що не заперечує можливість продуктивної

психічної діяльності і, більше того, наявна як необхідна у цій дитячій психіці схильність антропоморфізувати навколишню дійсність.

Культура Просвітництва найчастіше бачить у міфі звичайний обман, який існує завдяки культурному неуцтву людей, із-за їх звичайної неосвіченості. Ця неосвіченість і неуцтво породжує марновірство або просто міф. Таке трактування не враховує «божественно-захопленої поезії» міфу, поезії надихаючої, окриляючої, що очищає людину. Однак такий стан речей побачив уже Романтизм, що прийшов на зміну Просвітництву. Романтизм розкрив поетичне багатство міфології, описав людську мудрість, яка подана в міфічних образах і символах. Так, наприклад, Шеллінг у традиції романтизму розумів міфологію як естетичне ставлення до дійсності.

Однак міф як, естетичне явище розумівся й витлумачувався Романтизмом не в алегоріях, а в символах. Але і алегорії, і символи – це способи естетичного освоєння світу. Тому і те, й інше можна записати в розряд естетичного. З огляду на це заслуговують на особливу увагу передбачення Шеллінга стосовно міфології як поезії [Шеллинг Ф. В. Й. Произведения. В 2-х т.- Т. 2.- М., 1989.- С. 167-175] (вона теж надихає людину як художні твори), де історія Богів твориться в самих поетах, де поезія породжувала міфологію [Шеллинг Ф. В. Й. Произведения: В 2-х т., Т. 2.- М., 1989.- С. 167-175].

Одначе це могло бути просто властивістю мислення первісної людини, а не поезією. Просто первісна людина через нерозвиненість абстрактного мислення всі абстрактні поняття позначала якими-небудь конкретними ознаками. Давня людина конкретні ознаки позначала за допомогою метафоричних епітетів. Тобто мова йде не про поезію, а про перші кроки в науці первісної людини. Йдеться в цілому про первісну науку, а так само про стан науки в первісної людини. Тобто в остаточному підсумку мова йде про певний рівень знань у первісної людини. У такому випадку міфологія зводиться до анімізму, до уявлень про душу, точніше первісних уявлень про душу. Ці уявлення виникали в давньої людини при зіткненні зі смертю, а також при зіткненні із проявом у неї сновидінь. Через незнання первісна людина міфічно трактувала існування своєї душі, випадки смерті й свої власні сновидіння, у яких все це могло виявитися. Первісна людина, стикаючись зі сновидіннями, випадками смерті і з проявами власної душі, намагалася пояснити навколишній світ через ці явища. Але явищ було набагато більше. Явищем був і магічний ритуал, що відбувався в певних ритмах. Міф був відбиттям цього магічного ритуалу. Але магічний ритуал – це вже релігійна практика. Тобто зрештою міф міг бути породжений певного

роду практикою. У такому випадку міф повинен був мати в собі й практичній функції. Практична функція міфу – це підтримувати традиції, надихати людину. Адже міф передавався з покоління в покоління. У давньої людини була необхідність підтримувати безперервність при передачі культурних цінностей, які створило плем'я, суспільство людей. Ці цінності стосувалися насамперед організації самого племені. Міф же містить у собі модель родової організації плем'я; своєрідність цієї організації.

Давня людина мала своєрідне мислення. Це було так зване міфологічне мислення, або первісне в історії людства. Його особливість полягала в тому, що воно було дологічним. Це мислення беззастережно вірить в уявлення, які склалися в первісному колективі, вірить у так звані колективні уявлення. Більше того, колективні уявлення для дологічного, або міфологічного, мислення не просто предмет віри, а непогрішний закон. Ще однією особливістю міфологічного мислення є те, що ті чи інші об'єкти, що оточують людину, могли бути для неї одночасно й самою собою, і чимось іншим. Наступною рисою міфологічного мислення є його тотемічність. Тотемізм – це віра в містично таємничий зв'язок між групою людей і певним об'єктом (твариною, рослиною, явищем природи). Міфологічне мислення встановлює причетність цих людей до певного об'єкта. Так само міфологічне мислення особливо мислило простір і час. Для нього простір був не однорідним, а час мав певні якості. Простір і час – форми існування світу. Але враження про простір і час – багато в чому й психологічний феномен. Адже, вживши психоделік (наприклад, коноплі) люди відчувають просторово-часові зміни. Екстатичні стани дають ефект зникнення простору й часу. Значить, психологічний простір і час залежить від медиаторних змін у мозку людини. Отже, у давньої людини медиаторні системи мозку були в якійсь мірі іншими, ніж у сучасної.

З огляду на те, що давня людина конкретно мислила об'єкти, міфологічне мислення мало в цілому своєрідність певного мислення. Звідси й інтелектуальна своєрідність міфів. Вона ґрунтується на символах, які багатозначні за своєю суттю й являють собою символічну форму культури. Однак багатозначність символів у міфах не безмежна із-за того, що міф лише певним чином моделює світ давньої людини, а так само його соціальне оточення. А для моделі як конкретності багатозначність символу не може бути безмежною, що поринає в неповторність особистості, яка надає цьому символу багатозначності. Звичайно неповторність особистості дуже широко позначена в міфах. До цього висновку можна прийти з урахуванням того, що на міфах лежить

дуже сильна печатка афективних станів людини, станів, які відбивають своєрідність і неповторність людини. Так само велику роль у міфічних образах відіграють сновидіння людини. Сновидіння ж людини – це вищою мірою суб'єктивні прояви несвідомої сфери особистості. Вплив сновидних станів людини на міф при його реконструкції має не фрагментарний характер. Сновидіння людини беруть участь у походженні, становленні й подальшому розвитку самого міфу. Як показав психоаналіз, через міф відбувається процес вираження людиною своїх несвідомих психічних комплексів. У своїх міфах людина сновидінням як несвідомим відбиває не тільки свій суб'єктивний світ, але й об'єктивний. Відомо, що навіть роздратування зовнішніх органів чуттів людини під час сну значно впливають на зміст самих сновидінь [Фрейд З. Психология бессознательного.- М., 1990.- С. 342]. Тоб то сновидіння грають важливу роль у творенні міфа.

Сновидіння, сновидні образи, що наяву доходять до галюцинацій, мають пряме відношення до фантазії людини. Відомі випадки, коли великі наукові відкриття робилися людьми в станах сновидінь (Менделєєв, Кекуле). Фантазія людини як колективне несвідоме, родове несвідоме (родове тому, що давня людина не відокремлювала себе від свого роду) відбита в символах, символах міфоподібного характеру. Зафіксовані в символах сновидіння людини, її міфічні уявлення, її поетичні натхнення – це продукти конкретної людини, які стають загальнозначущими для роду, для всього племені. Однак загальнозначущість, що з'являється, припускає хоч якусь участь свідомості, а не тільки життя несвідомої стихії людини, хоч якийсь зв'язок свідомого й несвідомого. Щодо цього необхідно відзначити важливість компенсаторних процесів у людини для конструювання й моделювання міфів у цілому (давньою й сучасною людиною). Адже відомо, що несвідоме людських компенсацій впливає на свідому діяльність, регулює цю діяльність [Юнг К. Психологические типы. - СПб.- М., 1995.- С. 532]. Тобто ми маємо конкретні зв'язки свідомого й несвідомого. Ці зв'язки відіграють важливу роль у продукуванні міфів. Міфи й казки дають вираження несвідомим процесам [Юнг К. Aion.- М., К., 1997.- С. 205]. Вони є образами колективної фантазії, образами, які організують людину й колектив у цілому. Але для такої організації конкретності і метафоричності як властивості міфологічного мислення явно недостатньо, а тим більше недостатньо сновидних здатностей давньої людини. До цих здатностей так чи інакше необхідно додати здатність до узагальнень і класифікацій, до логічного аналізу, тому що міфологічне мислення в цілому логічне [Леви-Строс К. Структурная

антропология. - М., 1985.- С. 206]. Якщо передбачається логічне мислення давньої людини, то передбачається й наявність цієї логіки в самому міфі як продукті цього міфологічного, а також логічного мислення. Давня людина логікою міфу намагалася вирішити суперечності, які виникали на шляху до свого порятунку. При цьому вона чіткі протилежності, що існують у житті й у мисленні (наприклад, добро й зло; краса й потворність), робила нечіткими, зм'якшувала їх у пошуках виходу зі складних ситуацій. У процесі такої творчості логіка й загальна ідея міфу втілювалася в почуттєві образи-символи, які не однозначні, а мають фундаментальний зв'язок з усім багатогранним життям давньої людини. В остаточному підсумку в міфі наявні як узагальнююча ідея, так і почуттєвий образ у своїй нерозривності [Лосев А. Ф. Очерки античного символизма и мифологии.- М., 1993.- С. 773-904].

Однак ідеї й логіка, які містяться в міфах, не роблять міф наукою. Логіка міфу - це логіка почуттів. І своєю сутністю міф виражений у фольклорі.

Фольклор - є художні життям давньої людини, життям, що надихає й окриляє її. Карнавал як феномен фольклорної культури (один з проявів сміхової культури) вбирає в себе й риси серйозності ритуалу первісної культури, і розважально-ігровий момент суто естетичного ставлення до дійсності, що має сміхове начало. Серйозність релігійно-міфологічних ритуалів указує на однобічність догматичності й авторитарності культури [Бахтин М. М. Эстетика словесного творчества.- М., 1979.- С. 338]. Їй, цій культурі, у такому випадку не вистачає сміху. (Насильство не знає сміху [Бахтин М. М. Эстетика словесного творчества.- М., 1979.- С. 338].) Сміх же руйнує дистанцію, створену страхом [Бахтин М. М. Литературно-критические статьи.- М., 1986.- С. 514]. Нівелювання ж страху через сміх та іронію карнавально-естетичного руху людської душі не позбавляє її ідейності й серйозного ставлення до погроз дійсності, які підносить мудрість, а надалі й сучасна наука. Відбувається тільки пом'якшення ситуації.

У цілому можна сказати, що карнавал – це серединна, сполучна ланка, яка проторює шлях від ритуалу давньої культури до сучасного мистецтва. Ця ланка розкриває сутність міфічного (так само й релігійного) як естетичного у своїй основі. Адже естетичне охоплює як серйозність трагічного, так і сміх комічного.

Естетичне як неутилітарне в своїй основі, як те що дає натхнення, надихає і окриляє– те саме що міфологічне й релігійне. Утилітарне вимагає обопільно вигідного ставлення в людини. Неутилітарне припускає й жертовність. Міфолого-обрядовість (ритуальність) і

релігійність у своїй основі - це жертовність. До людини ж повертається принадність естетичного задоволення, стану захопленості, натхнення, одухотвореної окриленості. Ця частина культури необхідна, тому що є її інша частина – це наука, це встановлення істин об'єктивного характеру, до яких треба пристосовуватися й передбачення від яких можуть бути досить песимістичними. Наприклад, астрофізика встановила, що сонце як зірка певного роду як виникла, так і зникне. Іншими словами, сонце потухне, а без цього небесного світила життя на землі неможливе. Такі песимістичні наукові прогнози повинні зрівноважуватися міфолого-релігійно-естетичним ставленням до дійсності, коли виникає шанс на порятунок. Адже в естетичному, у мистецтві навіть найтрагічніше має одухотворююче – начало, що просвітлює. В естетичному ставленні до дійсності навіть найпесимістичні почуття, найсумніший стан душі не безнадійні. Там навіть , як слушно відзначав О.С.Пушкін, сум світлий.

У складному сучасному столітті, столітті трагізму, катастроф, передбачення космічних катастроф людина постійно народжує все нові й нові міфи в пошуках порятунку, забуття, оновлення, катарсису, що очищає від неістотного, неголовного, незначного, від афектів і дарує очищувально-просвітлювальні потрясіння.

Але сучасна людина народжує не тільки нові міфи. Вона повертається в минуле й реанімує давні міфи. Прикладом може бути неоязичництво. Коротко розглянемо цей напрямок культури.

Неоязичництво є сучасним напрямком релігії. Воно виникає на основі давнього шаманізму, магії, архаїчних міфічних уявлень і орієнтує людину до сакрально-міфологічних утопій.

Звичайно неоязичництво, на відміну від справжнього, давнього язичництва, по іншому ставиться до марновірств (віри в домовиків і чортів, віри в гадання, віщі сни й різні прикмети). Світогляд сучасної людини не міг не позначитися на нових міфах неоязичників. Тому й проблеми, які хоче вирішити сучасний неоязичник, – це сучасні проблеми цивілізованого суспільства. Так, неоязичництво сповідує відповідний природі спосіб життя, що може позбавити людину від голоду, хвороб, агресивності. Використовуючи знання сучасної науки, неоязичник намагається радикально трансформувати психіку й тілесність людини. Для цього він застосовує всілякі психосоматичні методики, трави, але й шкідливі галюциногенні речовини, наркотики.

Неоязичництво, імітуючи архаїчні міфи, розробляє сучасний світогляд, загострюючи увагу все-таки на «вічному поверненні» як давньому архетипі, формуючи «політику екстазу», уводячи в побут різні види давніх окультних дійств (наприклад, чайна церемонія дзен-

буддистів) як ефективних засобів одержання людиною умиротворення й духовного просвітління.

Слід зауважити, що неоязичництво применшує значущість етичного. Тому релігійність у нео язичництві (на відміну від християнства як відмови від закону на користь любові) - це повернення до твердої архаїчної нормативності, як це існувало й у давньому суспільстві, повернення до суворого ритуалізму (обрядовості). Така система припускає авторитарну владу мага-наставника як учителя [Кастанеда К. Сила безмолвия. Флоринда Доннер. Сон ведьмы.- К., 1993.- С. 7].

Сучасне неоязичництво, як і вся історія міфу, - це теж шлях до порятунку. Тут передбачається розвиток сил і можливостей людини з тією метою, щоб і вона знайшла успіх і «врятувалася», мала порятунок.

Неоязичництво, як повернення до давніх міфів, з'являється тому, що втрачено довіру до християнського, ісламському, буддійського й сучасного філософського уявлень про трансцендентну природу морально-особистісного начала в людині. У сучасної людини (точніше сучасного неоязичника) жевріє надія на можливість безмежного розвитку індивідуальних можливостей людини. Людина відчуває свій потенціал, який ще не реалізований до кінця. Значить немає соціальних умов, щоб людина могла повністю реалізувати свій потенціал. Звичайно, про цей потенціал говорить і християнство, указуючи на те, що віруючий обожиться, знайде божественний, досконалий статус буття. Але християнство сприймається за умов сучасної інтеграції культур як однин із численних міфів. І цей міф, як правило, програє перед іншими міфами, перед міфами, що оперують реальним станом речей. Наприклад, неоязичництво розкриває можливість знаходження сакральної досконалості «тут і зараз» у результаті досягнень людини з оволодіння окультними силами. Християнство пропонує можливості після смерті у загробному світі. У всякому разі, повернення до давніх міфів сучасної людини породжено її невірою в можливості суспільства гарантувати загальне добро й захистити її індивідуальність. Суспільство найчастіше намагається нівелювати цю індивідуальність, перетворити людини у свій гвинтик.

А.Іванченко * (м. Київ)

ОСОБЛИВОСТІ ДОСЛІДЖЕННЯ МОВИ ЯК АСПЕКТА РЕЛІГІЙНОЇ СВІДОМОСТІ

Метою даної статті є висвітлення особливостей функціонування мови в структурі релігійної свідомості людини. Стаття є спробою актуалізувати та переосмислити деякі наукові методи сучасної релігієзнавчої дисципліни з врахуванням нових досліджень в галузі психології та лінгвістики. На цьому шляху зроблено вже досить багато. Найпомітнішою спеціалізованою працею останніх років з зазначеної теми можна вважати „Мову та релігію" Н.Б. Мечковської, що побачила світ у 1998 році. Існує достатньо дотичних до нашої теми праць, на які варто звернути увагу, в галузі психології це праці Лурії, Рубінштейна, Леонтьєва, Виготського, Фромма та ін., етнології та лінгвістики – Соссюра, Леві-Строса, Потебні та ін. Проте тема досі лишається актуальною для розробки, оскільки в релігієзнавчому зрізі, особливо в його практичному аспекті, майже відсутні спеціалізовані публікації та монографії, які б розглядали мову релігійної людини на перетині психології, лінгвістики, релігієзнавства та філософії. Тому теоретичний матеріал доводиться узагальнювати, спираючись на дослідження з суміжних дисциплін.

В співвідношенні мови та релігійної свідомості можна відзначити декілька проблемних питань:

1. Проблема значимості релігійної мови, її придатності до наукового аналізу.
2. Питання адекватності мови в описанні внутрішніх психологічних станів людини релігійної.
3. Функціональні особливості мови у релігійних людей.
4. Роль мови як посередника в організації суспільних і індивідуальних елементів релігійної свідомості.

Спробуємо послідовно розглянути ці питання. Перша з заявлених проблем зводиться по-суті до того, чи слід взагалі вдаватись до наукового вивчення релігійних висловлювань, мовлення релігійної людини. З точки зору автора, єдиним способом змістовного, а не описового вивчення свідомості людини, зокрема релігійної свідомості, є мова. Саме в мові

---

* Іванченко Анатолій Сергійович – магістр філософії та релігієзнавства, аспірант кафедри релігієзнавства Київського Національного університету імені Тараса Шевченка.

висловлюються переживання, почуття і думки людини. Можна погодитись з М.Поповою, що людина може адекватно пізнати лише власні явища свідомості. Знання про переживання інших людей утворюються по аналогії з власними, а відомості, які отримуються в процесі самоспостереження є єдиним джерелом знань про людську психіку в цілому [Попова М.А. Критика психологической апологии религии.- М., 1973 – С. 143-145]. Проте повсякденна мова не передає адекватно зміст „релігійного досвіду" в силу своєї узагальненості.

Як писав Ю.Кімєлєв, „не світ суб'єктивного релігійного життя, а загальнодоступні знакові та мовні структури утворюють проблемне поле сучасної філософії релігії" [Кимелев Ю.А. Философский теизм: типология современных форм.- М.: Наука, 1993.- С. 19]. Та чи є ці мовні структури такими загальними? Адже існує певне коло „загальних" понять, які не мають об'єктивних референтів поза людською свідомістю. Можна вказати на рід і вид дерева, але важко віднайти референцію до поняття „любові", „душі", „Бога". Відповідно втрачається наукова цінність релігійних висловлювань, оскільки їх важко перевірити.

Й.Вах вважав за потрібне навіть розробити феноменологію та граматику релігійної мови, засновану на всебічному, емпіричному, феноменологічному і компаративному дослідженні [Вах Й. Социология религии // Социология религии: классические подходы.- М., 1994.- С. 223]. Але цей проект напевне був би приречений на поразку. Звичайна таксономія релігійних феноменів, закріплена в спеціалізованій мові, мала б ту саму проблему з референцією. Крайнім підходом до поставленого питання можна вважати теорію „мовних ігор" Л. Віттгенштайна. В поняттях „мовна гра" і „форма життя" він підкреслював, що мова є органічною частиною життя тієї чи іншої людської групи. Значення висловлювань вплетено в певні дії в рамках відповідного способу життя. Кожна гра має правила, незалежні від інших ігор. Послідовники Віттгенштайна спробували пристосувати цю концепцію до релігійної мови. Це надало б їй автономного статусу по відношенню до інших дискурсів. Але на питання, чи можна вважати релігію мовною грою в розумінні Вітгенштайна, автори, які досліджують його роботи, сходяться на спільному „ні" [Кимелев Ю.А. Философский теизм: типология современных форм.- М., 1993.- С. 24-25]. Найбільш точно цю ідею висловив Л.Хайкола, коли писав, що теорію мовних ігор з її дескриптивним методом неможливо застосувати до релігійної мови, оскільки неможливо описати в термінах мовної гри чогось настільки однорідного [Haikola L. "Religion as language-game".- Lund, 1977.- P. 103]. Тобто релігійний дискурс все ж таки має взаємовпливи з рядом інших

чинників, крім самого себе, а отже не може претендувати на статус окремої „мовної гри”.

Проте, якщо вийти за межі філософії та феноменології і звернути свої погляди на психологічні аспекти використання мови в релігії, відкриються нові перспективи. Для психологів не стоїть проблема змістовної значимості мови чи відповідності висловлювань певним критеріям істини. Сам факт мотивованості мовлення, та спосіб його організації говорить про життєву валідність цього способу комунікації. Як стверджує А. Леонтьєв, в психіці людини відображається предметний світ, опосередкований предметними значеннями і відповідними когнітивними схемами, які піддаються свідомій рефлексії і цей світ репрезентований окремій людині через систему предметних значень, ніби накладених на сприйняття цього світу [Леонтьев А.А. Основы психолингвистики.- М., 1997.- С. 268]. Предметні значення – це ніщо інше, як символи і образи. Для того ж, щоб символи мали загальне значення, достатньо, щоб люди їх використовували однаково, з одним і тим же змістом. А як вважає Е. Фромм, деякі символи є універсальними, оскільки випливають з особливостей нашого тіла, відчуттів і розуму, характерних і однаково притаманних кожній людині з певною поправкою на реалії різних культур. Саме ця обумовленість символів конкретним життям, як і їх універсальність, надає можливість говорити про їх використання в якості матеріалу для наукового аналізу.

Символи і образи є гнучкішими за поняття, більш пристосованими, ніж слова, до висловлення внутрішніх станів, які не мають об’єктивної референції. Сам Е. Фромм називає мову символів єдиною універсальною мовою серед усіх створених людиною. В ній ми висловлюємо наш внутрішній стан так, ніби він є чуттєвим сприйняттям – внутрішні переживання, почуття і думки в символах набувають форму реальних та відчутних подій зовнішнього світу. Але кожне конкретне значення символу можна визначити тільки випливаючи з загального контексту, в якому він виник із урахуванням домінантних переживань людини, яка його використовує. Е.Фромм вказує на дві головні відмінності звичайної мови від мови символів [Фромм Э. Душа человека.- М., 1992.- С. 180-189]. В першій головними категоріями є час і простір, а в другій – інтенсивність та асоціативність. Слід зафіксувати цю відмінність, оскільки вона є також відмінністю між індивідуальним та соціальним рівнем діяльності релігійної свідомості та використанням релігійної мови.

Якщо звернути свої погляди до ідей, які розвиває Н. Мечковська з нашої теми, ми помітимо, що вона описує мову та релігію як дві

семіотичні системи, дві моделі світу. Для неї мова – це універсальний засіб техніки спілкування, а релігія – це універсальні смисли, що передаються в спілкуванні і є найважливішими для людини та суспільства. Мова виступає як семантична оболонка суспільної свідомості, в той час, як релігія являє собою змістовну частину цієї свідомості [Мечковская Н.Б. Язык и религия.- М., 1998.- С. 3-36]. Можливо це дещо довільна інтерпретація з нашого боку, проте автор вважає, що тут йдеться саме про мову як суспільний інструмент, про „поняттєву" мову, яка обслуговує потреби „суспільної релігійної свідомості". Мова ж „образна" призначена в першу чергу, щоб промовляти від імені індивідуальної свідомості, не підстроюючись під узагальнені поняття.

Отже, ми вважаємо, що мова придатна як інструмент для вивчення релігійної свідомості хоч і з рядом застереженнь. Слід обережно використовувати метод мовного аналізу, зважаючи на зазначену вище проблему „узагальнень", більше зважати на змістовну, символічну складову мовлення. Як приклад прояву подібної проблеми, можна навести одне американське компаративне дослідження публікацій стосовно співвідношення (позитивного, нейтрального і негативного) релігійності і психічного здоров'я. Під час нього було переконливо продемонстровано, що всі результати є однаково можливим і значною мірою залежать від відповідних інструментальних визначень „релігійності" та „психічного здоров'я" та відповідної різниці в підходах [Hackney C.H., Sanders G.S. Religiosity and mental health: a meta-analysis of recent studies // Journal for the scientific study of religion.- 2003.- Vol. 42.- № 1.- P. 51]

Тепер ми поступово перейшли до другого питання про адекватність мови в описанні внутрішніх психологічних станів релігійної людини. Наша позиція в цій проблемі вже частково зазначена вище, але її слід дещо уточнити. По-суті, вивчати релігійну свідомість за допомогою мови означає три речі: 1) спілкуватися з носієм цієї свідомості, 2) вивчати функціональну структуру мови релігійних суб'єктів і співвідносити її з структурою свідомості, 3) використовувати мову, щоб фіксувати результати. На кожному з цих етапів постає питання адекватності. На першому етапі ми можемо взнати лише те, що і як людина захоче розповісти. Проте самооціночні судження є доволі слабким критерієм для визначення релігійності особи [Попова М.А. Критика психологической апологии религии.- М., 1973.- С. 85]. Крім того, переважна більшість людей, які мали релігійний досвід, вважають, що говорити про нього складно, оскільки на нього існує суттєве табу по різним причинам. Він

може бути занадто особистим, секретним, святим, невисловлюваним, може бути класифікований як нездоровий або неприйнятний [Maxwell M., Tschudin V. Seeing the invisible: modern religious and other transcendent experience.- London, 1990.- P. 16]. Існує в суспільстві певне упередження проти нього.

Якщо ж розмова все ж таки вдалася, починається другий етап. Чи відповідає мова структурі свідомості? Відповідь на це питання, як на нас досить амбівалентна. З одного боку, мова щільно пов'язана як зі світом, так і зі свідомістю людини. Про це пише і С. Рубінштейн, стверджуючи, що мислення з'являється у людини в процесі індивідуального розвитку, по мірі того як логіка „буття" переходить в будову мислення [Рубинштейн С.Л. Бытие и сознание.- М., 1957.- С. 49]; і Р. Грановська, яка вважає що за допомогою мови свідомість перетворює світ з переживання в описання; [Грановская Р.М. Психология веры.- СПб., 2004.- С. 412] і А. Леонтьєв, який з позиції психології діяльності вказує, що зовнішні та внутрішні форми діяльності взаємопов'язані і переходять одне в одне в процесах інтеріорізації та екстеріорізації [Леонтьев А.Н. Деятельность, сознание, личность.- М., 1975.- С. 63]. Простіше кажучи – мова виступає єдиним і адекватним посередником між свідомістю і світом, вона ізоморфна до них обох.

З іншого боку, при такому підході „думка ставиться в залежність від слова, оскільки вважається, що певні смисли можуть бути передані лише за допомогою певних знаків" як влучно підмітила Н. Мечковська [Мечковская Н.Б. Язык и религия.- М., 1998.- С. 301-312]. Є. Торчинов взагалі вважає, що найпростіше переживання в мові ніяк не описується, оскільки мова, принаймні природня мова, генетично, взагалі малопридатна для опису внутрішнього світу або психічних процесів [Торчинов Е.А. Пути философии Востока и Запада: познание запредельного.- СПб., 2005.- С. 372-373]. З нашої точки зору проблема тут виникає на перетині логічного та алогічного, абстрактного і конкретного мислення та образної і звичайної мови. Традиційно вважається, що мислення, особливо абстрактне, є взаємозалежним від мовних навичок, що мислення неможливе поза поняттями, логікою та мовою.

Насправді це не так. Мислення і мовлення близькі за своєю структурою, але далеко не тотожні. Мова й мовлення не можуть існувати поза логікою, інакше втрачається зміст комунікації, яка потребує чіткої послідовності сигналів. Для мислення це не обов'язково, воно може і конкретизувати і абстрагувати. Мова може бути лише абстрактною, загальною. Як писав К.Леві-Строс – „використання будь-яких

абстрактних термінів є не функцією інтелектуальних здібностей, а виразом інтересів по-різному позначених і деталізованих у кожній окремій громаді національної спільноти. Слова „дуб", „бук", „береза" є не менш абстрактним виразом аніж слово дерево [Леві-Строс К. Первісне мислення.- К., 2000.- С. 16]. Тобто будь-яке слово в мові є абстрактним родо-видовим поняттям. Тому вона не є повністю адекватною структурі свідомості. Тут ми плавно чіпаємо питання про фіксацію результатів дослідження. Головне, про що слід тут пам'ятати – це про схильність надмірно узагальнювати результати самі по собі і між собою. Варто не забувати про пораду В.Джеймса, який писав, що будь-який спосіб класифікації речей є лише способом використовувати їх для певної цілі, а жодне абстрактне поняття не може бути гідним замісником конкретної реальності, якщо воно не відповідає певному спеціальному інтересу даної особи [Джеймс У. Воля к вере. - М., 1997.- С. 50]. Жоден дослідник не може бути повністю об'єктивним, коли фіксує результати дослідження релігійної свідомості в мові, як в силу власних установок та і випливаючи зі специфіки самої мови.

Перейдемо до описання функціональних особливостей мови релігійних людей. Мова в релігійній свідомості не є абсолютно унікальним явищем і поділяє ряд характеристик мови звичайної. Тому має сенс виділити особливості загальні – притаманні в цілому людській свідомості в її мовному аспекті, та специфічні особливості – які супроводжують переважно мову в стані релігійного способу мислення. Якщо говорити про загальні особливості, то їх в межах нашої теми можна вказати декілька.

1) Соціальність – мова завжди знаходиться на перетині соціального і індивідуального. Соціум формує людину за допомогою мови. Як писав К. Ламонт: „людська психіка визріває і сягає своєї характерної особливості – абстрактного мислення тільки завдяки символам мови та мовлення" [Ламонт К. Иллюзия бессмертия.- М., 1984.- С. 101]. З ним погоджується і С. Рубінштейн, який вважає, що мислення у власному сенсі слова без мови неможливе, а абстрактне мислення є мовним, словесним мисленням [Рубинштейн С.Л. Бытие и сознание.- М., 1957.- С. 162]. Мова та людська свідомість пов'язані в основному змістовно, і в меншій мірі – за способом організації.

Значення є найважливішими „складовими" людської свідомості. Значення заломлюють світ в свідомості людини. Мова є носієм значень, хоч і не творить їх. Поняття в голові людини формуються в процесі надання „готових", історично нароблених значеннь, цей процес відбивається в діяльності людини, в умовах спілкування з іншими

людьми. Значення, з одного боку, продукуються суспільством і мають свою історію в розвитку мови, в розвитку форм суспільної свідомості. З іншого боку – вони утворюються і існують в процесах діяльності і свідомості конкретних індивідів [Леонтьев А.Н. Деятельность, сознание, личность.- М., 1975.- С. 140-147]

2) Детермінованість – мова, будучи обмеженою соціумом, сама обмежує певним чином людину. Як висловлювався А.А. Леонтьєв – мовна свідомість детермінована етно-психо-лінгвістичними особливостями [Леонтьев А.А. Основы психолингвистики.- М., 1997.- С. 195]. Тобто мова вибудовує в структурі свідомості індивіда певний образ світу, який людина вважає єдиним і справжнім. Як правило, цей образ світу відображає загально-соціальні установки суспільства по відношенню до своєї суспільної реальності.

Щодо специфічних особливостей релігійної мови, то їх можна назвати такі:

1) ритмічність, поетичність – релігійна мова в силу своєї образності, прив'язаності до нелінійного способу мислення не може бути прозаїчною. Як писав К. Доусон „поезія в своїх витоках невіддільна від пророцтва, найвища з форм натхнення досягається за допомогою римованої та ритмічної мови, завдяки якій можна відволіктися від почуттів і зосередитись на досягненні духовного [Доусон К.Г. Религия и культура.- СПб., 2000.- С. 110-119]. Поезія пов'язана з ритмікою і входженням в екстаз. З цим погоджується і психіатр Р. Грановська. Вона пише, що ритм-фактор звільняє свідомість від логіки, приводить її в медитативний стан, свідомість переходить на наглядно-дійові та наглядно-образні види мислення [Грановская Р.М. Психология веры.- СПб., 2004.- С. 392]

2) фідеїстичне ставлення до мови – незважаючи на те, що людина може використовувати будь-яку мову, вважається, що певні смисли можуть бути передані лише за допомогою певних знаків. В сфері релігії це можна назвати фідеїстичною комунікацією, яка протиставлена земному, звичайному спілкуванню. Суть в тому, що віруючі приписують певним знакам трансцендентні властивості [Мечковская Н.Б. Язык и религия.- М., 1998.- С. 301-312]

3) образність, асоціативність – ми неодноразово вже згадували цю характеристику. Асоціації в релігійній свідомості поширюються по лінії аналогій і запозичень, пошуків схожих ознак і генетичної єдності [Капустин Н.С. Особенности эволюции религии.- М., 1984.- С. 32]. Релігійне мислення багато в чому співпадає з первісним мисленням, яке за висловом К. Доусона „розвивається швидше за допомогою асоціацій і

образів, аніж з посередництвом аргументів та ідей" [Доусон К.Г. Религия и культура.- СПб., 2000.- С. 80]

4) спрощенність, обмеження словнику – як ми вже зазначали, мова моделює образ світу для людини. Мова релігійна, як правило, використовує доктринально обмежений набір понять. Вона зводиться до набору штампів, де кожній фразі надається статус значимості і божественний смисл. Вкрай спрощена лінгвістика таїть в собі привабливість і здатна здійснювати колосальний вплив на свідомість, оскільки будь-яку проблему в житті людини можна легко звести до загального набору внутрішньо узгоджений принципів, людина вважає, що пізнає і відчуває істину [Т.Лири, Н.Стюарт и др. Технологии изменения сознания в деструктивных культах.- СПб., 2002.- С. 109]. Це справедливо для дорослих людей, але особливо це має вплив на дітей, які тільки освоюють мову – першу систему моделювання світу. Так, на думку Д. Угріновича, „особливості дитячої психіки можуть бути використані для введення в свідомість і поведінку релігійних стереотипів, образів і уявлень" [Угринович Д.М. Психология религии.- М., 1986.- С. 226]

5) ритуалістичність – релігійна мова слідує певним, повторним патернам висловлювань, ніби здійснюючи постійний обряд. Цей спосіб мовлення є раціональним ритуалом. Якщо звернутись до методології Е. Фромма, то можна сказати, що даний тип мовної поведінки „висловлює прагнення, які індивід розглядає як такі, що мають високу цінність, висловлює загальні прагнення, пов'язані з загальними цінностями як такі, що поділяються всіма" [Фромм Э. Гуманистический психоанализ.- СПб., 2002.- С. 468]. Крім того, якщо розглядати подібну мовну практику як діяльність, то можна зазначити, що вона дозволяє переймати поведінку інших, що призводить до відповідної перебудови власного досвіду і поведінки [McPhail C. Religious self-designating behaviors // Journal for the scientific study of religion.- 1972.- Vol. 11.- № 3.- P. 270]

6) емотивність – Р. Грановська вказує, що є люди, які легше сприймають логічні доводи, їх менше ніж тих, які легше відкликаються на звертання до почуттів [Грановская Р.М. Психология веры.- СПб., 2004.- С. 390]. Релігійна мова не може не зачіпати почуття, вона є емоційно-насиченою. І не дивно, що люди в більшості чутливіші до емоцій, адже це є первинний, природній стан в порівнянні з більш пізнім, штучним раціоналізмом.

Таким чином, ми дійшли до розгляду останньої з заявлених проблем в співвідношенні мови та релігійної свідомості. Навряд чи буде узагальненням, якщо сказати, що в релігійній свідомості присутні і

соціальні і індивідуальні елементи. Це у випадку, якщо мова йде про індивіда. Але чи існує утворення, яке можна назвати суспільною свідомістю, і, якщо існує, то де. Дехто вважає, що саме мова є носієм суспільної свідомості і суспільної релігійної свідомості зокрема [Рубинштейн С.Л. Бытие и сознание.- М., 1957 – С. 274]. Але мова переважно – це словник і правила, а слова для людини отримують зміст лише через особисті переживання. На нашу думку суспільний елемент релігійної свідомості варто шукати в межах свідомості індивідуальної. Е. Фромм свого часу пропонував близьке до нашого розуміння цього елементу. Він писав про так званий „соціальний характер" в людині, функція якого полягає в тому, щоб формувати і спрямовувати людську енергію всередині даного суспільства в ім'я продовження функціонування цього суспільства. Це спосіб кондиціонування, завдяки якому людям хочеться чинити так, як вони мають чинити, вони знаходять задоволення, діючи відповідно до вимог певної культури [Фромм Э. Гуманистический психоанализ.- СПб., 2002.- С. 327]. Мова, в свою чергу, є способом формування даного характеру.

Але далеко не все передається через мову. Значну роль відіграє також наслідування поведінки. Існує принаймі три концепції з приводу механізму такого наслідування. Групова модель самоідентифікації – передбачає, що персональна концепція людини виробляється під впливом групи або груп інших людей, з якими вона себе найбільше ідентифікує. Відносна модель самоідентифікації – їх є декілька, передбачає, що формування особистості є продуктом чи відбиттям підспудної, латентної схильності поводитись відповідно до об'єкту чи класу об'єктів. Та соціально-біхевіористська модель Дж. Міда, який вважав, що Самість є продуктом поведінок, які інші адресують до досвіду та поведінки особи. Він дотримувався думки, що існує стільки ж самостей і видів поведінки, як і контекстів досвіду і поведінки, в яких була задіяна особа [McPhail C. Religious self-designating behaviors // Journal for the scientific study of religion.- 1972.- Vol. 11.- № 3.- P. 262-263]

Отже, з нашої точки зору, суспільна релігійна свідомість є певним термінологічним узагальненням сукупності тих моделей світовідчуття та поведінки, які існують у кожного окремого індивіда в спільноті. Вона не існує як окреме, об'єктивне утворення, певний дух. Проте в індивідуальній свідомості, релігійна мова обслуговує саме цей елемент структури. Як тут не згадати, що релігійна комунікація та її потреби були одним з центральних факторів в розвитку мов і переважна більшість нових систем писемності створювалася для культово-релігійних цілей [Мечковская Н.Б. Язык и религия.- М., 1998.- С. 14-15]. Коли ми

використовуємо мовний аналіз для вивчення релігійної свідомості, ми маємо розуміти, що виявляємо особливості саме суспільної релігійної свідомості в людині, і в значно меншій мірі – аспекти індивідуальної релігійності особи. Тобто, фактично, ми отримуємо доступ не до структури самої свідомості, а до змістовного її наповнення, яке може бути довільним і соціально-обумовленим.

Підсумуємо основні ідеї даної статті. Мова як аспект релігійної свідомості є її соціалізованим елементом, який в значній мірі організовує релігійний світогляд, створюючи певний образ світосприйняття. Мова може бути використана як інструмент дослідження з рядом застережень, які в основному стосуються узагальнюючої специфіки людської мови та її багатозначності. Але саме життєва вкоріненість мови дозволяє використовувати її „об'єктивно", незалежно від питання про об'єктивність релігійних висловлювань. Мова релігійна має ряд якісних особливостей, відмінних від побутової мови і незміненого стану свідомості, які відображають і супроводжують релігійний стан свідомості. Це: 1) ритмічність, поетичність, 2) фідеїстичне ставлення до мови, 3) образність, асоціативність, 4) спрощенність, обмеження словнику, 5) ритуалістичність, 6) емотивність. Звичайна, понятєва мова мало придатна до аналізу внутрішніх переживань людини, проте аналіз образного мовлення, діяльності і мислення може надати більш відчутні наукові результати в галузі психології релігії.

С.Бондар[*] (м. Київ)

ФІЛОСОФСЬКО-БОГОСЛОВСЬКИЙ ЗМІСТ, СИМВОЛІКА СВЯТОГО ХРЕСТА У ДАВНІЙ РУСІ І СВЯЩЕННА ІСТОРІЯ

Кожен фаховий дослідник релігійно-філософської традиції України XI-XIV ст. переконаний у пекучості теоретичного осмислення рукописного корпусу текстів означеного періоду, звідує, що 90% тогочасних пам'яток чекають на вивчення, відає, що предметні, засновані на першоджерелах, наукові розвідки спрямовані на реконструкцію того як уявлялись початок і кінець, етапи, мета, спрямування, чинники,

* Бондар Станіслав Васильович – кандидат філософських наук, докторант Інституту філософії імені Г.С.Сковороди НАН України.

сутність і сенс світової історії в культурі Русі, нині ще перебувають у зародковій фазі, а проблема розуміння носіями цієї культури ролі святого хреста в історичному процесі досі не ставилась і не аналізувалась. Ці факти спонукають до спроби заповнити наявну лакуну.

"Будь-яке, звичайно, діяння й чудотворення Христове – вельми величне й божественне, і дивне; та найдивніше за все – чесний Його хрест" [Дамаскин Иоанн. Точное изложение православной веры.- СПб., 1894.- С. 214]. . Ці піднесені слова із твору добре відомого в Давній Русі автора Іоана Дамаскіна найкращим способом розкривають ті інтенсивні духовно-інтелектуальні почуття, котрі виникали у руського християнина, коли він споглядав "Чесний Животворящий Хрест", слухав про хрест, мислив про хрест, чинив, як велить хрест, творив хресне знамення й відчував на власному тілі "тєльный" хрест.

Нині достеменно невідомо яку форму й вид мав хрест Ісуса Христа. Вважається, що він нічим не відрізнявся від хрестів двох розп'ятих з ним розбійників. У ті часи хрест, як відомо, був знаряддям смертної кари у давньому світі. В різних частинах Римської імперії хрест мав неоднакову форму. Апостол Варнава й Тертуліан говорять, що цей хрест мав форму грецької й латинської літери Т (crux commissa) (Рис. 1). Але більшість Отців Церкви, церковних письменників й речових свідоцтв говорять на користь форми crux immissa (Рис. 2). Іріней Ліонський та Юстин Філософ говорять про хрест п'ятикутний. За іншими свідоцтвами він мав чотирьохкутну форму. Про те, що, окрім дощечки з написом на трьох мовах "Ісус Назарянин, Цар Іудейський", на хресті знаходилось ще сідалище й підніжжя свідчать Тертуліан, Іріней, Юстин Філософ, Григорій Турський. Хоча ті, кого розпинали прикріплювалися до хреста лише мотузками, але Ісуса Христа було прибито (Ів. 20:25, 27). Від давніх часів вважається, що хрест Ісуса Христа був складений з різних порід дерева: подовжній брус - із кипариса, поперечний – із фінікового дерева, підніжжя – із кедра, дощечка з написом – з олійного дерева.

Тепер, опісля висвітлення загальновідомих, але вкрай важливих для подальшого аналізу фактів, перейдемо до розгляду того, як зображено роль і значення хреста у Новому Завіті. Оскільки у греко-римському світі кара через розп'яття застосовувалась лише до рабів (Фил. 2:8) і була не тільки болісною, але й ганебною (Євр. 12:2; 13:13), то послідовники Христа мали пояснити вірним та усім нехристиянам цю обставину. "А ми проповідуємо Христа розп'ятого, - для юдеїв згрішення, а для греків - безумство" (1 Кор. 1:23). Так прозвучала відповідь апостола

Павла на подиви людей того часу, на їх запитання як може принести іудеям покутування, як може спасти їх засуджений й нечистий, що висить на дереві й позначений знаком прокляття Божого (Див.: Іс. Нав. 10:26 і далі; 2 Сам. 21:9 і далі; Ів. 19:31; Пов. Зак. 21:22 і далі; Гал. 3:13).

Від моменту центральної й переломної темпоральної точки світової історії – розп'яття Ісуса Христа – святий хрест набув безпрецедентного сакрального сенсу. Разом з цим він став грандіозною звабою і заповітною таїною. Опісля П'ятидесятниці учні Христа осягнули роль і значення хреста у задумі Божому. Адже у світлі численних старозавітних пророцтв про Страсті Христові, ставало зрозумілим що хресна смерть не є тривіальним, партикулярним й локальним інцидентом. Вона набуває космічного, вселенського виміру, тобто – виконує "що про Нього написане" (Дії. 13:29).

Напружена рефлексія християнських богословів щодо феномену Христа привела до усвідомлення того, що: "Христос був умер ради наших гріхів за Писанням" (1 Кор. 15:3); Одкровення – знання задуму Божого, здійснення якого розпочалось ним до створення світу, ще залишалося прикровенним, а його остаточне виповнення, хоча й було обіцяно, одначе указувалося лише прообразами, то у Завіті Новому воно зосередилося в Ісусі Христі; ця історична й надісторична особа стала головним суб'єктом задуму та його втіленим змістом. Пришестя Христа, його історична місія й доля, його смерть і воскресіння засвідчили й головним чином виконали зміст обітниці, наочно висвітлили її до того прикровенний зміст. Одкровення було справджене реальними історичними фактами, воно відбулося через слова Христа, через його особу. Осягнувши ці істини, апостол Павло визнав мудрість задуму Божого й мудрість святого хреста. Він усвідомив, що хрест є дійсним засобом вирятування людства, що ця подія має всесвітньо-історичний маштаб: "Бо я надумавсь нічого між вами не знати, крім Ісуса Христа, і Того розп'ятого…" (1 Кор. 2:2). Ісуса було "повішено на дереві" для того щоби "Христос відкупив нас від прокляття Закону, ставши проклятим за нас , бо написано: "Поклятий усякий, хто висить на дереві" (Гал. 3:13). Його тіло, що висіло на хресті "в подобі гріховного тіла", було явищем закономірним невипадковим й необхідним, щоби Бог засудив "гріх в тілі" (Рим. 8:3). Апостол, за тлумаченням Феодоріта Кірського, виголосив, що оскільки всі підлягали клятвам закону, то Господь сам прийняв смерть, яку проклинають за законом, щоби звільнити всіх людей від клятви і всім дарувати обітоване благословення, що життя по плоті – довічна смерть [Блаж. Феодорит Кирский. Творения.- М., 2003.- С. 150; 377].

Своїми хресними стражданнями Христос зламав той порядок, який спирався на старозавітний закон й зумовлював смертний присуд грішній людині. Підкоривши свого Сина Законові (Гал. 4:4), зробивши його жертвою за гріх людства (2 Кор. 5:21) і клятвою за людність (Гал. 3:13), Бог прицвяхував його до дерева, Бог простив гріхи іудеям. На хресті Христос відняв сили у злих духів, котрі шкодили язичницьким народам (Еф. 2:2), він звільнив людство від зобов'язання виконувати обрядові настанови Мойсеєвого Закону. Хресна смерть розкрила те, що всі старозавітні релігійні інститути і настанови – це вже віджиле історичне минуле, а сам Старий Закон, що був "тінню майбутнього", передпровісником Завіту Нового, це лише певний "пропедевтичний" історичний відрізок цілої священної історії. Адже, перш ніж наблизитись до Завіту Нового, людство мало існувати й бути в тіні – Старому Завіті, пройти через Старий Закон, пробути в ньому, здолати цей шлях й, нарешті, відбутися як людський рід. Якщо апостол Павло, промовляючи про пришестя месії і його царство говорить як про майбутнє, то говорить він з точки зору Старого Завіту. Там царство месії завжди позначалося як майбутнє, прийдешнє, будучність, як тіло – тіло у Христі. Нині ж – тіло, котре передчувалося, від якого у Старому Завіті падала тінь, котре надавало сенс всім староозавітним приписам, є сам Христос. А якщо прийшло саме тіло, тобто матеріальна, відчутна річ, то немає потреби в примарній і нетривкій тіні або мерехтливому відображенні, котре давало лише неясне, незрозуміле, неозначене уявлення про це тіло. Тепер, сприймаючи дотиком саме тіло, людство вже не потребує тіні. Ті, хто увірував у Христа увійшли в його тіло – Церкву, де вони онтологічно й екзистенційно з'єднані з ним. "Тіло ж Христове, - пише Феодоріт Кірський, - то є євангельське життя, становить собою тіло, а закон – тінь, тінь же при постанні світла передує тілу. А як закон – тінь, благодать – тіло, Владика ж Христос – світло" [Блаж. Феодорит Кирский. Назв. праця.- С. 461].

Отже, закон заповідей, що складався з приписів Мойсея і відокремлював богообраний народ від язичників, Христос спростував, остаточно виповнивши його на хресті (Кол. 2:14). Христос став кінцем закону (Рим. 10:14). Причини для ворожнечі зникли. Ворогування знищив Христос тим, що віддав на смерть власну плоть, своє плотське життя. Від цього моменту він увійшов у стан Сина Божого в силі (Рим. 1:4). Він не лише створив в собі нову людину, але й величним Голгофським жертвоприношенням, здійнявши тіло своє на хрест (1 Пет. 2:24), замирив носіїв антагоністичних світоглядів. Відтепер вони складають собою єдину людину й єдине людство, у своєму тілі з Богом. Єдиним для них

став як час, так і простір світової історії. Вбитий на хресті, Спаситель вбив на ньому ворожнечу, що розділяла іудео-язичницький світ. Замість зовнішнього, формальному закону приходить справжнє й реальне примирення Бога і тварі, що кардинально перетворює її зсередини. "Він Своєю наукою знищив Закона заповідей, щоб з обох збудувати Собою одного нового чоловіка, мир чинивши, і хрестом примирити із Богом обох в однім тілі, ворожнечу на ньому забивши" (Еф. 2:15-16).

В такий спосіб, повстає нова людина – прототип нового грядущого людства, яке Бог відтворив в новому Адамі (1 Кор. 15:45). Слово "нова" позначає нова за змістом і якістю, а не за часом. Звідси святий хрест підноситься як довічний, нетлінний й непорушний межовий стовп на кордоні між двома історичними епохами, між домобудівництвом Старого Завіту і Нового Завітів. Розп'яття – це всесвітньо-історична глобальна подія священної історії. Момент розп'яття – це та темпоральна точка хронотопу, де потойбічна, супранатуральна, трансцендентна історія, мов блискавка, прорвалася крізь щільні хмари матеріально-профанних подій історії земної, осяяла своїм, колись обіцяним пророками, вічним есхатологічним світлом занурене у пітьму людство, висвітлила шлях від темряви до світла, до Небесного Єрусалиму, де сяятиме святе світло слави Божої.

За Євангелієм від Івана хрест не просто страждання й приниження, котре набуває врешті-решт сенс через задум Божий та його рятівні наслідки. Він вже є передбаченням слави Божої. Попереднє Передання, провіщаючи про нього, завжди вказувало на майбутнє прославляння Ісуса. Іван говорить про розп'яття як про час, коли Син Людський був "піднесений з землі" (Ів. 8:28; 12:32), що Христос піднісся на небо як новий мідний змій, якого колись підніс Мойсей (Чис. 21:4-9; Ів. 3:14) – як знамення спасіння. Христос велично гряде назустріч своєму хресту. Він здіймається на нього, тріумфуючи, бо на ньому засновує Церкву, "даруючи Духа" (Ів. 19:30). Відтепер належить дивитися "на Того, Кого прокололи" (Ів. 19:37; Зах. 12:10), бо віра звертається до розп'ятого, чий хрест є живим знаменням спасіння.

У свою чергу повідомляючи, що обидва свідки були замучені там, де Христос був роз'пятим, Об'явлення ототожнює учнів з хрестом Учителя (Об. 11:8). Саме цього вимагав Ісус "Коли хоче хто йти вслід за Мною, – хай зречеться самого себе, і хай візьме свого хреста, та іде вслід за Мною" (Мт. 16:24). Учень має не лише померти самому собі. Хрест, який несе він, означає, що він помер для світу, розірвав природні узи (Мт. 10:33-39), прийняв образ гнаного, якого можуть навіть позбавити життя (Мт. 23:34). Разом з цим він є знаком його передбаченої слави (Ін. 12:26).

Лише тоді ми можемо визнати за собою, “що Христос живе за нас” (Гал. 2:20), якщо ми прийняли на себе хрест свій та йдемо за Ісусом [Ориген. Увещание к мученичеству // Ориген. О молитве и увешание к мученичеству.- СПб., 1897. - С. 181].

Хрест Христовий, за апостолом Павлом, розділяє континуітет світової історії вже не лише на загальносвітовому й загальнолюдському рівні. Має відбутися і відбувається партикуляризація й індивідуалізація цього загальнокосмічного феномену: тепер вже не тільки в сукупній історичній долі населення землі, народів, етнорелігійних ареалів, а в серці кожного християнина він підноситься як містичний довічний, нетлінний й непорушний межовий стовп на кордоні між двома світами: світом плоті й світом духу, між двома історичними епохами в житті кожного індивіда – його існуванням у Старому Завіті й життям у Завіті Новому.

Людина навертається тому, що перед її тілесними й духовними очима завжди є переднакреслений Ісус Христос розп’ятий (Гал. 3:1). Виправдовується вона не справами Закону, а вірою в розп’ятого, бо вона сама “сораспяхся” Христу в хрещенні. Апостол Павло говорить, що помер він для Закону, щоби жити в Богові (Гал. 2:19). З існуючим світом у християнина немає нічого спільного. “А щодо мене, то нехай нічим не хвалюся, хіба тільки хрестом Господа нашого Ісуса Христа, що ним розп’ятий світ для мене, а я для світу” (Гал. 6:14). Саме тому християнин покладає надію виключно на силу Христа. Інакше він би виявився “ворогом Хреста Христового” (Фил. 3:18).

У власному повсякденному житті християнин знає, що “Наш давній чоловік розп’ятий із Ним, щоб знищилось тіло гріховне, щоб не бути нам більше рабами гріха, бо хто вмер, той звільнився від гріха!” (Рим. 6:6-7). Подібно до того як радикально переломилося життя, світорозуміння, світовідчуття і світобачення людського роду, від моменту хресної смерті Христа, переінакшується й індивідуальне світорозуміння, світовідчуття і світобачення вірного, змінюється його доля. Його світогляд набуває зовсім нової якості. Силою мудрості Христа (1 Кор. 2) він стає смиренним, “аж до смерти, і то смерти хресної…” (Фил. 2:8).

Таким чином, за Святим Письмом, святий хрест є осереддям і віссю всесвіту, де перетинаються історія людського роду і історія окремого індивіда, профанне і сакральне, земне і небесне, тимчасове й вічне. Він кардинально перетворив світову історію.

Як знаряддя спасіння світу Ісусом Христом, хрест був предметом щонайбільшого ушановування у християн від самого початку Церкви. У перші три сторіччя таке ушанування, яке називалося апостольським переданням, відносилося до кола тих християнських вірувань й обрядів,

які зберігалися в таємниці від язичників. Останні називали християн хрестопоклонниками, вважаючи, що християни шанують його як фетиш або ідол. До епохи Костянтина Великого християни утримувались від зображення хреста і

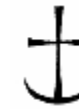
тим паче разом із Розп'ятим. Відтоді збереглися більшою частиною алегоричні зображення

хреста і розп'яття. Вони засновувались на подіях біблійної історії, інакомовно відтворювали їх, були засобом поєднуючим невидиму реальність з видимою натуральністю, тим ланцюгом, що з'єднував християнина із священною історією. Це були Авель, якого убиває Каїн, Ісаак, якого приносить в жертву Авраам, Мойсей, що молиться з хрестоподібно розпростертими руками, пророк Ісайя, котрого перетинають пилою тощо. Ми не будемо вичерпно висвітлювати еволюцію тих форм, яких зазнало зображення хреста. Їх нараховується понад 400 [Фоли Д. Энциклопедия знаков и символов.- М., 1998; Dictionari of Mysticism.- New York, 1953], зупинимось лише на деяких з тих, котрі мають безпосереднє відношення до священної історії. У своїй роботі "Християнська символіка" відомий дореволюційний дослідник ранньохристиянських зображень А.С. Уваров указує на наступне їх значення [Уваров А.С. Христианская символика.- М., 2001]. Навскісний, або в більш пізньому найменуванні Андріївський хрест, являв собою початкову літеру ім'я Христос (Рис. 3). Саме на такому хресті було розіпнуто апостола Андрія Первозваного. Прообразом цього хреста був епізод у Старому Завіті, коли пророк Мойсей, натхненний Богом, зробив із міді образ хреста і сказав народу, що ті, хто увірує, дивлячись на цей образ, врятується через нього (Чис. 21:8; Ів. 3:14). Вустами пророка Малахії Бог провістив про те, що для тих, котрі благоговіють перед його ім'ям, зійде Сонце правди і зцілення у промінях його (Мал. 4: 2-3). Символіку сонцеподібного хреста розкривають також слова псалма про те, що Господь Бог – є Сонце (Пс. 84:12) (Рис. 4) Сонцеподібний монограмний хрест, в якому з'єдналися три літери – "І" - Ісус та "ХР" - Христос символізує справдження пророцтва про всепрощаючу і всеперемагаючу силу хреста Христового.

Коли імператор Костянтин йшов проти свого супротивника, що закріпився в Римі, він побачив складене із світла і таке, що лежало на сонці, знамення хреста з написом "Сим перемагай!" (Рис. 6). Цей хрест став чинником для спогадування історичної події, котра відбулася 28 жовтня 312 р. Диво, засвідчене багатьма очевидцями, було потрактоване, як Божа підтримка, як

знамення перемоги християнства. Прообразом хреста Христового християни також вважають жезл Мойсея. Бог наділив його чудодійною силою на знак пастирської влади. Зображенням цього хреста Мойсей розділив і з'єднав води Чермного моря. Символ пастыря зображався у першохристиян у вигляді загнутого посоха, котрий перетинає вертикально літеру "Х", що має два значення – першу літеру ім'я Христа і вертикального хреста (Рис. 7).

За словами апостола Павла, надія для душі є ніби якір безпечний й міцний (Євр. 6:19) (Рис. 8). Походження цього знаку можливо пов'язано з символікою півмісяця як небесної країни, "Царства Небесного". В поєднанні з хрестом півмісяць позначав прийдешнє Царство Боже. За іншим тлумаченням – Христос, що символізується хрестом, народжений Марією, яка символізується півмісяцем. Таке тлумачення походить від слів Одкровення Івана Богослова: "І з'явилась на небі велика ознака: Жінка, зодягнена в сонце, а під ногами її місяць…" (Об. 12:1). Як бачимо, для християн цей символ – якір - служив живою ілюстрацією сучасного відтинку світової історії, у якому вони перебувають нині в надії, а також й майбутніх подій – надії на найміцніший плід хреста – Царство Небесне, на те, що Церква – мов корабель – доставить всіх гідних у тиху затоку життя вічного.



Тепер розглянемо символіку й історіософський зміст давньоруських зображень святого хреста. Грецький "катакомбний" або квадратний хрест – чотирикінцевий, будується перпендикулярним перетинанням двох рівних за довжиною відрізків (Рис. 5). Рівність вертикальної й горизонтальної ліній указує на гармонію небесного і земного світів. Догматично цей хрест позначає, що до хреста Христового рівно прикликаються всі кінці всесвіту, чотири сторони світу. Він символізує Церкву Христа у єдності її невидимої і видимої сторони. Глава невидимої церкви – Христос. Він керує видимою Церквою, складеною із кліру й мирян. Усі обряди і Таїнства, що здійснюються у видимій Церкві, набувають силу завдяки дії невидимої Церкви. Цей хрест, як відзначається в літературі, вважається найдавнішим руським хрестом [Честный и животворящий.- К., 2003.- С. 24]. За церковним переданням, святий князь Володимир вивіз із Корсуня, де хрестився, саме такий хрест і установив його на березі Дніпра у Києві. Тому його ще називають "корсунським". Такого хреста вирізьблено на гробниці князя Ярослава Мудрого у Софійському соборі Києва.

Найбільш розповсюдженим в Русі був восьмикінцевий хрест (Рис. 9). Розпізнаємо його символічний історично-філософський зміст. Над середньою поперечиною цього хреста,

котра довша інших, знаходиться пряма коротка поперечина, а під середньою поперечиною – коротка навскісна поперечина. Верхній її кінець звернений на північ, а нижній на південь. Верхня мала поперечина символізує дощечку з написом, зроблену за наказом Пілата трьома мовами, а нижня – підніжжя, на яке спиралися ноги Спасителя, зображене у зворотній перспективі. Форма цього хреста найбільше відповідає тому хресту, на якому було розп'ято Христа. Тому такий хрест є не лише знамення, але й образ хреста Христового. Верхня поперечина – табличка з написом "Ісусъ Назорянинъ, Царь Іудєйскій" (Ів. 19:19), яку прибили за наказом Пілата над головою розп'ятого Спасителя. На іконах на ній писали И.Н.Ц.И. Нижня поперечина – підставка для ніг для збільшення страждань розп'ятого, оскільки оманне враження певної опори під ногами спонукає катованого мимовільно намагатися полегшити свою вагу, спираючись на неї, що лишень продовжує страждання.

Догматично і в плані філософії історії вісім кінців хреста означають вісім основних

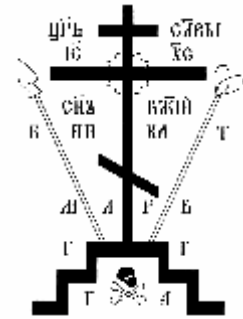
періодів в житті людського роду, де восьмий вік є постісторичним існуванням – життям у есхатологічному майбутньому [Див.: Бондар С. До питання про макрокосмічну й мікрокосмічну есхатологію Кирила Тукровського // Філософські обрії.- 2004. - № 11.- С. 3-21]. Саме тому один з кінців такого хреста указує угору, на небо. Це значить також, що шлях в Небесне Царство відкритий Христом через його спокутний подвиг, за його словами: "Я – дорога, і правда, і життя" (Ів. 14:6). Навскісна поперечина, до якої було прибито ноги Спасителя, означає, що в земному житті людей з пришестям Христа, який ходив по землі з проповіддю, виявилася порушеною рівновага перебування всіх людей без виключення під владою гріха.

Від всесвітньо-історичного акту розп'яття у світі розпочалась нова ера духовного відродження людей у Христі та їх виведення із сфери темряви в царство світла небесного. Саме цей рух, цей рятівний вектор спасіння людського роду, зведення їх від землі до неба, від фактичного їх небуття у священній історії до інобуття в ній, до кардинально нового способу існування та реальній участі у звершенні й завершені священної історії. Подібно до ніг Христа як органу руху людини, що здійснює свій шлях, позначає курс до святості спрямована угору навскісна поперечина восьмикінцевого хреста.

Коли на такому хресті зображений розп'ятий Ісус Христос, хрест в цілому стає повним образом розп'яття Спасителя. Хрест має численні значення і в інших догматичних й духовно-віросповідних аспектах.

Наприклад, в домобудівництві про спасіння людського роду хрест своєю прямою вертикальною лінією означає справедливість й непохитність Божественних заповідей, прямоту Божої правди й істини, що не допускає жодних порушень. Ця прямота перетинається головною поперечною поперечиною, котра означає любов і милість Божу до занепалих і падаючих грішників, заради яких і був принесений в жертву сам Господь, що взяв на себе гріхи всіх людей.

Існує два основних види зображення розп'ятого Христа. Перший, древній вид являє образ піднесеного на хрест Сина Божого, що розпростовив руки в обніманні, в яке прикликається й залучається ввесь світ, ввесь Всесвіт, всі покоління людей від створення світу і до Страшного суду. Опріч інших зображень Святої Трійці, Бога Отця і Бога Духа Святого, Сонця, Місяця, особливу увагу привертає зображення під підніжжям хреста спочиваючої голови (черепу) Адама, гріхи якого, як і всього людства, омив Христос своєю кров'ю (Рис. 10). Таким чином, це зображення можна інтерпретувати як символ кола, чи швидше спіралі історичного кола (спіралі), що розпочалося від гріхопадіння Адама – першої людини й завершується, замикається на себе розп'яттям Христа – другого Адама. Ще один виток цієї спіралі завершується в майбутньому, в прийдешніх апокаліптичних подіях. Нижче під черепом зображено те дерево пізнання добра і зла, котре й принесло смерть Адаму, як і всьому людському роду, і якому протипоставлено нині древо хреста, яке оживотворяє собою і дає вічне життя людству. Такий, що прийшов у світ у плоті задля хресного подвигу, Син Божий, потаємно обіймає собою усе твориво, увесь всесвіт, увесь час і простір, всю священну історію.



Добре відомо, що всі древні християни виявляли величезну пошану й поклоніння святому хресту. На початку кожної справи був звичай захищати своє чоло хрестом. Хресному знаменню приписується сила, що через нього здійснюються й освічуються таїнства і всі священні дії [Платон. Сокращенное изложение догматов веры по учению Православной Церкви.- М., 1999.- С. 113-115]. Хрестом захищалися не лише храми, але й самі будинки, стіни й двері. Його зображення було на заповітах, угодах, розписках. Ним скріплялися діяння Соборів [Вениамин. Новая Скрижаль.- Свято-Успенская Почаевская Лавра. - 2003.- С. 56-69]. В Русі на кожного новохрещенного накладався хрест. Такого звичаю не було навіть у греків. Написам на оборотному боці

хреста приписувалась сила оберіга [Серафимов Б. Кресты. Формы, награды, символы.- СПб., 2003.- С. 66-67].

Символічне значення мали не лише форма, іконографічні зображення, слова, літери, знаки хрестів. Існувала також символіка матеріалу, з якого його було виготовлено. Вона визначалася передусім його якістю. Головна якість каменю – твердість. Тому древні кам'яні хрести могли виражати твердість віри, основу Церкви і Вознесіння Господа, нагадуючи про камінь, відвалений тоді від гробниці. Дерев'яні прямо указують на Хрестне дерево. В кістяних хрестах на перший план виходили такі якості кості, як білизна і міцність, що було символом чистоти й твердості духу. Перламутрові хрестики нагадували про Богородицю, яку у давнину порівнювали з мушлею, що народила Божественну перлину. Хрести з міді асоціювались з біблійним переданням про мідного Змія. Золото у Давній Русі вважалось образом нетварного світла – метафори Бога, символом сонця, емблемою царської гідності. Золоті хрести отражають образ Христа як Сонця Правди і Царя Слави. Срібло – символ цнотливості, святості й обоженої плоті [Честный и животворящий.- К., 2003.- С. 109-110].

Як відбився богословський й філософський зміст святого хреста у пам'ятках релігійно-філософської думки Русі, у літургійному житті Церкви, у повсякденному житті? Церква постійно нагадує вірним останні дні Спасителя світу у богослужіннях, через які вона спонукає сприймати євангельські події, як події вічно знаменні, як такі, що відбулися в історичному минулому і одночасно чинні тут і зараз, як такі, що мають незмінну силу для всього світу. За церковним статутом, богослужіння середи й п'ятниці присвячені споминові хресної смерті Господа, у пам'ять цього у ці дні установлений піст. В службах недільних днів поряд з прославлянням воскреслого Христа розкривається спасительне значення хресних страждань. Особливі спомини залючені у богослужбове коло страсної седмиці, кожен день якої посвячений розкриттю священних історичних подій, пов'язаних з останніми днями земного життя Спасителя. Достатньо навести окремі слова з богослужіння Великого Четверга і страстної П'ятниці, щоби переконатися в найглибшому іманентному зв'язку між історичними фактами Євангелія з духовним життям віруючих, їх духовно-емоційними почуттями: "Вечерє Твоєя тайныя днєсь, Сынє Божий, причастника мя приими; нє бо врагом Твоим тайну повєм, ни лобзания Ти дам яко Иуда, но яко разбойник исповєдаю Тя: помяни мя, Господи, во царствии Твоєм". У свідомості безпосередніх учасників Таїнства Тіла і Крові Христових, події, що відбулися багато

сотень літ тому, сприймаються і переживаються передусім серцем як актуальні події власного життя.

На утрені Великої П'ятниці читаються 12 євангельських оповідей, а опісля п'ятого читання на середину храму виноситься запрестольний хрест при співі "Днєсь висит на дрєвє, ижє на водах зємлю повєсивый…". Так в індивідуальній і колективній свідомості замикається коло (спираль), яке розпочинається від творення світу, й замикнулося на моменті розп'яття і знову замикається на моменті богослужіння. Наступне читання переносить тих, що прислуховуються на Голгофу. Як найщиріший відгук звучать слова молитвеників: "Искупил ны єси от клятвы законныя честною Твоєю Кровию; на крєстє пригвоздився и копиєм прободся, бєссмєртиєм источил єси чєловєком, Спасє наш, слава Тєбє". Тут часина Розп'яття відзеркалюється у серці кожного присутнього в храмі, він відчуває себе співучасником й минулої й актуальної нині події. Для сталого пам'ятання про спасительні страждання в православних храмах на підвищенні, що символізує собою Голгофу, водружається великий хрест із зображення на ньому Розп'яття. В Акафисті Чесному і Животворящому Хресту Господньому, Кондаку 1, звучить палкий заклик до повернення у той історичний час, коли людина була у раю, лунає надія й віра в те, що повернення неодмінно відбудється в прийдешній історії: "Приидитє, христоимєнитии людиє, составим похвалу чєсному Крєсту, на нєм жє Христос, Царь славы, руцє распростєр, возвєдє нас на пєрвоє блажєнство, из нєгожє низпадохом прєлєстию змиєвою". Навіть таке побіжне знайомство з багатством літургійного досвіду Церкви засвідчує, що богослужбовий спомин хресного подвигу Спасителя стверджував в учасників дійства найвищу впевненість в тому, що зроблене один раз – назавжди змінило фарватер історії і є довічно чинним.

Роль святого хреста у світовій і давньоруській історії відображено у багатьох рукописах. У таких відомих манускриптах як "Ізборник 1073 року", "Успенський збірник XII- XIII ст." цій темі присвячено окремі статті [Изборник Святослава 1073 года.- М., 1983.- Л. 166в-167а; Успенский сборник XII-XIII вв.- С. 164-188], але найбільш виразно вона відображена у літописах. Так у "Радзивилівському літописі", де оповідається про наїзди половців на Русь, перемога над ними руського князя Святослава пояснюється так: "Се же бог яви силу крестную". Князь Всеслав в день Воздвиження Чесного Хреста, зітхнувши, пророкує: "О кресте честный, понеже к тобє вєровах, избави мя от рьва сего". Далі літописець констатує: "Бог же показа силу крестную на показание земли Руской, да не проступають честнаго креста, целовавше его. Аще ли

преступить кто, здє прииметь казнь, а на будущом казнь вечную, понеже велика есть сила крестная: крестом бо побежени бывають силы бесовскыя, крестом побежають супостати противныя, крест бо въскоре ибавляеть от напастеи призывающим его с вєрою" [Полное собрание русских летописей. Т. 38. Радзивиловская летопись - Л., 1989.- С. 73].

Святий хрест сприймався як реальний учасник й чинник історичних подій, як запорука перемоги: "Мстислав же рече: "Володимире и Констянтине, гора нам не поможет, ни гора нас побєдит. Позряще на креста и на правду, поидемь к нимь" [Повесть о битве на Липице // Памятники литературы Древней Руси. XIII век".- М., 1981.- С. 120]. Хрест був знаряддям Божого Промислу, його волі і задуму. Він захищав окремі регіони, споруди, індивідів, що вирізнялися праведністю, він був чинним критерієм установлення історичної справедливості. "О велик, братье, промысл божий! На том побоищи толико новгородець убиша на сступє; Дмитри пльскоіитина, Онтона котельниа, Ивана Прибышинича опонника, а в загонє Иванка Поповича, терскаго данника, а в смоленском полку один бысть убит Григор Водмол, муж передний. А си вси съхранени быша силою честнаго креста и правдою" [Повесть… - С. 122]. Князь Ярослав, що визнав свої дії щодо інших князів неправомірними, висновує: "А мене по правдє крест убил" [Повесть… - С. 126].

Отже ми бачимо, що за уявленнями русичів, від першої людини Адама до розп'яття людський рід перебував під, латентною управою святого хреста. Від розп'яття до Страшного суду людство вже перебуває у священний історії під прямою й явною управою святого хреста. З моменту свого народження, коли людина, отримавши Хрещення, приходить у світ і священну історію і до моменту смерті, до Таїнства Єлеосвячення, коли людина полишає світ і священну історію, кожен християнин перебуває під орудою святого хреста. Чесний і животворящий хрест є абсолютним, універсальним й тотальним чинником священної історії, її дієвим суб'єктом та каталізатором. Святий хрест сприймався як суб'єкт священної історії, слугував медіатором між вірними і історією, засобом її пізнання, надавав їй урочисто-тріумфального характеру. Феномен святого хреста в його онтологічній й трансцендентальній іпостасі обрамляє священну історію, що розпочалась і закінчиться хрестом.

В.Буграк[*] (м. Київ)

СХІДНИЙ ОБРЯД ЯК РЕЛІГІЙНИЙ ФЕНОМЕН

Феномен Східного християнського обряду останніми роками все частіше стає об'єктом релігієзнавчих досліджень. Цей феномен цікавить наукові кола, бо саме він є результатом розвитку богословських концепцій, котрі, будучи теоретично вираженими у збірниках християнських догматів і канонів, знайшли своє практичне відображення в культових церковних та позацерковних дійствах. У ньому знайшли свій відбиток деякі історичні події. Досліджуючи обряд, ми можемо простежити особливості розвитку суспільства, віддзеркалення певної епохи.

Церковний обряд став носієм релігійного світогляду суспільства, яке його формувало. Тому, під час вивчення Українського християнства, чільне місце займає аналіз Східного обряду, оскільки християнство прийшло в Київську Русь у своїх культових формах.

Східному обряду, особливо в його українському варіанті, присвячено низку релігієзнавчих статей. Він навіть став темою для окремої конференції, яка відбулася в м. Тернополі у 2004 році. З теми релігійного обряду в Івано-Франківську вийшов друком словник,[1] в якому подано довідкову інформацію з різних питань обрядової сфери, наводяться визначення багатьох термінів. У сфері Українського християнського обряду маємо серйозні наукові розробки відомих релігієзнавців України, серед яких виділимо напрацювання професора А.Колодного та доцента В.Бодак.[2] Характеристиці деяких особливостей Східного обряду, як в Українському християнстві так й у Вселенському православ'ї, присвячені окремі напрацювання д.філос.н. О.Сагана.[3] Становленню і розвитку обряду церковного богослужіння присвячують свої праці сучасні

---

[*] Буграк Володимир – аспірант Відділення релігієзнавства Інституту філософії імені Г.С.Сковороди НАНУ.

[1] Абетка християнської науки і обряду.

[2] Колодний А. Бодак В. Український християнський обряд..- К., 1997

[3] Саган О.Н. Національні прояви православ'я: український аспект. – К.,; Саган О.Н. Вселенське православ'я: суть, історія, сучасний стан. – К.,

православні й католицькі богослови: К.Керн,[4] М.Соловій,[5] М.Кунцлер,[6] Г.Шульц[7] та ін.

Проте, досліджуючи особливості означеного феномену, науковці аналізують його переважно на інтуїтивному рівні. Нам ще жодного разу не доводилося зустрічатися із визначенням, яке б дало обсяг поняття "Східний обряд". Із ідеологічних причин енциклопедії та філософські словники, котрі виходили друком в часи існування Радянського Союзу, також не розглядають цю проблему. В них можна знайти тільки близькі поняття, які можна взяти за базу для сформування дефініції "східний обряд". Серед таких можна назвати поняття "обряд", "звичай", "культ релігійний". Даючи узагальнення цим феноменам, названі словники також певною мірою витрактовують явище релігійного обряду, але жодним чином не висвітлюють його особливостей в християнстві, а тим більше в його "східній" традиції.

А тому перед кожним, хто прагне охарактеризувати феномен "Східний обряд" постає непросте завдання. Адже обряд тісно взаємопов'язаний з релігійним світоглядом, уявленнями про дію Духа Святого, що в середовищі самих же богословів часто зумовлює розподіл культових дій на обряди й таїнства[8]. Але, на наш погляд, такий поділ є неправильним, з наступних міркувань.

Таїнством називається таке священнодійство, через яке таємно, невидимим чином подається людині благодать Святого Духа[9]. Благодать Божа сходить не самовільно, як це зазначалося в Старому Завіті (Іс. 6), коли Бог помазував достойників на пророче служіння, не питаючи їх згоди і без посередницької участі інших людей. Таємничо-благодатного значення таїнство отримує внаслідок закликання священнослужителем Святого Духа з вимовлянням встановлених слів (формули таїнства), використанням ним матерії таїнства (вода, миро, єлей) та вчиненням відповідних дій (рукоположення, благословення).

Факти свідчать, що внаслідок дії багатьох чинників у Західному та Східному християнстві одні й ті ж таїнства можуть звершуватися по-різному: хрещення обливанням чи зануренням, одноособова висвята католицького єпископату папою чи висвята православного єпископа двома або трьома єпископами, Євхаристія на прісному чи на квасному

[4] Керн.К. Евхаристия..- СПб., 2000
[5] Соловій М., свящ. Божественна літургія: Історія–розвиток–пояснення.
[6] Кунцлер М. Літургія Церкви / пер. з нім. монахині Софії..- Львів, 2001
[7] Шульц Г.Й. Візантійська літургія: Свідчення віри та значення символів
[8] Катехизис Православної Церкви. Видання друге.- К., 1992.- С. 87
[9] Слобідський С., прот. Закон Божий. К., 2003.- С. 504

хлібі, цілковита обрядова відмінність таїнства миропомазання та конфірмації тощо.

Тому логіка дослідників, які відділяють таїнства від обрядів, пояснюється прагненням особливим чином виділити ті богослужбові дії, внаслідок яких відбувається сходження Благодаті Святого Духа. Таке розділення, на нашу думку, є хибним, оскільки внаслідок інших богослужбових дій, котрі називаються обрядами (освячення речей, води та ін.), також подається благодать Божа і вони слушно претендують на статус таїнства. У нинішньому православ'ї тільки під впливом католицизму склалася концепція семи таїнств. За висловом Миколая Мацукаса, професора догматичного богослов'я Фесалонійського університету: "Обмежене число сім приводить до багатьох викривлень і непорозумінь щодо таїнств, як, наприклад, щодо пострижения в чернецтво".[10]

Таїнства (скільки б їх не було) за своїм духовно-благодатним змістом є дією небесною, а за зовнішньою, видимою стороною – земною. Отож, за цією другою рисою воно також підпадає в сферу обряду.

Особливості розвитку Західної і Східної Римської імперії призвели до розходження між християнськими церквами Сходу та Заходу, яке усугубилося після розділення в 395 році Римської імперії на дві держави. Римські єпископи (з V ст. – "папи") претендували на головуюче положення в християнстві. У Східній Римській імперії їм протистояли Константинопольські патріархи. Змагання між цими Церквами стало джерелом суперечок у питаннях догматики й культу і, зрештою, призвело до офіційного розділення у 1054 році, що стало причиною кардинальних відмінностей в обряді цих конфесій, який надалі розвивався в кожній з них своїм, окремим шляхом. Тому Східний обряд розглядається як окреме явище в християнстві, що кардинально відрізняється від обряду Західного.

Східний обряд є надбанням Православної Церкви. Але утворення уніатських (греко-католицьких) Церков, зокрема, Української Греко-Католицької Церкви (1596 р.), відбувалося на умовах збереження притаманної їм до часу об'єднання східної обрядовості. І хоча сучасні спостереження доводять наявність тенденції уподібнення обряду Греко-Католицьких Церков до обряду Західної Римо-Католицької Церкви, на теперішньому етапі необхідно визнати їхню приналежність до Східного обряду.

---

[10] Цит. за: Саган О.Н. Вселенське православ'я: суть, історія, сучасний стан.- С. 186.

Взявши до уваги всі вищенаведені фактори, можна визначити наступні визначення особливості досліджуваного феномену. ***Східний обряд – це комплекс всіх богослужбових дій Православної і Греко-Католицької Церкви, пов'язаних з особливим типом служіння і поклоніння Богові.*** Його складовими елементами є символічні дії (ритуали, молитви) і предмети, які до них відносяться (храми, ікони, священичий одяг, святині та ін.). З цими зовнішніми діями та матеріальними приналежностями обряду нерозривно пов'язані системи релігійних вірувань (християнські догмати), сформованих почуттів (духовна практика), а також відповідних соціальних ролей (священство) і відносин (церковна організація).

Східний обряд слугує засобом залучення православних християн до соціальної і культурної практики, передачі релігійного досвіду від покоління до покоління, регламентує поведінку вірян, підтримує внутрішньогрупову згуртованість, освячує різноманітні об'єкти й соціальні відносини. Особливістю Східного обряду є також те, що, незважаючи на консервативну налаштованість ієрархії Православної Церкви, під тиском обставин вона змушена була толерантно поставитись до місцевих традицій і звичаїв, внаслідок чого Східний обряд широко увібрав у себе обрядові й світоглядні елементи тих етносів, на території яких набувало свого поширення східне християнство, тому маємо можливість спостерігати наявність таких феноменів як українське, російське, грецьке, болгарське та інші християнства (православ'я).

Східні та Орієнтальні Православні Церкви мають єдину канонічну практику, "сповідують і практикують тотожну еклезіологію", а також мають подібну обрядовість.[11] Відмінності в їх обрядах є значними, але не кардинальними, оскільки заторкують переважно зовнішній (спосіб виконання), а не внутрішнього (зміст віри) аспекту. Тому, на наш погляд, нехалкидонські Церкви не варто виносити за межі Східного обряду, а слід лише виділити їм окреме місце в межах цього феномену.

Визначаючи межі поширення різних напрямків Східного обряду, відзначимо, що Східний обряд візантійського напрямку присутній на території поширення диптихіальних та позадиптихіальних Православних Церков. Означений напрямок Східного обряду в основному є домінуючим і на території колишніх православних провінцій, які прийняли унію з Римською Церквою.

Цей обряд тією чи іншою мірою відрізняється від обряду Коптської, Сирійської, Вірменської та інших Орієнтальних Православних

[11] Саган О.Н. Вселенське православ'я: суть, історія, сучасний стан.- С. 804.

Церков. Наведемо кілька прикладів. **Коптська** літургія походить від Олександрійського чину, але з IV ст. почала набувати власних рис (у ній немає пізніших візантійських вставок – ектеній, а починається відразу Апостолом). Храми розділені перегородками на три частини: сектори для мирян, ченців та співаків. На вівтарній перегородці немає ікон. Є особливими богослужіння у Страстний тиждень та в інші визначні дні року. **Вірменська** Православна Церква має багато відмінностей у богослужбовому календарі: вона святкує свята Різдва Христового і Богоявлення в один день 6 січня, як це практикували перші християни. Є відмінності і в часі святкування інших свят. Вірмени здійснюють літургію на прісному хлібі й не прийняли пізнішої візантійської традиції (VI ст.) додавати теплої води під час Євхаристичного канону до чаші з Кров'ю Христовою. **Ефіопська** Церква користується Олександрійською (коптською) літургією, яка, зазнала значного сирійського та місцевого впливу. Ефіопські храми переважно круглі (таку форму мають місцеві будинки в селах) чи восьмисторонні. Церква зберегла значну кількість іудейських обрядів (обрізання, кашерна їжа, святкування суботи поряд з неділею), що пояснюється появою в Ефіопії іудаїзму задовго до появи християнства. **Сирійська** Церква використовує власну літургію, – так звану "західно-сірійську" чи антіохійську.[12]

Зауважимо, що до Церков західносирійського напрямку Східного обряду (разом із **Сирійською** Православною) належить також **Малабарська** Церква Індії. Формою близькою до сирійсько-антіохійського напрямку є обряд **Маронітської** Церкви, яка зберігає унію з Римом. Обряд **Ефіопської** Православної Церкви є дуже близьким до обряду олександрійського напрямку Східного обряду **Коптської** Церкви, а той, у свою чергу – до обряду візантійського напрямку, властивого диптихіальним та позадиптихіальним православним Церквам. [13]

Щоб довести достовірність вищенаведеного узагальнення природи Східного обряду нам необхідно розглянути історичні особливості його становлення. Початок формування обрядовості в християнстві сягає ще часів зародження самого християнства. Релігійне світорозуміння неодмінно знаходить своє відображення в певних сакрально-культових діях. Першими проявами християнської обрядовості можна вважати особливості морального вчення Ісуса Христа, спроектованого на релігійний світогляд та поведінку його прихильників. Наочним

[12] Саган О.Н. Вселенське православ'я: суть, історія, сучасний стан.- С. 817, 829, 835.
[13] Шульц Г.Й. Візантійська літургія: Свідчення віри та значення символів.- С. 17.

вираженням такого фактору є молитва "Отче наш" (Лк 11:2). Першим повноцінним християнським обрядом стала Тайна Вечеря, котра проходила в межах традицій іудейської пасхальної вечері, але мала свої, кардинально відмінні особливості, зокрема, благословення і споживання Тіла й Крові Христової під виглядом хліба і вина (Мк. 14:22-24). Саме ця сакральна Вечеря стала початком для формування християнського обряду в апостольські часи. Перші християни, дотримуючись своїх єврейських традицій, ходили на молитву в синагогу і приносили жертви в Єрусалимському храмі, але для звершення невластивого для іудаїзму таїнства Євхаристії, збиралися по домівках, де перебували "у повчанні апостолів, у спілкуванні і в ламанні хліба (Євхаристія) і в молитвах" (Дії 2:42). На формування християнської літургії мало прямий вплив синагогальне богослужіння, котре також складалося з читання священних текстів, повчання і молитов.

Поширення християнства на територію елліністичного світу і його розрив із ортодоксальним іудейством дало поштовх для стрімкого розвитку християнського обряду. Це проявилося, наприклад, у поширенні невластивого для євреїв культового графічного зображення, яке було природнім для еллінізованого суспільства.[14] Апостоли, а згодом і їх наступники, змушені були під час своєї місійної праці пристосовуватися до способу мислення і понять нового оточення, брати до уваги ментальність неєврейських народів: апостол Павло свою проповідь в Афінах починає з Ареопагу, де, вказуючи на божницю "невідомому богові", доводить, що афіняни, того не усвідомлюючи, поклоняючись цьому невідомому богові, насправді ж служать Богові християн. Розвиваючи свою промову, він цитує грецьких філософів (Дії 17:22-34). Найперше влив еллінізму проявився в тому, що в християнському культі домінуюче становище починає займати грецька мова, а спосіб елліністичного мислення та самовираження знаходить своє відображення у композиції літургійних молитов.

Диференційоване трактування Христової науки починається дуже рано. Ще апостол Іван Богослов згадує про николаїтів (Ап 2:15), а інші апостоли писали про іудействуючих (Дії 15:5). Поширення єресей змушувало виражати правдиву науку в молитвах та богослужбових тестах. Значний вплив на оформлення літургії та її символіки мала також філософія, особливо неоплатонівська, вплив якої проявився у стилі

[14] Див.: Успенский Л.А. Богословие иконы Православной церкви. http://nesusvet.narod.ru/ico/books/ouspensky/

перших християнських послань, структурі молитов, введенні нових символів.

Навіть період гоніння на християн був рушійним чинником у цій справі. Цей час вирізняється тим, що безліч християнських мучеників стали об'єктом поклоніння і шанування вірними. Їхні мощі стали святинями. Нагробні плити страждальців за віру служили Престолом у катакомбних храмах.* Саме в цю епоху сформувалася система християнських символів: риба (Христос), якір (надія), серце (любов), хрест (віра), фенікс (воскресіння) тощо. Христові адепти свою духовну практику та вірування змушені були зашифровувати в умовних знаках, відкриваючи їх правдиве значення тільки перевіреним членам громади. Тому відомості того часу стосовно особливостей культового обряду, який формувався на основі найбільшого таїнства – Євхаристії – дуже скупі. Євхаристія це те найцінніше, що залишив Христос і що найпильніше оберігали християни від стороннього ока. Це абсолютно не означає, що обряд у цей період не розвивався. Навпаки, його розвиткові навіть сприяло те, що богослужбові тексти не записувалися, а передавалися усно, бо у них часто вносилися імпровізовані вставки.

Наслідки обрядотворчості перших століть активно "проявилися" вже у IV ст., коли Церква остаточно отримує свободу. Маємо згадки про відмінності в обрядах палестинської, олександрійсько-єгипетської, кападокійської, антіохійської, константинопольської, медіоланської, африканської та інших літургій.[15] З набуттям християнством статусу панівної релігії Римської імперії, по всій державі постають величаві церкви (базиліки), а зовнішнє оформлення обряду набирає пишної краси й величі.

Масове навернення у християнство вимагало кардинальної зміни відношення щодо збереження вчення. Якщо в часи гонінь його приховували, то зараз настала необхідність його проголошували відверто і повсюдно. Зокрема, Євхаристійна літургія збагачується Господньою молитвою, гімном серафимів "Свят, Свят, Свят…", поминанням святих, живих і померлих на каноні, ектеніями тощо. Богослужіння не просто механічно доповнюється, воно змінює свою усталену структуру. Розміри великих храмів призвели до перенесеня проскомідії з Великого входу на початок богослужіння, а урочистий вхід до церкви патріарха сприяв

* Звідси пішов звичай зашивати частинку мощів у антимінс, без якого не можна служити основне таїнство – Євхаристію.

[15] Соловій М., свящ. Божественна літургія: Історія–розвиток–пояснення. С. 34-35.

доповненню літургії енарксисом (вступною частиною, в якій три ектенії чергуються з антифонним співом псалмів).

Відслідковуючи літургійний розвиток впродовж століть, зазначимо, що майже кожне століття з усією своєю культурою й духовністю залишало свій відбиток в обряді.

Великі простори Римської імперії були поділені на адміністративні й військові провінції, так звані єпархії і дієцезії, що мали свої осідки у великих містах. Деякі з єпархій імперії мали своє самоуправління. Такий державно-адміністративний поділ мав вплив і на формування великих церковних провінцій, які організовуються на зразок державних. Особливо зміцнюються ті осередки, що їх заснували апостоли. В такий спосіб закріплюється поділ на осередки, центрами яких стали Рим, Олександрія, Антіохія, Єрусалим, Кесарія в Малій Азії, Ефес, а згодом і Константинополь ("Новий Рим").

Менші церковні громади, котрі може й мали свої обрядові особливості, з часом підпадають під вплив своєї митрополії. А тому їхнє обрядово-літургійне життя уніфікується (часто недобровільно) відповідно до практик свого ієрархічного осередку.

На Заході, під впливом різних чинників, запанував обряд Римської Церкви, навіть у тих провінціях, котрі спочатку мали свій, тільки їм притаманний обряд, зокрема, обряд галлійський, мозарабський, кельтський, амвросійський тощо. Цей обряд від осередку свого постання і поширення називається римським, від богослужбової мови – латинським, а від географічного положення в Римській імперії – Західним.

Основа зародження Східного обряду була закладена в Сирії, точніше кажучи – в Антіохії, що була першим вагомим осередком християнства в апостольському періоді. Тут проповідували святі апостоли Петро й Павло, та мужі апостольські, серед яких наприклад, Ігнатій Богоносець. Із Антіохії християнство поширилося на сусідню Малу Азію та Месопотамію. Антіохія стала, нарівні з Римом та Олександрією, найвизначнішим церковним осередком стародавнього християнського світу. Навіть тогочасна Палестина з Єрусалимом були включені до складу церковної провінції Антіохії.

Серед центрів раннього християнства, культурно-обрядове багатство яких увібрав у себе Східний обряд, слід особливо наголосити на ролі Єрусалиму. Вплив його традицій був особливо сильний у ті періоди, які в історії християнської обрядотворчості вважаються творчими: V–VI ст., VIII ст., XI-XII ст. В цей час Східний обряд пережив потужний процес асиміляції та взаємообмяну.

Обрядова спадщина Єрусалимської Церкви після зруйнування міста у 70 р. довгий час не могла розвиватися на рідній землі. Завдячуючи Константинополю, у 325 р. Єрусалим здобув статус патріархату. В тому ж столітті, завдяки прочанам, які приходили з усього християнського світу до святих місць і відомих храмів, цей патріархат став сильно впливати на звичаї інших Східних Церков. Особливий вплив мали єрусалимські церковні свята, єдиною перевагою яких над іншими було те, що літургійне відтворення спасенної події відбувалося "згідно з місцем і часом" відповідно до біблійних оповідей. Це виявляло сильніше враження, аніж обряди інших Церков. На Святій землі почав інтенсивно формуватися місяцеслов – церковний богослужбовий календар.

На початку століття свята церковного року обмежувалися тільки Пасхою, П'ятидесятницею і небагатьма згадками про місцевих мучеників. До кінця століття церковний календар значно розширився, а в Царгороді і в Римі став віддзеркаленням єрусалимського, особливо після іконоборства, перемогти яке вдалося здебільшого завдяки старанням ченців монастиря св. Сави (знаходиться неподалік Єрусалиму) та Івана Дамаскіна. Східний обряд у молитвах на кожну пору дня, які формувалися під впливом правила монастиря святого Сави та студійських монахів, помітно позначився в основних центрах Візантійської держави на структурі кафедрального церковного правила, яке вважалося богослуженням громади, а згодом повністю його витіснив.

Велику роль у формуванні обряду зіграло й місто "царя великого" – Константинополь. У перших трьох століттях він не відігравав якоїсь вагомої ролі в християнському обрядотворенні. Його політичне значення стрімко зросло тільки після того, як Константин Великий обрав це маленьке містечко над Босфором для столиці. Будучи в центрі великої імперії і маючи потужну підтримку імператорської влади, єпископи Константинополя різними способами прагнули здобути провідне місце в церковно-адміністративній ділянці. І їм це вдалося. В залежність від Царгороду підпали давні православні патріархати Антіохії та Олександрії, в яких стало значно менше вірних внаслідок політичних причин, котрі вилилися у христологічні суперечки V століття. Із-за арабського панування та походів хрестоносців поступово втратив свою славу і Єрусалимський патріархат.

Тому вдосконалюється Східний обряд вже на базі Візантії із автентичної спадщини визначних центрів раннього патристичного періоду: Кесарії Каппадокійської, Антіохії, Олександрії, котрі були найвідомішими літургійними й богословськими осередками ранньої Церкви на сході імперії ще від апостольських часів. Тому обряд, який

прижився у Константинополі, будучи сформованим на основі культурних надбань християн Антіохії, Олександрії, Кесарії Кападокійської та Єрусалиму, ще іноді називають *візантійським обрядом.*[16] Але, на наш погляд, влучніше буде говорити, що це є візантійський напрям Східного обряду.

Із інших численних напрямів Східного обряду у церковних провінціях Сходу остаточно постали й сформувалися наступні: вірменський, сирійсько-антіохійський, халдейський, олександрійсько-коптський, ефіопський, маронітський, малабарський, маланкарський тощо.

Кожен із розглянутих чи перерахованих нами напрямків ввібрав у себе культурні особливості етносу, на території якого набув свого поширення і, перебуваючи в складі Східного обряду, охоплює виключно йому притаманну цілісність обрядових звичаїв, практик, літургійних текстів і особливостей у відправі Євхаристії, у поданні святих тайн, у відзначенні церковних свят, у церковному будівництві, в устаткуванні храму, в особливостях виготовлення й оздоблення церковних риз, посуду та в усіх інших ділянках обрядово-літургійного життя.[17] Не всі вони мають однакове поширення і займають однакове становище. На Заході упродовж століть на панівне місце вибився римський обряд, а на християнському Сході найбільшого поширення набув собі Східний обряд візантійського напрямку.

Вивчення природи Східного обряду і особливостей його формування потребує ще багатьох досліджень. На сучасному історичному етапі, коли світ охоплений процесами глобалізації, коли Україна активно інтегрується в Європу, – європейський менталітет, в тому числі й релігійний, постійно впливає на нас. Поверхневі знання основ віри, релігійна інертність і водночас виконання церковних обрядів як данина традиції, прагнення до комфорту в храмі, ці та інші тенденції вже охоплюють наше суспільство. Православні українці мають бути готові до цих впливів.

Дослідження в галузі Східного обряду повинні показати, що є основним, а що другорядним, привнесеним історичними особливостями певної епохи, релігійними суперечками, особистісними факторами тощо. Тільки так ми зможемо відділити “зерно від кукілю” і, у боротьбі за виживання, пожертвувати другорядним, залишивши основне.

---

[16] Див.: Шульц Г.Й. Візантійська літургія: Свідчення віри та значення символів.- С. 22.

[17] Див.: Кунцлер М. Літургія Церкви.- С. 185.

О.Васільєва* (м. Львів)

РЕЛІГІЯ В СТРУКТУРІ ДУХОВНИХ ЦІННОСТЕЙ

Релігія є важливим фактором соціальної взаємодії людей, який може суттєво визначати напрямок розвитку суспільства. Як духовний феномен, релігія безпосередньо пов'язана з людиною, з її прилученням до високих духовних ідеалів.

Питання про визначенння сутності релігії завжди було досить проблематичним, оскільки воно стосується внутрішнього стану індивіда і є особливим духовним життям індивіда.

Як зауважував відомий православний богослов О.Мень, при визначенні релігії ми повинні включати позалюдське начало, через зв'язок людини з яким й виникає релігія [Мень А. История религии. В 7-ми т.- М., 1991.- Т.1.- С. 33]. Людина, повчають богослови, повинна не думати про Бога, а відчути його буття в собі. Релігія відтак є засобом самовизначення людини у світі на основі відчуття своєї богоподібності.

Проблема релігії, її функціональності, механізм її реалізації завжди цікавила релігієзнавців. Ця тематика була об'єктом дослідження І.Яблокова, О.Сухова, Д.Угриновича, Б.Лобовика і Є.Дулумана. Значний внесок в розвиток цього питання внесли українські релігієзнавці М.Бабій, М.Закович, Л.Филипович та інші. Зокрема, А.Колодний наголошує на тому, що "в релігії відображаються не якісь зовнішні щодо людини природні чи суспільні сили, а такий її стан, який можна назвати станом самовизначення у світі, станом здобуття людиною самої себе "[Колодний А. Феномен релігії природа, функціональність, тенденції.- К., 1999.- С. 6].

Зростання значущості індивіда в релігійному житті, ваги в релігійному світобаченні саме його особистої віри привело до зміщення у релігійних системах із традиційної для богословського вжитку релігійної картини світу на картину людини. Людина стає єдиним, універсальним і вищим предметом теології. Тут доречними будуть слова німецького філософа Л.Фейєрбаха: "Таємницею теології є антропологія" [Фейєрбах Л. Сущность християнства // Избр. философ. произв. В 2-х т.- М., 1955.- Т.2.- С. 11].

Релігія – дуже складне суспільне явище. Перш ніж розглядати її в структурі духовних цінностей та культурних надбань, треба з'ясувати суть поняття "релігія". Завдяки християнству термін релігія увійшов у всі європейські мови. Слово "релігія" походить від латинського religio

---

* Васільєва Олена Сергіївна – аспірантка кафедри теорії та історії культури Львівського Національного університету імені Івана Франка.

(пов'язувати, зв'язувати), перевага віддається його етимології, запропонованій християнським апологетом Лактанцієм (біля 250- після 325). З часом поняття релігія поширилося на різні вірування, але при цьому все одно зберігався поділ на природні релігії і духовні. Лише з XIX століття термін релігія входить в науковий вжиток у сучасному його значенні.

Ще в античному світі виникає філософське осмислення релігії. Проблеми релігії знайшли своє висвітлення в діалогах Платона ("Держава", "Федр") та у "Метафізиці" Арістотеля. В середньовіччі сутність релігії зводилась переважно до пантеїзму та ідеї богоуподібнення. В епоху Відродження з'являється творчий центр – людина, яка і є другим Богом (М. Кузанський, Піко делла Мірандола та ін.).

Розглянемо внутрішню структуру самої релігії. Правомірною слід вважати точку зору таких дослідників, які виділяють у релігії такі її структурні елементи як релігійна свідомість, релігійна психологія і релігійний культ.

Релігійна свідомість – це сукупність поглядів, ідей та уявлень, в яких зовнішні сили, що панують над людиною, відображаються в фантастично-містичній формі. Релігійні погляди основним своїм об'єктом мають людину – її долю, призначення, її сучасне і майбутнє, питання добра і зла тощо. Вони існують у формі уявлень, понять і суджень, що пронизані конфесійно оформленою вірою в надприродне. Надприродне в релігіях постає в ролі творця неба і землі, рослин і тварин, зрештою – людини.

Існує "теоретична релігійна свідомість" і "буденна релігійна свідомість". Носієм буденної релігійної свідомості виступає маса віруючих, а носієм релігійної ідеології є богослови і священнослужителі. Буденна свідомість передує появі теоретичного рівня свідомості, а остання, у свою чергу виникає тоді, коли людина вже виходить за межі безпосереднього життєвого досвіду і нові потреби практики вимагають осмислення широких горизонтів реальної дійсності, переходу від з'ясування поверхових зв'язків до пояснення закономірного. Однак теоретичне осмислення дійсності відбувалося не лише в реалістичній, а й у релігійно-фантастичній формі. Останньому сприяло ряд соціальних і теоретично-пізнавальних причин [Лобовик Б. Богослов'я і буденна релігійна свідомість.- К., 1968].

Таким чином, звичайні людські почуття відрізняються від релігійних почуттів не стільки психофізіологічним змістом, характером емоційного відношення, скільки їх спрямованістю. Умовою перетворення

звичайних, природних почуттів людини в релігійні є наявність релігійних поглядів, уявлень.

З наукової точки зору , духовна культура виступає механізмом передачі нагромаджених суспільством різноманітних цінностей і традицій, охоплює сферу духовного виробництва, куди входять такі форми суспільної свідомості, як філософія, мистецтво, політика, право, в тому числі й релігія.

Духовній культурі властиві певні особливості: вона має історичну обумовленість, фіксує національні особливисті, включає в себе загальнолюдські цінності. Все це є характерним для всіх феноменів духовної культури, а також і для релігії, яка також створюється людством і служить людству.

Релігійна психологія – це сукупність властивих масі віруючих почуттів, настроїв, звичок, традицій, пов'язаних із певною ситемою релігійних ідей. Релігійні почуття не є чимось вродженим, одвічним. Вони постають в ролі емоційного підгрунтя і засобу оформлення того світорозуміння, яке формує кожна людина на основі особистісного сприйняття світу надприродного. Релігійні почуття ніби-то доповнюють недостатню віроповчальну освіченість віруючого. Часто через втрату людиною вольового контролю над собою релігійні почуття беруть верх і змінюють напрямок пізнання, сприяють формуванню ілюзорних уявлень. Г. Плеханов зазначав, що "різні ідеології відображають у собі властивості психіки". І якщо взяти релігійну ідеологію, то вона появляється на базі певних прагнень, які, в свою чергу, "виростають на грунті даних суспільних відносин і змінюються із зміною цих відносин" [Плеханов Г.В. Избранные философские произведения. В 5-ти т..- Т. 3.- С. 362].

Релігійна ідеологія – це більш чи менш структурна система ідей, розробкою чи пропагандою яких займаються релігійні організації, професійні богослови та служителі культу. В історичному аспекті релігійна психологія та ідеологія стають сходинками в розвитку релігії.

На думку Д.Угриновича, "психологія релігії досліджує психологічні особливості віруючих людей, ті особливості, які відрізняють їх від людей невіруючих і які реалізуються в їх поведінці" [Угринович Д. Психология религии.- М., 1986.- С. 7].

Однією з дисциплін, що входять до системи богосло'я, є теологічна психологія, в якій виділяють психологію досвідну і умоглядну. Перша з них є знання про природу душі, що грунтується на спостереженні. Об'єктом вивчення другої є образ душі, що роглядається в світлі її першообразу. Іншими словами, психологія релігії вивчає

частково, якими бувають переживання, почуття та інші психічні якості людини, пов'язані з релігією, в їх розвитку та в процесі становлення.

Складовим елементом релігійних систем, починаючи з найбільш примітивних їх форм і кінчаючи світовими релігіями, є ціла система прийнятих ними і закріплених в динамічному стереотипі особливих обрядових дій, вчинків, ритуалів, звичаїв, за допомогою яких віруюча людина прагне впливати на надприродні сили, прославляти їх або ж виражати свої почуття до них, що в своїй сукупності становить релігійний культ [Колодний А. Феномен релігії природа, структура, функціональність, тенденції.- К., 1999.- С. 18].

Культ як один з основних елементів релігійного комплексу являє собою систему дій і засобів впливу на надприродне, а через нього – й на людину та її довкілля. Культові дії – це конкретні акти релігійної активності віруючих. Такими є молитви, таїнства, обряди, богослужіння тощо.

Культ – це мова релігії. Всі його складові – предмети, дії, співи – мають певне символічне значення і віроповчальний зміст. Якщо у віроповчальному елементі різні конфесії мають багато спільного, то в їх культових системах щонайбільше виражається їх своєрідність і відмінність.

Історія не знає жодної релігії без культового елементу. Навіть у випадках, коли ті чи інші конфесії через певні обставини йшли на спрощення культу, вони ніколи не відкидали й не можуть відкинути його зовсім. А це тому, що культ – це одяг релігії, спосіб існування релігійних уявлень і почуттів, а всі вони разом є сторонами одного цілого – релігійного практично-духовного входження людини в світ.

На дохристиянських етапах розвитку суспільства, на думку П.Флоренського, людина орієнтує власну діяльність на "матеріальні інтереси", розвиваючи лише матеріальну культуру. Флоренський заперечував творчу діяльність людини як справжнього творця культурних цінностей, не враховуючи динамізму історичного розвитку культури.

Сучасні православні богослови, йдучи за П.Флоренським, визначають духовну культуру як неземне, надприродне явище, обмежують її лише релігійними ідеями та морально-релігійними вимогами. При цьому не беруться до уваги матеріальна основа культури, її значення, нерозривна єдність матеріальної і духовної сторін культури.

Подібна точка зору існує в католицькій та протестанській культурології. Зокрема, в пастирській конституції, схваленій II Ватиканським собором (1962-1965 рр.), підкреслюється, що християнське

віровчення оновлює й очищує духовну культуру, підносячи її розвиток на новий щабель. Протестанська теологія також розглядає релігію як субстанцію духовної діяльності людини, як форму осмислення і правильного сприйняття культурних цінностей.

У свою чергу, мусульманські культурологи називають іслам "цивілізаторською релігією" і стверджують, що всіма своїми досягненнями в науці та культурі мусульманський світ зобов'язаний ісламу. В такий спосіб, наведені богословські системи вважають релігію тією єдиною основою, лише на грунті якої могла виникнути і досягти висот духовна культура.

Релігійність особи найчастіше пов'язана з її національним характером, що є сукупністю якісно властивих психологічних рис людини, які виявляються поза її свідомістю, впливають на всю її життєдіяльність. Через зв'язки з релігійним культом національне нібито засвідчувало свою "присутність" у релігійному комлексі, утверджувало ідею надприродного і, в такий спосіб, підтримувало релігію і церкву.

Релігія і нація відносяться до різних сфер суспільного життя – духовної і соціальної. Релігія, залежно від конкретно-історичних умов, може мати значення важливого, а то й вирішального модусу етноутворення. Національні риси релігій формуються конкретними історичними та географічними факторами життя тих народів, серед яких вони виникають і поширюються, а також ознаками їх духовності. Через зв'язки з релігійним культом національне відображає свою органічну спорідненість з релігією взагалі, свою включеність у неї.

Вплив релігії на національну духовність, який сам по собі є надто складним і суперечливим, треба сприймати в контексті системи тієї культури, до якої належить та чи інша етнічна спільність. Своєрідність національних культур значною мірою залежить від бачення і тлумачення світу, створення національних образів останнього [Див.: Релігія в духовному житті українського народу.- К., 1994.- С. 51].

Слід враховувати взаємодію духовності з повсякденною практикою широких верств населення, коли немає інтенсивного чи навіть свідомого культивування духовності, але вищі вимоги мудрості, любові виступають загальними орієнтирами, з якими співвідносяться щоденне життя і вчинки багатьх простих людей.

Функціональність релігії певною мірою можна звести до сукупності ролей, які релігія виконує щодо спільноти людей. Число функцій релігії досить велике і вони проявляються практично у всіх сферах життя людини та суспільства. Вони не однопорядкові і створюють певне ієрархічну структуру, яка реалізується через діяльність релігійних

інститутів, організацій та віруючих людей. Релігійні організації виникають на основі спільних інтересів, потреб, прагнень послідовників певних віросповідань. Цілісність і єдність їх забезпечується сумісним визнанням змісту певного віровчення, його культового оформлення, прийняття певних принципів та правил.

Досліджуючи сферу функціонального впливу релігії, церкви на суспільство, потрібно розглянути такі поняття як "сакралізація" та "секуляризація". Перше з них відображає процес розширення простору і сфер функціонування релігії, а друге – характеризує звуження її впливів, звільнення життєдіяльності людей від релігійно-церковного санкціонування.

Треба відзначити, що сакралізація в історичному контексті розвитку суспільства має чітку тенденцію до звуження. І сьогодні спостерігається сакралізація суспільного й індивідуального життя в окремих регіонах, державах. Тенденція до сакралізації характерна для тих суспільно-економічних формацій, в яких діють соціальні корені релігії, особливо для докапіталістичних – первісної, рабовласницької, феодальної, а також для тих країн, яким притаманний "азіатський" спосіб виробництва [Яблоков И.Н. Религия: сущность и явления..- М., 1982.- С. 50].

Секуляризація супроводжується такими явищами, як відокремлення церкви від держави, звільнення сфери освіти і права від диктату церкви тощо. У сфері культури – це усунення релігійних сюжетів з мистецтва, автономізації науки. В наш час процес секуляризації особливо виявляється серед молоді.

У процесі розвитку і диференціації суспільства релігія посідала особливо помітне місце в його житті. Будучи тісно пов'язаною з суспільно-політичною та економічною системами, релігія була функціонально важливим інтегративним фактором у масштабах всього суспільства. Прийнято виділяти два рівні. Це - макрорівень, коли релігія розглядається як сукупність елементів, що характеризують ступінь практичного вияву її функціональності в межах суспільства, держави, нації, етносу, і мікрорівень, який характеризує сукупний функціональний вплив релігії (на особистість, малі соціальні групи). Ці рівні функціональності релігії взаємопов'язані та взаємозумовленні між собою.

В умовах формування планетарної свідомості людини можна говорити і про новий рівень вияву функціональності релігії – мегарівень. Для нього характерним є перехід до нової соціокультурної реальності в умовах постмодернізму, котрий зумовлює трансформацію традиційного відтворення релігійності.

Отже, релігія – це феномен, що нерозривно пов'язаний з людським буттям, який є невід'ємним компонентом духовного світу особистості. Ще з античних часів вважалося, що на планеті нема народів, позбавлених релігійної віри. Видатний мислитель В.Вернадський писав, що "одну з найважливіших ролей в історії людства відігравала релігія. Немає жодного народу, для якого було б неспростовно доведено відсутність у нього релігійних вірувань "[Вернадский В. Этика // Прометей.- Т.15.- М., 1988.- С. 272].

Духовність передбачає не просто орієнтцію на загальнолюдські цінності, а й здатність будувати своє життя відповідно до них, ставити високі цілі та досягати їх. Вона охоплює водночас різні сфери людської діяльності, свідомості, мислення у їх єдності.

Один з перших філософських конструктів духовності у пострадянські часи запропонував український філософ С. Кримський. Його смислова інтерпритація духовності набула поширення та наслідування, тому розглянемо його позицію більш детально. С. Кримський ідентифікує даний феномен так: "Духовність завжди виступала як принцип самопобудови людини, як вихід до вищих ціннісних інстанцій конституювання особистості та її менталітету, як заклик до здійснення того, що не здійснюється природним шляхом. Духовність, в кінцевому разі, призводить до свого роду смислової космогонії, що поєднує образ світу із моральним законом особистості" [Крымский Б. Контуры духовности: новые контексты идентификации // Вопросы философии.- 1992.- №12].

Релігію можна розглядати як універсальний, історично й культурно опосередкований засіб переживання, оскільки вона є однією з найдавніших форм суспільної свідомості. В ній концентрується історичний досвід подолання типових життєвих ситуацій. У своїх найбільш розвинутих формах релігія виконує функцію філософії життя і забезпечує особу дієвим світоглядом. Вона у свій спосіб зреалізовує невід'ємну потребу людини в упорядкуванні уявлень про світ. Релігія ж надає людині відносну просту і перевірену часом світоглядну систему, яка формує її уявлення про довкілля, всесвіт, своє місце в ньому.

Релігії, як найпершому і найвитривалішому в історії людства чиннику у формуванні основної антропологічної ознаки – духовності, поза сумнівом, належить провідна роль у задоволенні людської потреби в самоактуалізації чи самореалізації. Вона за твердженням З. Фрейда, безумовно, "надала людській культурі велику послугу", протягом багатьох тисячоліть впливаючи на суспільство і керуючи ним [Мир философии.- Ч. 2.- С. 394]. А якщо до її власного духовного потенціалу

додати можливості духовного впливу мистецтва, філософії, етики, науки, які своїм буттям зобов'язані саме релігії й на яких вона тривалий час мала та й сьогодні має значний вплив, то стане зрозумілою аргументованість попереднього судження.

Розглядаючи специфіку релігії як форми суспільної свідомості, слід вказати на взаємопов'язаність та співвідносність понять "релігія" та "релігійність". Поняття "релігія" ми вживаємо тоді, коли намагаємось визначити специфіку однієї із форм духовної діяльності людей безвідносно до конкретних етапів її розвитку і конкретних форм її прояву. Поняття "релігійність" служить для соціальної характеристики ступеня відданості й знання віруючим суті тієї чи іншої релігії. А оскільки духовно-моральні цінності як релігійні цілі є збуджуючими силами ідеального порядку, то вони пронизують своїм змістом усі мотиви й вчинки релігійного індивіда. Постаючи смисловою базою для моральних оцінок, вони постають необхідним регулятором його соціальної поведінки. Відтак цінності, обстоювані релігійною системою, з неодмінністю мусять бути пов'язані зі всім індивідуальним життєвим укладом, із щоденним буттям людини, її потребами та інтересами. Людина мусить визнати релігійний ідеал як особистий смисловий дороговказ.

Самоутвердження особи у вічності власного буття через релігійну віру, використання віри як форми онтологічного опертя в її житті, безумовно, надають релігії особливо важливого статусу у сфері формування духовності, а також в структурі духовних цінностей. Та аксіологічна значимість цього духовного чинника буде не повною без аналізу його ролі як засобу задоволення потреб у самореалізації чи самоактуалізації антропологічної цілісності, оскільки задоволення саме цих потреб надає їй необхідних атрибутивних ознак.

Ми вже говорили про те, що потреба самоактуалізації чи самореалізації задовольняється не однією-двома, а цілою системою щільно пов'язаних потреб. Домінує, одначе, серед них потреба в пізнанні як неодмінна домінанта всіх інших потреб – спілкування самопізнання, творчості й т.ін.

Задоволення людської потреби в пізнанні через релігію не є простим і однозначним й із-за складності самої релігії як духовного феномену, і через неоднозначність осягнення гносеологічного релігійного відношення на різних етапах суспільно-історичної практики.

Ще одна основа духовного життя особи – творчість. Будь-яка творчість є духовним процесом, в якому виділяються дві стадії: стадія "духовного злету і перемоги над тягарем світу" (М. Бердяєв) і стадія

об'єктивації в матеріальних і духовних продуктах творчості. С. Франк зазначав, що "…людська творчість індивідуальна і її активним носієм виступає особистий дух, що усвідомлює себе" [Франк С. Реальность и человек, - М., 1997.- С. 363]. Творчість можна розуміти як духовну здатність індивіда, що веде до розвитку особистості.

Отже, релігія – феномен духовного життя людства. Вона – світоглядна основа людини, що регламентує її повсякденну поведінку, надає їй можливість спілкування з надприродними силами шляхом відправлення певних обрядів. Це зумовило вивчення релігії багатьма науками: філософією, теологією, релігієзнавством, культорологією та іншими. Водночас, релігія є сферою ідеологічної діяльності. Вона включає в себе різні культи (молитви, обряди, свята), що відбуваються на базі відповідних об'єктів (церкви, монастирі, релігійні громади тощо), які, пройшовши певні етапи становлення та розвитку, є локалізованими і функціонують у просторі, майже всі зумовлені часом.

Н.Жиртуєва[*] (м. Херсон)

МУСУЛЬМАНСЬКИЙ МІСТИЦИЗМ: ОСОБЛИВОСТІ ТА ОСНОВНІ НАПРЯМКИ

Сучасне українське релігієзнавство виявляє значну увагу дослідженням містичних учень. Це можна з'ясувати тим, що саме містичне пізнання надає людині можливість повніше розкрити свій духовний потенціал і пережити досвід поєднання з Абсолютом. Водночас виникає низка нез'ясованих питань, що можуть стати об'єктом дослідження. Передовсім, різноманітні релігії пропонують свої шляхи досягнення містичного стану і по-різному розглядають такі дотичні до нього проблеми: сутність Абсолюту та буття, місце людини у світі, характер її взаємостосунків із Богом, основна мета містичної практики, практичні шляхи і основні засоби поєднання з Абсолютом. Серед сучасних наукових публікацій немає таких, які були б присвячені проблемі типологізації містичного досвіду.

Темою статті постає дослідження основних напрямів мусульманського містицизму, що надає можливість провести його

* Жиртуєва Наталія Сергіївна – кандидат філософських наук, викладач Херсонського Морського інституту.

порівняльну характеристику з містичними вченнями інших світових релігій. Окремі аспекти цієї проблеми розглядалися у працях О.Ф.Акімушкіна, Андре Тора, О.Книша, Є.А.Торчинова, Дж. Тримінгема. Водночас, ще не було проведено її комплексного дослідження.

Мусульманські автори зазвичай простежують походження терміну „суфізм" (араб. ат-тасаввуф) від кореня „бути чистим, непорочним". Але серед сучасних ісламознавців панує точка зору, згідно якої ат-тасаввуф походить від арабського „суф" („вовна"), тому що волосяниця, грубий вовновий одяг вважався звичайним атрибутом аскета-анахорета. Витоки суфізму можна простежити вже з VII ст., хоча говорити про нього як про напрямок можна тільки з другої половини VIII ст., коли відхід арабської верхівки від простоти і суворості первинного ісламу, а також вплив традицій аскетизму завойованих арабами народів викликали ріст аскетичних настроїв в ісламі.

У розвитку суфізма можна виділити два етапи (упродовж 150 років, між 750 та 900 рр.). Перший - *аскетичний,* коли „благочестя було суворим та похмурим, відчуженим від земного, сповненим презирства до мирського та безплідною аскезою". Але аскетизм являє собою чистий безповоротним відхід від світу та турботу тільки про особисте спасіння анахорета. Тільки той аскетизм, що супроводжується поверненням та роз'ясненням відповіді дає всьому суспільству шанс на виживання та розвиток.

Саме таким типом духовної діяльності постає суфізм на своєму другому етапі розвитку. Цей етап був *одухотвореним гарячою любов'ю до Бога* з метою перетворення душі за Його образом та подобою. Зміни, що відбулися у суфізмі, були узагальнені та узаконені у великій праці ал-Газалі «Відродження наук про віру». Андре Тор вважає, що „з ним благочестя ісламу досягло такої висоти, яку воно ніколи вже більше не змогло перевершити і на якій, на жаль, не змогло утриматися" [Тор Андре. Исламские мистики.- СПб, 2003.- С. 8, 18].

У X-XIII ст. остаточно сформувалися суфійські термінологія, символізм та метафоричність. Слід зазначити, що суфійська термінологія вельми специфічна. Саме тому в дослідженнях суфізму некоректно використовувати християнську термінологію, зокрема, такі слова, як „ортодоксія", „правовірний", „суфійські ордени" тощо. За цих часів також з'явився грандіозний філософський синтез суфійського світогляду, що був здійснений Ібн ал-Арабі. Пізній суфізм це, передусім, суфізм „орденів", які, на нашу думку, краще називати не орденами, а „суфійськими братерствами".

Взагалі суфізм постає складним феноменом життя ісламського світу. Він ніколи не був стрункою, чітко сформульованою і визначеною системою поглядів. Під назвою „суфізм", зазвичай, розуміють не єдину систему поглядів, доктрин і постулатів, а множинність течій, шкіл, гілок, що представлені широким спектром концепцій містичного Шляху і поєднані між собою лише кінцевою метою. Методи і засоби досягнення цієї мети могли бути різноманітними. Ось чому, на думку О.Акімушкіна, у науці досі немає єдиної точки зору щодо такого „складного, багатопланового і мозаїчного релігійного світогляду" як суфізм. Дж. Тримінгем також вважає неможливим зведення суфізму до якоїсь схеми у вигляді єдиної філософської системи [Тримингэм Дж. С. Суфийские ордены в исламе.- М., 2002.- С. 4, 176].

Незважаючи на відмінності, можна знайти спільне, що поєднує всі напрями суфізму. Це – палке прагнення до поєднання з Богом шляхом любові. Так, наприклад, Є.Торчинов відзначає, що „суфізм за перевагою пов'язаний з ідеєю любові до Бога, яка може приймати характер несамовитості, „сп'яніння" Богом (метафори вина та сп'яніння постійно зустрічаються у суфійських текстах). Суфій – це закоханий, що знаходиться повністю під владою своєї "Коханої" (тобто Бога). І ця закоханість, любовна несамовитість Богом веде до пізнання, гносиса, що постає метою суфія, якого називають „тим, хто пізнав". Він передбачає гносис через ерос, пізнання Бога через любов до нього [Торчинов Е.А. Религии мира: опыт запредельного. Психотехника и трансперсональные состояния.- http://psylib.ukrweb.net.- III, 4]. О.Акімушкін також вважає, що шлях суфізму – це „шлях, яким любов до Бога проходить до злиття з Ним, коли душа, сп'янена питтям з чаші любові і засліплена безмежним світлом, відчуває, як щезає її істота, розчинюючись у Ньому, люблячому, Єдиному" [Акимушкин О.Ф. Суфийские братства: сложный узел проблем // Тримингэм Дж. Суфийские ордены в исламе.- М., 2002.- С. 15-17]. На думку Андре Тора, для суфізму важлива не наша любов до Бога, не те, що ми вчимося любити Його, а скоріше те, що Він любить нас [Тор Андре. Исламские мистики.- СПб, 2003.- С. 59-60].

Доктрина любові (Коран,V,59) була започаткована ранніми містиками Зу-н-Нуном ал-Місрі, ал-Мухасібі та ал-Халладжем і відразу ж викликала велику підозру офіційного ісламу. Це було пов'язане з тим, що іслам сповідував доктрину *танзих* про те, що не існує двобічного зв'язку поміж Богом і людиною, оскільки любов може існувати поміж подібними, в той час як Бог зовсім не подібний до жодного зі своїх творінь. Дж. Тримінгем стверджує, що „містики зламали бар'єр, який був створений засновниками цієї доктрини, тому що у основі містичного

досвіду лежить віра (тобто знання, що дане у досвіді) в те, що існує внутрішня спорідненість чи зв'язок поміж людським і божественним, поміж Творцем і творінням, хоча інтерес містика в цьому співвідношенні Бог – людина був постійно звернений до божественного, а не до людського полюсу" [Тримингэм Дж. С. Суфийские ордены в исламе.- М., 2002.- С. 176]. Саме тому багато хто з містиків був звинувачений у *хулул*: припущенні „субстанціального єднання Бога і тварі".

Отже, найскладнішим для суфізму питанням постає питання про характер відносин між Богом та людиною. Ця проблема пов'язана із складністю самого феномену містики, що спрямована на безпосереднє пізнання та поєднання з Абсолютом.

Іслам належить до „релігій одкровення", тобто стверджує, що Абсолют постає надбуттєвим трансцендентним Творцем буття. Бог є *to epekeina*, або „Той, хто існує вічно по той бік". Містик Сахл казав: „Для Бога немає потойбічності, по той бік від Нього не існує нічого, але для всього сущого сам Він є той, хто знаходиться по той бік". Зу-н-Нун зазначав, що Бог є вічно Недоступний, той, кого не може досягти погляд смертного та його слова. Навіть знання імені Бога не дає знання про самого Бога: „Немає ніякого зрозумілого поняття про те, що вміщує в себе це ім'я. Це ім'я є лише здібністю твого серця пізнати Його Божественну сутність" [Андре Тор. Исламские мистики.- СПб, 2003.- С. 168, 169]. Негативне богослов'я ісламу до всіх можливих характеристик Бога додає *ні* або *над*. За висловом Зун-н-Нуна: „Щоб ви ні уявили – Бог протилежний цьому» [Из реки речений. Высказывания суфийских наставников.- М., 2004.- С. 124].

Отже, пряме знання про Бога неможливе. Навіть найбільш радикальний із суфійських містиків - ал-Бістамі вважав, що впевненість у знанні про внутрішню сутність істини є неуцтвом, а впевненість у дійсності пізнання божого є гріхом". Водночас, Зу-н-Нун стверджував, що існують досконалі містики, чиї тіла знаходяться на землі, а дух перебуває у небесному царстві і досягає трону Господня. „І Він піднімає покрив між ними та Ним, і *очими серця* бачать вони, що уготоване Ним". Трансцендентний Бог відкривається тільки серцю віруючої людини. Це те знання, про яке кажуть: „бачення Бога". „Божа сутність існує без меж і без якостей. Його можна побачити у його віддачі, власті та силі. Він притає свою внутрішню сутність від людей, але приводить їх до себе, надаючи знаки. Серце знає Його, але погляд не в силах Його досягти. Віруючі бачать його, його не пізнаючи і не торкаючись меж його сутності" [Там само.- С. 167-170].

Іслам твердить, що тільки у вірі відбувається диво – містичне пізнання Бога (*маріфат*), що вище за гносис. Абсолют сприймається антиномічним, тобто таким, що водночас доступний і недоступний пізнанню, трансцендентний та іманентній людині. Саме тому суфізм розвивається у межах антиномічної та негативної релігії. Водночас, антиномічне богослов'я завжди балансує між іманентним та трансцендентним полюсами у сприйнятті Бога. Це пов'язане, з одного боку, з тим, що містичний досвід прагне до того, щоб зробити Бога найбільш близьким, іманентнім людині, подолати прірву між ними, а з іншого боку, породжує вчення, що негативно сприймають усі спроби зробити Бога іманентним і засвідчують Його повну трансцендентність, недоступність пізнанню.

Неоднорідність суфізму відзначають всі дослідники. Андре Тор говорить про існування двох варіантів суфізму: „радикального" (орієнтованого на почуттєве злиття з Богом, вчення ал-Халладжа) та „помірного" (орієнтованого на інтелектуальне поєднання з Богом, вчення ал-Газалі) [Там само.- С. 9]. Дж.Тримінгем стверджує, що „містицизм у ісламі дав два відгалуження – пантеїзм та поклоніння святим" [Тримингэм Дж. С. Суфийские ордены в исламе.- С. 194]. На думку О.Акімушкіна, суфізм являє собою єдність інтелектуальних і прагматичних вчень. Інтелектуальний напрямок був представлений вченнями Ібн ал-Арабі та його супротивника ас-Сімнані, а прагматичний – вченнями ал-Бістамі та Джунайда [Акимушкин О.Ф. Суфийские братства: сложный узел проблем // Тримингэм Дж. С. Суфийские ордены в исламе.- М., 2002.- С. 8-11].

Найвпливовішим вченням інтелектуального суфізму вважається вчення засноване на концепції „єдинобуття", „єдиносутності" або „єдності [божественного] буття" (*вахдат ал-вуджуд*). Остаточна його розробка пов'язана з ім'ям „Великого шейха" – містика Ібн-Арабі. Слід зазначити, що сам Ібн-Арабі ніколи не вживав цього терміну.

Для Ібн-Арабі Бог постає вищою неподільною Реальністю, яку він тлумачить у двох аспектах. Перший аспект - це скрита, непізнавана форма Бога (*батін*), котру не можна визначити і котра не припускає ніякої множинності. Інший - це явна, зрима форма (*захір*), в якій ця Реальність проявляється у всій множинності істот, що створені нею за її бажанням та подобою. Для Ібн-Арабі буття постає як „ проявлення єдиної „божественної сутності" у безмежних і постійно мінливих образах матеріального світу, що виконують роль „дзеркал" Абсолюту. Водночас Абсолют сам постає „космічним дзеркалом", у яке „дивляться" матеріальні істоти, що володіють різноманітними атрибутами і

характеристиками, через які він постає „скритим” їх відображенням „подібно тому, як поверхня простого дзеркала схована образами предметів, що відображені у ньому”.

Подвійність у вченні Ібн-Арабі, який поділяв Всесвіт на творця (*хакк*) і творіння (*халк*), сприяла тому, що більшість дослідників його творчості вважали це вчення за своєю суттю пантеїстичним. О.Акімушкін визначає це вчення як „містичний монізм”: якщо Бог постає творцем буття, то він не може бути іманентним йому: не може бути Бога у природі і природи у Бозі. Цей факт заперечує можливість пантеїстичного витлумачення вчення ал-Арабі [Там само.- С. 9]. На нашу думку, вчення ал-Арабі можна віднести до антиномічної трансцендентно-іманентної містики. Воно виявляє певні риси схожості з вченням ісіхаста Григорія Палами.

„Суфізм прагматичний”, на відміну від інтелектуального, був спрямований на безпосереднє переживання єдності з Богом і розробку практичних методів досягнення цієї мети. Цей напрямок був започаткований містиком ал-Халладжем, який проголосив шлях екстатичного єднання з Богом єдиним істинним шляхом, що не має потреби бути доповненим зовнішнім обрядовим благочестям. Він не був оригінальним містиком, а просто висловив ідеї, що вже були висунуті до нього іншими відомими суфіями, але зробив це у радикальній формі. Ал-Халладж виділяв три етапи Шляху: етап покаяння, етап очищення душі від людських атрибутів і якостей та етап повного розчинення у Абсолюті, що передбачає ототожнення з ним через втрату індивідуального „я” (*фана*). Саме за це містик був звинувачений у віровідступництві (*хулул*), і страчений.

Надалі прагматичний суфізм розвивався у двох школах. Розробка ідей першої школи пов’язана з ім’ям персидського містика Абу Йазида (Баязида) ал-Бістамі. Для його вчення характерні, передусім, „екстатичне захоплення” (*галаба*) і „сп’яніння любов’ю до Бога”, безмежна пристрасть до Якого призводе „закоханого у Нього” до духовного злиття з Ним. Саме тому вчення ал-Бістамі називали „школою сп’яніння”. Це було гаряче і навіть пристрасне прагнення до любовного злиття з Богом (*сукр*), що співвідноситься з *према* індійського бхакті.

Метою містика ал-Бістамі вважав знищення або розчинення особистості містика (*фана*), за яким повинно відбутися „відродження”, або „перебування”, у Бозі (*бака*). Іншими словами, відбувається функціональна зміна ролей: особистість постає Божеством, а Божество – особистістю. Надалі вчення ал-Бістамі призвело до формування дуже важливої концепції „Я є ти, а ти є я”. Він написав: «Я виліз зі своєї

«баязидності», як змія зі своєї шкіри. Потім я оглянувся. Я побачив, що закоханий, Коханий та любов - одне, оскільки у стані поєднання все може бути одним» [Из реки речений. Высказывания суфийских наставников.- М., 2004.- С. 108]. Ця школа також, як і вчення ал-Халладжа, викликала критичні нападки прибічників нормативного ісламу і звинувачення у *хулул*.

Можливо, щоб уникнути конфліктів з нормативним ісламом, ал-Джунайд створив вчення, яке вважають помірним суфізмом. Джунайд вважав стан *фана* лише проміжним станом, і прагнув до стану *бака*. Вчення про *фана/бака* з'явилося, на думку О.Книша, у відповідь на доктрину „сп'яненого" містицизму у межах якої *фана* розглядалася як вища точка містичного переживання. Навпроти, „тверезі" містики ставили бака (тверезість) вище фана (сп'яніння). Стан бака - це тривале перебування, або існування, людини у Бозі, після того як вона (людина) здобула особливе божественне знання і сприйняла частину Божественних якостей (бака бі-Алах). Цей стан означає „бути з Богом", тобто бути у світі, що був створений Ним і у якому Він продовжує являти Себе у безмежній різноманітності форм та облич. У суфізмі стан бака часто уподібнюється свідомості пророка, яке завжди орієнтоване на Бога. Трансформація особистості містика внаслідок фана примушує його шукати спосіб передати свій дорогоцінний досвід непосвяченим [Кныш А.Д. Мусульманский мистицизм.- М.-СПб, 2004.- С. 359-361].

Отже, завдання містика постає в тому, щоб не втрати себе у екстатичному злитті з Абсолютом, але після містичного просвітлення, повернутися до світу оновленим, з великою місією служіння людству. Школа „тверезості" (*сахв*) була заснована на тверезому відношенні до своїх емоцій і здатності контролювати їх. Нормативний іслам вважав цей містичний напрямок помірним і терпляче відносився до нього.

Вельми цікавим постає зауваження Є.Торчинова щодо сутності містичних вчень ал-Бістамі та ал-Джунайда. Дослідник підкреслює, що приниження та смирення ал-Джунайда, яке так сподобалося ортодоксам, тотожне самозвеличенню ал-Халладжа. Дійсно, можна настільки самопринизитися у смиренні, що заявити про особисте небуття: "Мене зовсім немає, існує тільки Бог". А можна звеличити себе: "Я – Істина, Я – Бог. Немає нічого, окрім Я". Фінальне переживання буде одним і тим самим. Вівекананда теж звертав увагу на два способи усвідомлення тотожності атмана і Брахмана. Ось чому це вчення у деяких своїх аспектах наближається до неантиномічного монізму веданти і прагне до іманентного містицизму.

Водночас існує протилежна точка зору, зокрема Л.Массіньйона, що ал-Халладж не мав на увазі субстанційного ототожнення з Богом. „Поєднання з Богом відбувається в акті містичної любові, коли Бог немовби споглядає або свідчить про самого себе у серці містика. Особистість внаслідок цього не знищується, а перетворюється, постає немовби земною іпостассю Бога, його виразом у матеріальному світі". Пізніше суфії, щоб відвести звинувачення у субстанційному поєднанні з Богом, віддавали перевагу інтерпретації фана і бака тільки як переживань, а не як реального взаємоототожнення Бога і людини [Торчинов Е.А. Религии мира: опыт запредельного. Психотехника и трансперсональные состояния.- http://psylib.ukrweb.net.- III, 4].

На нашу думку, навряд чи ал-Бістамі прагнув до повного злиття з Богом. Іслам, передусім, є релігією серйозності та величі, сповненої смиренності перед Господом-Творцем. Ал-Бістамі теж боявся та преклонявся перед Аллахом: „Один чоловік стояв за ним, коли він творив денну молитву. Він бачив, як Абу Йазід, коли йому потрібно було звести руки і вимовити слова *Аллах акбар* (Бог великий), з благоговіння перед ім'ям Божим був не в силах це зробити. Його тіло було пройняте дрожжю, було чути, як тріщать кістки".

Метою ісламського містицизму постає не субстанційне злиття з Богом, а формування нової боголюдської особистості. Людина не у метафізичному, а у моральному сенсі перетворюється в образ Бога, набуває Його якостей. На думку Джунайда, „ця любов означає, що якості Коханого стають на місце твоїх". Дарані називає їх: щедрість, добросердечність, знання, мудрість, доброта, милосердя та миролюбність [Тор Андре. Исламские мистики.- СПб, 2003.- С. 162, 213]. О.Книш виступає проти порівняння станів суфійської фана та буддійської нірвана. Він також вважає, що ал-Халладж уявляв злиття (*джам*) з Богом не як злиття двох сутностей, а як продукт взаємної пристрасті і любові [Кныш А.Д. Мусульманский мистицизм.- М.- СПб.- С. 89, 360]. Підтвердженням цієї думки постає той факт, що містик зробив Сатану (Ібліса) зразковим єдинобожником за його відмову вклонитися людині за наказом самого Бога.

В суфізмі існує також вчення, що розглядає Бога абсолютно трансцендентним, із-зачого людина ніколи не може пізнати Його. Отже, воно постає негативною реакцією як на „прагматичний суфізм", так і на вчення Ібн-Арабі. Його розробив на початку XIV ст. персидський містик Ала ад-Даул ас-Сімнані. Серед суфіїв-інтелектуалів вчення поширилося під назвою *вахдат аш-шухуд* („єдність свідоцтва"). Містик вважає, що буття Бога відділене від Його сутності: це є „дія, що створює існування".

Мета містика, що йде містичним Шляхом пізнання, не в тому, щоб „поєднатися" (*маухід*) з Божеством, а втому, щоб зрозуміти сутність істинного „поклоніння" (*убудіййа*) Богу. Істинне знання можна здобути лише завдяки строгого дотримування норм і наказів священного закону (*шар*), який був посланий людям у одкровенні [Акимушкин О.Ф. Суфийские братства: сложный узел проблем // Трімингэм Дж. Суфийские ордены в исламе.- М., 2002.- С. 9-10]. В такий спосіб, шлях ортодоксального ісламу (шаріат) був поставлений вище за всі суфійські шляхи богопізнання.

Отже, найскладнішим для суфізму питанням постає питання про характер відносин між Богом та людиною. Ця проблема пов'язана із складністю самого феномену містики, що спрямована на безпосереднє пізнання та поєднання з Абсолютом.

У мусульманському містицизмі затвердилося антиномічне сприйняття Абсолюту Водночас, антиномічне богослов'я завжди балансує між іманентним та трансцендентним полюсами, що призводе до формування трьох напрямів. Іманентно спрямований, або „сп'янений" суфізм (ал-Халладж, ал-Бістамі), прагне до того, щоб зробити Бога найбільш близьким, іманентнім людині, досягти злиття з Ним (фана). З протилежного боку знаходиться трансцендентний суфізм, що негативно сприймає усі спроби зробити Бога іманентним і стверджує пріоритет шляху дотримування норм і наказів священного закону (*шар*).

Нарешті трансцендентно-іманентний суфізм (ал-Арабі, ал-Джунайд) долає недоліки двох попередніх напрямів і постає основною течією у містиці ісламу. Цей напрямок стверджує основною метою містичної практики не розчинення особистості у Абсолюті, а її моральну трансформацію (бака). Унаслідок чого просвітлена людина здобуває якості Абсолюту і сприяє перетворенню суспільства, поширюючи в ньому ті істини, які відкрилися йому.

С.Капран* (м. Львів)

БІБЛІЯ У ТВОРЧОСТІ І.ФРАНКА

Трактування Біблії у творах І.Франка розглядали вже багато дослідників, зокрема Віра Сулима [Сулима Віра. Біблія і українська література.- К., 1998], Лариса Бондар [Бондар Л.П. Євангельські

* Капран Світлана Богданівна – здобувач кафедри теорії та історії культури Львівського Національного університету імені Івана Франка.

персонажі у художній інтерпретації І.Франка // Секуляризація духовного життя на Україні в епоху гуманізму і реформації.- К., 1991.- С. 263-276], Оксана Забужко [Забужко О.С. Філософія національної ідеї та європейський контекст: франківський період.- К., 1993.- 126 с.] та інші. Проте ці дослідження зачіпають окремі аспекти Франкового бачення Біблії, або розглядають окремі твори мислителя, написані на біблійні сюжети, як "Мойсей", "Смерть Каїна", "Легенда про Пілата" тощо. Спробуємо тут показати, що творчість Івана Франка демонструє не лише глибоке філософське осягнення Біблії, нове, не догматичне прочитання її прадавніх історій, а й об'єктивно-науковий аналіз тих знань про неї, які на його часи накопичила світова наукова критика.

Зацікавлення Біблією як історичним документом християнської релігії започаткували археологічні дослідження першої половини XIX ст., проведені у Євфратській долині, де було розкопано руїни вавілонських міст, назви яких згадуються у Священній книзі. Більш того, археологічні знахідки підтвердили давню всесвітню катастрофу – потоп. Ці та інші свідчення, а особливо рукописи, знайдені в районі Мертвого моря, значна частина яких були книги Старого Завіту, переконали вчених, що ряд книг Біблії є справжніми історичними джерелами і що вони цілком підпадають насамперед порівняльно-історичним та літературознавчим дослідженням. Протягом XIX ст. науковці отримали можливість впевнитися у достовірності текстів Біблії як історичного джерела, що спричинилося до справжнього буму зацікавлення Вічною Книгою. Це відобразилося у європейській художній та науковій літературі, особливо після голосного успіху в читачів книги Ернеста Ренана "Життя Ісуса" (Париж, 1863). Образ Ісуса Христа, як і інші євангельські теми висвітлюють Гюстав Флобер, Оскар Уайльд, Анатоль Франс, Генріх Сінькевич, Альберт Швейцер та інші відомі митці Західної Європи.

Іван Франко першим серед українських мислителів зробив спробу дати читачеві ґрунтовну наукову працю "Сучасні досліди над Святим Письмом" (1908), де намагався розкрити суть наукових досліджень над Біблією, що мало запобігти проявам релігійного фанатизму чи містицизму в широких масах. Принагідно зауважити, що українською мовою повний переклад Біблії опублікований у Відні 1903р. зусиллями Івана Пулюя та Пантелеймона Куліша. Отже, маючи український текст Святого Письма і враховуючи розмах та глибину наукових зацікавлень книгою в широких колах інтелігенції, І.Франко своїм дослідженням намагався дати широким народним масам усю суму знань про Біблію, яку на той час мала світова біблійна екзегетика й історична наука.

Український мислитель, незважаючи на те, що працю свою він делегував широкому колу читачів, вважав її насамперед популяризаторською, все ж дає в ній обширний науковий нарис становлення канонічних текстів Біблії. Він, як справжній вчений, детально описує найстаріші списки біблійних книг, стиль письма й оформлення сувоїв, детально характеризує списки книг Нового Завіту, які стали основою канону Біблії. І.Франко вважав за необхідне надати саме детальну історію оформлення канонічного зводу Біблії, який визнаний Церквою як еталон, адже цьому передували довгі спроби виправлення, фальшування, спеціального редагування Біблії на догоду певним силам чи постатям. Не оминув дослідник і згадки про ревізії перекладів Біблії, які аж ніяк не сприяли утвердженню чистоти й достовірності тексту. Свідченням того, що з Біблією поводилися у давні часи досить вільно, для І.Франка, як дослідника, є ранні переклади кількох книг Святого Письма іншими мовами – латинською, сирійською, єгипетською, ефіопською тощо. Доба утвердження християнства, яка називається періодом раннього християнства, під пильним оком І.Франка постає масою літературних текстів Нового Завіту, серед яких Церквою вибрані за канонічні лише поодинокі. Решта залишилась апокрифами, тобто не визнаними за відповідні для вчення Церкви. Згодом І.Франко зібрав такі апокрифи й видрукував їх як наукове видання, призначене для дослідників давньої культури.

Зацікавлення мислителя Святим Письмом є справжнім інтересом науковця-дослідника, про що свідчить його праця «Поема про сотворення світу» (1904р.), де він детально аналізує походження й сутність імені Ісус, багато цікавих і загадкових мометів із книг Старого й Нового Завіту, залучаючи до пояснень досягнення тогочасної історії, екзегетики, філології, природознавства. Зокрема, його увагу привернуло досить сумнівне літочислення Біблії, адже відомо, що могутні й квітучі цивілізації існували за кілька тисячоліть до народження Христа (це засвідчують історичні розвідки), тоді як у Біблії стверджується сотворення світу й людини за чотири тисячі років до появи Христа. Багато сумнівів породжують також філологічні й природничі дослідження. Франко не заперечує Біблію чи ті факти, які у ній наведені, а намагається показати, що вона укладена різними людьми і в різний час, тому до неї слід ставитися з розумінням як до одного із джерел християнської релігії, очевидно – найголовнішого джерела. Про це пише дослідниця Віра Сулима: “Франко-дослідник використовує найновіші на той час дані європейської історико-літературної науки, яка побачила в Біблії не релігійний канон, а передусім збірку давніх книг, що

потребують пильної уваги лінгвістів, істориків, археологів, знавців давніх літератур Сходу" [Там само.- С. 237].

Наукове дослідження й популяризація Біблії як джерела історико-культурних знань поєднується у І.Франка з визнанням цієї книги як джерела ідей і образів його власної творчості. Мислитель визнає: "Біблію можна теж вважати збіркою міфів, легенд і психологічних мотивів, які в самій Біблії опрацьовані в такий чи інший спосіб, зате сьогодні можуть бути опрацьовані зовсім інакше, відповідно до наших поглядів на світ і людську природу" [Франко Іван. Зібрання творів у п'ятдесяти томах.- К., 1986.- Т. 27.- С. 264].

Саме так – відповідно до тогочасних світоглядних уявлень і суспільно-політичних проблем – прочитує й трактує біблійні оповіді та біблійних персонажів Іван Франко. Найпривабливішими для нього виявилися біблійний Мойсей, Каїн, Пілат, Ісус Христос, Богородиця, а також уже згаданий сюжет про сотворення світу. Христос в уяві Франка-поета переважно постає у терновому вінку, обтяжений важким хрестом, під яким знемагає і випиває отруйну чашу. Цей образ зливається з ліричним "Я", оскільки жертва Ісуса Христа, його трагедія й страждання, якнайповніше суголосні тривожному світобаченню Франка, гірким обставинам як його особистого, так і суспільного життя. З долею й роллю Христа в житті людей у поезіях Франка асоціюється не тільки особиста доля, а й доля і роль кожного поета, як свідчить відомий вірш "Якби ти знав, як много важить слово". Образ Христа, глашатая правди і заступника покривджених розгортається і в поемі "Іван Вишенський", де Ісус – втілення самопожертви.

Коли люди у своїй суєті забувають про Христову жертву, то Ісус спиняється долі, в траві – адже нестримний біг часу висушує дерев'яний хрест і скрушує цвяхи, якими кріпилося розп'яття – такий сумний сюжет Франкового вірша "Христос і Хрест". Проте знайшлися побожні руки, які підняли Ісуса з трави і за відсутності цвяхів прив'язали розп'яття до хреста солом'яним перевеслом [Там само.- Т. 1.- С. 65] – не вичерпується жертовність Христа, його страждання й жертва продовжують тяжіти над християнським світом і будити сумління людей до любові й братання. У цьому праведному ділі Христу допомагає Богородиця, яка у нечисленних творах Франка згадується як народна заступниця ("Навернений грішник", "Основи суспільності", "Сікстинська мадонна" та ін.).

Біблійні образи використовуються Франком-митцем і філософом з метою подати людині приклад або вірного служіння справі (Ісус Христос), або покарання за завдані кривди (Пілат, Каїн), або месіанства (Мойсей). "Легенда про Пілата" змальовує низку нещасть, які лавиною

навалюються на прокуратора, що прирік на смерть Ісуса Христа. Бог "поклав клеймо на грудь Пілата, життя, смерть, тіло й дух його прокляв", адже після смерті його тіло не приймає ні земля, ні вода, ні вогонь. Неправедні діла жорстоко караються – такий висновок напрошується із цього сюжету поеми "Смерть Каїна" (1889).

Старший син Адама і Єви Каїн вбив свого брата Авеля і багато років блукає по світу, зненавидівши усіх людей, навіть власну дружину. Смерть веде його пустелею до примарного раю, в якому він спостерігає одвічне прагнення людини до знання і до життя. Першого вбивцю на землі, Каїна, Франко просвітлює любов'ю Божого Сина, любов'ю всеохоплюючою, що прощає всіх і кожного. "Своє відкриття, що смерть перемагається любов'ю, Каїн несе людям, як свій найбільший скарб... Історією Каїна Франко показав, як нелегко людству вибиватися із темряви й духовної безпросвітності, як тяжко одиноким провидцям, яким пощастило пізнати істину, донести її до широкого загалу, до всього народу, як нелегко спрямувати народ на дорогу порятунку і щастя" [Сулима Віра. Біблія і українська література.- К., 1998.- С. 241-242].

Поема щастя народу, порятунку українського народу від рабства й розбрату зазвучала на повний голос у поемі "Мойсей" (1905). Франко у Передмові до першого видання твору визнавав, що тема у такій формі не біблійна, а його власна, хоча "основана на біблійнім оповіданню": "Моя поема основана майже вся на біблійних темах, отже, що ж природніше для кождого критика, як пошукати тих джерел у Біблії і порівняти їх із тим, що я зробив із них?" [Франко Іван. Зібрання творів у п'ятдесяти томах.- К., 1986.- Т. 5.- С. 201]. Поема Івана Франка по суті є окремою ідейно-художньою версією біблійної історії Мойсея, якому Бог доручив вивести синів Ізраїлевих – обраний ним народ – з єгипетської неволі, щоб оселити їх у "землі обітованій" – Ханаані. Мойсей, свято віруючи в єдиного Бога, виконав його повеління. Сорок років водив він по пустелі ізраїльській народ, поки не виросло нове покоління, що не знало рабства, і привів до границь обіцяної землі Ханаану, залишив людям дві таблиці з вирізьбленим на них законом – Десятьма Божими Заповідями – і помер, так і не ступивши на "землю обітовану".

Мойсея зобразив Франко у своїй поемі вже наприкінці виснажливої подорожі, коли у людей зросла недовіра до самої мети подорожі і підбурені Авіроном і Датаном ізраїльтяни висловлюють Мойсеєві недовіру, здіймають заколот. Мойсей, натхненний вірою в Бога і його повеліннями, не зрікається своєї ролі поводиря й вождя, намагається застерегти юрбу від нерозважливих дій, оскільки це накличе кару Божу на майбутні покоління. Розчарований їх недовірою, вождь відходить із

табору в пустелю, де його намагається спокусити демон пустелі Азазель, посіяти зневіру і сумнів. У тих сумнівах – глибока філософська проблема вічного вибору людини – між духовним і матеріальним, земним і небесним, ірраціональним і раціональним, божественним і диявольським. Мойсей шукає шлях не для себе, а для свого народу.

Завершивши повний текст поеми, Іван Франко пише до неї Вступ – знамените звернення до України, яке й є ключем до розкриття й осягнення задуму біблійного сюжету. Це переконливо показала Оксана Забужко у своїй праці "Філософія національної ідеї та європейський контекст". Дослідниця вважає, що поему "Мойсей" можна розглядати як "абсолютно достовірне джерело для вивчення Франкового світогляду, як "пряму мову" його духу... Симптоматичним в ідейному аспекті видається вже саме звернення Франка до теми Мойсея, творця національної релігії й одночасно першої в стародавньому світі власне національної історії" [Забужко О.С. Філософія національної ідеї та європейський контекст: франківський період.- К., 1993.- С. 78]. Історики одностайні в тому, що саме від започаткованої напівлегендарним Мойсеєм доби пророків (межа II-I тис. до н.е.) можна твердити вже не про патріархальну родину, а про єврейський народ в строгому значені слова. Інтерес Франка до єврейського питання, як свідчать його виступи і статті, мав насамперед політичний характер у вузькоспеціальному сенсі, тобто для нього було самозрозумілим, що неополітичне самовизначення є запорукою національної спільноти в новітні часи: "Історія Мойсея для нього, вихованого західноєвропейською літературною традицією XIX ст., як і для його попередників в освоєнні цього біблійного сюжету, що в минулому столітті став мандрівним, являє міфологізовану модель, канонічний взірець якісного переродження етнічної маси в новий тип спільноти (націю) зусиллями пророка-будителя" [Там само.- С. 79].

Важливо зауважити, що саме Оксана Забужко відзначила ряд асоціативних моментів єврейської й української історії, серед них і ті, на яких зосереджувалися й попередні автори, як-от образ Мойсея-поводиря, що виведе народ з неволі, проблема діалектики національного й інтернаціонального тощо. Найважливішим, на наш погляд, і особливо суголосним нашому часові є філософський сенс настанов Єгови розчарованому Мойсеєві, який зневірився у своїй місії та й місії народу: "Питання-бо, виявляється, не тільки в тому (як здавалося Мойсеєві досі), щоб юрба в своїй вітчизні усвідомила себе народом, а значить, і стала ним de facto (в перекладі на мову українських реалій – не тільки в тому, щоб, визволившись з-під колоніального гніту, здобути незалежність), а в тому, яким саме народом вона стане, яку життєву філософію виробить

цей новозроджений до самостійного життя колективний суб'єкт історії" [Там само.- С. 113]. Тут вводить Франко поняття "духовної вітчизни" і стверджує, що земне сите життя у спокої й вдоволенні негідне високого покликання обраного народу. "Скарби Духа", "ненаситний духовний голод", "невгасима туга" за недосяжним – це тяжкий шлях випробувань, щоб "розвіятись світ здобувать" вже як "народ-творець", "народ духа", котрий здолав притягання земного царства. Написані "на роду" цього обраного народу страждання мають оборонити його від самозаспокоєння, загартувати його волю до життя й творення. Смерть, або зникнення Мойсея в поемі виконує функцію пасіонарного поштовху – Франкове передчуття напередодні глобальних революційних потрясінь, – який спричиняє раптовий одномоментний перехід від юрби до народу: "Місія героя-інтелігента завершилась – з "маси" викристалізувався "народ-творець" [Там само.- С. 114]. Такий фінальний акорд поеми переконує, що для Івана Франка важливою частиною його політичної програми було завдання витворити з "маси" українську націю.

Отже, Біблія у творчості І.Франка посідає вагоме місце. Він продемонстрував своєю працею не лише глибоке осягнення специфіки цієї книги як учений, а й використав її образи та сюжети для вираження своїх світоглядних засад та суспільно-політичних орієнтирів.

О.Катуніна* (м. Сімферополь)

ПОНЯТТЯ „РЕЛІГІЙНИЙ КУЛЬТ": НАУКОВИЙ ТА ЮРИДИЧНИЙ АСПЕКТИ

У роки другої світової війни у Радянському Союзі було створено два нових державних органа, які займалися питаннями взаємодії з релігійними громадами: 14 вересня 1943 року було утворено Раду у справах Руської Православної церкви, а 19 травня 1944 року – Раду у справах релігійних культів. Їх формування було пов'язане із лібералізацією політики режима Сталіна щодо церкви, яка підтримала державу в її боротьбі з фашизмом. Створення двох самостійних структур також було пов'язано і з тим, що комуністичний режим особливу увагу приділяв співпраці із керівництвом Православної церкви, лідери якої не

* Катуніна Олена Василівна - старший викладач кафедри соціально-економічних дисциплін Кримського юридичного інституту Національного університету внутрішніх справ.

тільки збирали кошти для нужд фронту, але й були провідниками політичної лінії Сталіна як у середині держави, так і за її кордонами. Для більш ефективної координації цієї діяльності і була створена Раду у справах Руської Православної церкви, яку очолювали співробітники спецслужб. В останні роки опублікована велика кількість ґрунтовних робіт, в яких аналізуються питання взаємодії Православної церкви та держави у роки радянської влади. Цими питаннями займалися Н.Гордієнко, Ю.Катунін, М.Корзун, В.Пащенко, Д.Поспеловський, В.Ципін та багато інших українських та зарубіжних авторів.

Для керівництва іншими, "неправославними" конфесіями у 1944 році була створена Рада у справах релігійних культів, яка діяла до 1965 року. На жаль, дослідники сьогодні значно менше уваги уділяють питанням діяльності у радянський період "неправославних" конфесій, які сьогодні динамічно зростають на теренах України, утворюючі різноманітні течії, багато із яких формуються по принципу тоталітарних церков.

Займаючись аналізом діяльності "неправославних" релігійних об'єднань, які існували на території Криму у 40–60 роки XX століття, автор цієї публікації не тільки зустрілися з проблемою відсутності ґрунтовних досліджень з цих питань, але й з відсутністю чітких, сталих визначень багатьох понять, насамперед поняття "релігійні культи", яке використовується авторами для визначення самих різних явищ, пов'язаних із теорією та практикою діяльності багатьох конфесій. Тому метою цієї публікації є аналіз поняття "релігійний культ", який використовується у різноманітних дослідженнях.

Сьогодні не існує однозначного тлумачення поняття „релігійний культ", незважаючи на те що воно досить часто застосовується в релігієзнавчих та історичних дослідженнях[18], а також – у законодавчих актах[19]. Тільки на російськомовних сайтах мережі Інтернет існує більш як

[18] Гуревич П.С. Нетрадиционные религии на Западе и восточные религиозные культы.- М., 1985; Митрохин Л.Н. Религиозные культы в США.- М., 1984; Энциклопедия для детей.- Т.6.- Ч. 2. Религии мира.- М., 1999; Новые религиозные культы, движения и организации в России. Словарь-справочник.- М., 1998; Трофимчук Н.А., Свищева М.П. Экспансия.- М, 2000. и др.

[19] О свободе вероисповеданий Закон Советской Федеративной Социалистической Республіки.- www.informika.ru/text/goscom/normdoc/r01/01023.html; О культах Закон Республики Молдова.- www.minelres.lv/NationalLegislation/Moldova/Moldova Religion excerpts Russian.htm; Федеральный закон от 26 сентября 1997 г. N 125-ФЗ "О свободе совести и о религиозных объединениях" (с изменениями от 26

45 тисяч відсилок до цього терміну[20]. Незважаючи на розмаїття тверджень дослідників, які використовують термін "релігійний культ", всі їх можна класифікувати у дві групи. До першої можна віднести точки зору, в яких "культ" трактується як сукупність внутрішніх явищ, притаманних, кожній релігії, тобто як пошанування "святих, традицій, свят і т.д." Друга точка зору пов'язана з використанням терміну "релігійній культ" як зовнішньої характеристики, пов'язаної з конфесійною приналежністю.

Перша точка зору частіше використовується у різноманітних словниках. Так у фундаментальному "Словнику російської мови" С.І. Ожегова відсутнє словосполучення "релігійний культ", а дається пояснення лише терміну "культ", який трактується як: "1. Релігійне служіння божеству і пов'язані з цим обряди. К. Аполлона. Християнський к. Служителі культа (духовенство). 2. *перен*. Преклоніння перед ким-чим-нибудь, почитання кого-чого-нибудь"[21].

В двухтомному виданні "Міфи народів світу" дається аналіз терміну "культові міфи"[22], а у «Філософському словнику" за редакцією М.Розенталя розкривається поняття "культ особистості", яке трактується як «сліпе преклоніння перед авторитетом якогось з діячів, надмірне звеличення його дійсних заслуг, фетишизація історичної особистості"[23].

У словнику "Християнство" даються окремі пояснення термінів "культ католицький", "культ православний" та "культ протестантський", які розглядаються "як сукупність релігійних обрядів, церемоній, ритуалів та свят". У цьому ж словнику проаналізовано поняття "культ святих у католицизмі", "культ святих у православ'ї". До цієї категорії віднесено

марта 2000 г., 21 марта, 25 июля 2002 г., 8 декабря 2003 г., 29 июня 2004; Конституция Российской Федерации.- www.constitution.garant.ru/DOC_3847708.htm

[20] Михаил Жеребятьев, Всеволод Феррони. Феномен новых религиозных движений.- www.archipelag.ru/geoculture/religions; Миссионерство и новые культы в России.- psyfactor.org/expan6.htm

Яков Трофимов. Современная религиозная ситуация в республике Казахстан.- www.ca-c.org/info.shtml

Николай Порублёв. Культы и мировые религии.- www.gumer.info/index.php; Андрей Хвыля-Олинтер. Религиозные культы как источник преступности.- www.vernost.ru/pogib03.htm.

[21] Ожегов С.И. Словарь русского языка.- М., 1986.- С. 268.

[22] Мифы народов мира. Энциклопедия.- М., 1992.- Т.2.- С. 24.

[23] Философский словарь.- М., 1972.- С. 196.

людей, наділених здатністю творити "чудо" и бути "заступниками" перед богом [24].

Такий же підхід є характерним і для "Словника-довідника з релігієзнавства" В.М. Шевченко, який вийшов у 2004 році у видавництві "Наукова думка". Автор цього наукового видання п'ять раз використовує термін "культ", аналізуючи "культ Верховної істоти", "культ ками", "культ предків", "культ святих" та поняття "культова споруда"[25]. Перші чотири словосполучення автор пов'язує з латинським терміном cultus, що перекладається як "поклоніння, шанування", тобто у першому випадку "культ Верховної істоти" визначається як державний культ якобінської диктатури у рамках якого "прихильники культу шанували розум як Верховну істоту та безсмертя душі, наполягали на необхідності виконання людиною своїх громадянських обов'язків, засновували свята на честь свободи всього людства, любові до батьківщини, справедливості [26]".

Індійський "культ ками" характеризується як мистецтво кохання. "Культ предків" визначається як "наділення надприродними властивостями душ померлих предків"[27], а тлумачення поняття "культ святих" у данному випадку співпадає з характеристикою "культу святих", присутньою у словнику "Християнство".

Тлумачення терміну "культ" подається і в одному зі "Словників атеїста", які видавались у період радянської влади: "Культ (від лат. «поклоніння», «вшанування») – сукупність релігійних обрядів (молитв, заклинань, жертвоприношень, церковних богослужінь та інших церемоній), яким приписується магічна здатність викликати надприродні події" [28].

В одному з "Карманных словарей атеиста" існує зёясування словосполучення "культ релігійний", яке визначається як "сукупність релігійних дій, пов'язаних з відношенням до надприродного".[29]

Досить грунтовне зёясування категорії „релігійний культ" даэться в „Політологічному енциклопедичному словнику". Воно тут визначається як „система релігійних дій, предметів і символів, апробованих у релігійній

[24] Христианство: Словарь.- М., 1994.- С. 246–249.
[25] Шевченко В.М. Словник-довідник з релігієзнавства.- К., 2004.- С. 195–196.
[26] Там само.- С. 195.
[27] Там само.
[28] Словарь атеиста.- М., 1966.- С. 174–175.
[29] Карманный словарь атеиста.- М., 1979.- С. 140.

практиці впродовж певного часу та змінюваних за потребою".[30] Значна частина цієї статті словника присвячена аналізу поняття „культова діяльність" якими є „молитви, таїнства, обряди, богослужіння, ритуальні заборони, жертвоприношенням тощо".

До першої категорії можна віднести й більшість правових актів, що регламентують взаємовідносини церкви та держави, в яких термін "релігійний культ" трактується як право релігійної громади на ті або інші дії. Так у 52 статті радянської Конституції 1977 року було записано про те, що громадянам СРСР гарантовано право на сповідування будь-якої релігії та відправлення релігійних культів, а також надавалося право проведення атеїстичної пропаганди[31]. В законі РРФСР про свободу віросповідань констатувалось, що кожний громадянин може одноосібно, або разом з одновірцями сповідувати будь-яку релігію, без перешкоджань здійснювати релігійні культи, добровільно вступати в релігійні об'єднання, а також виходити з них[32] .

Такі ж принципи сформовано і в сучасній Конституції України. У 35 статті мова йде про те, що: "Кожний має право на свободу світогляду та віросповідання. Це право включає право сповідати будь-яку релігію або не сповідати ніякої, безперешкодно відправляти одноосібно або колективно релігійні культи та ритуальні обряди, проводити релігійну діяльність". [33]

Аналізуючи іншу точку зору, можна говорити про те, що значна частина науковців використовує термін "релігійний культ" для виокремлення в певну релігійну систему однієї або кількох релігійних груп[34]. У даному випадку "релігійний культ" є характеристикою конфесійної належності. Проілюструємо цей підхід прикладом праці Я.Трохимова "Сучасна релігійна ситуація в республіці Казахстан", яка

---

[30] Політологічний енциклопедичній словник / 2-е вид, доп. і перероб.- К., 2004.- С. 565.

[31] Конституція (Основной Закон) Союза Советских Социалистических Республик.- www.constitution.garant.ru/DOC 0000810003000.htm

[32] О свободе вероисповеданий. Закон Советской Федеративной Социалистической Республіки.- www.informika.ru/text/goscom/normdoc/r01/01023.html

[33] Конституция Украины. Принята на пятой сессии Верховной Рады Украины 28 июня 1996 года.- Киев, 1998.- С. 10.

[34] Гуревич П.С. Нетрадиционные религии на Западе и восточные религиозные культы.- М., 1985; Митрохин Л.Н. Религиозные культы в США.- М., 1984; Энциклопедия для детей.- Т.6.- Ч. 2. Религии мира.- М., 1999; Новые религиозные культы, движения и организации в России. Словарь-справочник.- М., 1998.

знаходиться на одному з сайтів в Інтернеті. Автор вказує, що “в останні роки у Казахстані відбувся релігійний ренесанс: поруч з посиленням позицій існуючих конфесій (ісламом, православ’ям, католицизмом, лютеранством, баптизмом, п’ятидесятництвом та деякими іншими) відзначається поява багатьох нових. Так, у 1990-1996 роках з’явилися громади нових для Казахстану, але таких, що мають довгтривалу історію розвитку за кордоном, протестантських конфесій – методизма та пресвітеріанства; нетрадиційні протестантські церкви – “Агапе”, “Нове життя”, “Нове небо” і т. д.; *нетрадиційні релігійні культи* (вид. Авт.)– бахаі, Храм Ісіди, Церков Сатани та ін.” [35]

Аналізуючи праці авторів, в яких поняття “релігійний культ” пов’язане з конфесійною приналежністю, можно констатувати, що в більшості авторів воно поширюється на надто різні релігійні організації. Сьогодні не існує єдиної методики відносення тієї чи іншої релігійної групи до категорії „релігійний культ”. Так, на Круглому столі “Діяльність деструктивних релігійних культів у сучасній Росії”, який був проведений 8 листопада 2005 року на історичному факультеті Смоленського держуніверситету, до “релігійних культів” були віднесено громади мормонів, Свідків Єгови та саєнтологів[36].

За класифікацією, яку розробили М.Жеребять’ев та В.Ферроні, до категорії „культ” віднесено «саєнтологічні культи – “Християнська наука”, церков сайентології Рона Хаббарда, Рух Білих екологів, а також нео та квазиориенталистські школи та культи – Живу етіку (Агні-йога), Товариство Свідомості Крішни, Трансцендентальну медитацію, Аумсенрікє, Сахажа-йогу і т.д».[37]

Надто незвична класифікація культів існує в Інтернет-довіднику “Новітні релігійні організації Росії деструктивного та окультного характеру”, який випускає місіонерський відділ Московського патріархату, в якому введено нову строчку “комерційні культи”, до якої було включено кампанію “Гербалайф”[38].

Поняття „релігійний культ”, як ознака конфесійної належності, досить часто використовується в офіційних документах деяких держав світу. Так, у структурі державної влади Греції діє Міністерство національної освіти та релігійних культів. До структури створеної у 1944

---

[35] Яков Трофимов Современая религиозная ситуация в республике Казахстан.- www.consultinfo.ru/InfResurs/ssulkiSNG.htm

[36] www.smolenskeparxi.ru

[37] Жеребятьев М., Феррони В. Феномен новых религиозных движений.- www.archipelag.ru/geoculture/religions

[38] www.ortschool.edu.ee/secta_book/index.html

році Ради у справах релігійних культів, аналізом діяльності якої займається автор цієї публікації, були віднесені всі "неправославні" релігійні групи – мусульмани, баптисти, адвентисти, католики та ін. Про причини такого підходу Сталіна до релігійних конфесій мова йшла вище.

Таким чином, аналізуючи поняття "релігійні культи", можна зробити висновок, що у наукових дослідженнях та у правових документах воно використовується у двох випадках – для відображення процесу як вшанування надприродного, яке притаманне кожній релігії, а також для означення належності релігійної групи до тієї чи іншої конфесійної течії. Виходячи із цих двох підходів можна дати узагальнену характеристику цього поняття: „ Релігійний культ – це група віруючих конкретної релігійної належності, активно використовується у свої діяльності елементи шанування „святих", обрядів, свят тощо".

М.Петрушкевич[*] (м. Острiг)

ЕЛЕМЕНТИ ПРАВОСЛАВНОЇ КОМУНІКАТИВНОЇ СИСТЕМИ

Протягом багатьох століть релігійні уявлення, церковні інститути та релігійна практика панували й радикально впливали на світські прояви суспільної свідомості, соціальної організації та культури. Релігія через розвиток певного віровчення та культову практику і церква не лише як сакральне поняття, а й як соціальний інститут, що об'єднує послідовників певної релігії, – це дуже важливі сфери нашої дійсності. Тому вплив релігії на ментальність глибокий та різноманітний.

Якщо говорити про православну гілку християнства, то зрозуміло, що найближчим для нас буде православ'я України. Подібно до інших релігій, православ'я функціонує на двох рівнях – на догматично-канонічному та на рівні побутової релігійності. У релігійній практиці перший рівень репрезентують офіційна церква та клір, другий – віруючі. Обидва рівні взаємопов'язані та взаємозумовлені.

Останнім часом домінує тенденція переорієнтації віруючих з потойбічного на реальне життя, коли власне релігійні елементи не посідають перших місць у свідомості та поведінці (таким чином, набуття побутовою релігійною свідомістю і поведінкою більшості віруючих

[*] Петрушкевич Марія Стефанівна – аспірант, викладач Національного університету "Острозька академія".

світського характеру веде до втрати окремих конфесійних рис). Через телебачення, використання сакральних слів у побуті, десакралізацію літургії (сприйняття її лише як схеми) відбуваються якісні зміни релігійної комунікації у православ'ї при домінуванні світських елементів.

Мета дослідження, пов'язаного зі специфікою комунікативної функції релігії у православ'ї, полягає, насамперед, у описанні історичного розвитку православної комунікації; по-друге, у розгляді специфіки вербальної комунікативної системи через аналіз проблеми сакральної мови у православній церкві та особливості православної молитви і співу; по-третє, у характеристиці невербальної комунікативної системи, зокрема, поясненні особливостей та ролі православної ікони і храму у релігійній комунікації. Як наслідок, можна сформулювати завдання, які постають перед висвітленням даної проблеми: охарактеризувати суть православної комунікативної системи; дати аналіз та коментарі традиційним та новітнім елементам комунікативної функції релігії у православ'ї. Для дослідження даної теми потрібно також розрізнити предмет та об'єкт його. Відтак об'єктом дослідження є православ'я як одна із гілок християнства, а предметом – комунікативна функція релігії у православ'ї.

Зрозуміло, що розвитку православ'я в історичному та теоретичному зрізах присвячено дуже багато досліджень та наукових праць. Зокрема, у даній роботі використані праці Н.Мечковської, І.Огієнка та А.Річинського, які звертають увагу на проблеми мови. На основі праць Т.Горбаченко, Н.Пуряєвої показаний стан розвитку сучасних досліджень конфесійної мови. Стосовно матеріалу, що висвітлює особливості іконографії у різні періоди, у даному дослідженні використані погляди таких відомих науковців, як Л. Успенський, В. Бичков та Д. Степовик. Проте ґрунтовних праць, які б висвітлювали особливості комунікації у православ'ї на сьогодні немає. Таким чином, новизна даного дослідження полягає у теоретичній характеристиці комунікативної функції релігії у православ'ї.

Вся внутрішньохрамова обрядовість православної церкви адресується насамперед не до розуму людини, а до її почуттів, які не потребують спеціальної підготовки для сприйняття різних обрядових символів, а через них – змісту релігійної догматики. Зараз православні богослови навіть обстоюють емоційне розуміння релігії. У православній невербальній комунікації домінуюче місце займає зорове сприйняття прив'язане до споглядання храму та ікони.

Феномен православної гілки християнства, а тим більше феномен православної комунікативної системи та її особливостей, неможливо

зрозуміти розглядаючи лише сучасні тенденції, тому буде доцільним звернутися до історичного аспекту розвитку православної комунікативної системи. У зв'язку з цим особливої уваги заслуговує специфіка християнської комунікації на візантійському ґрунті. Риса візантійського православ'я – естетичний максималізм. Виступаючи уособленням шляхетності, елітарності для православних, краса була і є водночас еталоном істини й добра, тим організуючим принципом буття, перед яким важко висувати будь-які аргументи. Таким чином, у православній комунікації провідне місце належить не лише інформативності, а й естетиці.

Найглибші відмінності між письмово-літературними традиціями християн залежать від того, яка мова – церковнослов'янська чи латина – утвердилася в ролі певної конфесійної мови даного культурного ареалу. Народи в ареалі латинської мови входять до сфери західнохристиянського (католицького) впливу. До іншого ареалу належать народи, які сповідують православ'я у його візантійській редакції.

У православному ареалі літературний розвиток йшов шляхом гібридизації церковнослов'янської та народної мови [Мечковская Н.Б. Язык и религия: Лекции по философии и истории религий.- М., 1998.- С. 264]. У кожного з народів існувала своя цілісна мова, в якій церковнослов'янська і народна виділялися як два стилі, як два різновиди однієї мови. Найбільшої ваги церковнослов'янський компонент набув у церковній писемності. Такий розвиток сакральної мови православної комунікативної системи призвів до полеміки: якою ж мовою має відбуватися горизонтальна та вертикальна комунікація?

У цьому сенсі доцільним буде запитання: Яким чином змінюється рівень релігійної комунікації при використанні іноземної мови? Логічно припустити, що при використанні іноземної мови у релігійних цілях комунікація автоматично переходить на смислову та знакову систему цієї мови, що призводить до ускладнення розуміння передачі інформації й можливості успішної комунікації.

В Новому Завіті зазначено, що коли йде молитва чужою мовою, то все говориться на вітер, бо залишається розум без плоду, оскільки віруючий не пізнає те, про що говориться. Проблему комунікації національною (рідною) мовою розуміють і розглядають також і з богословської точки зору. На важливості богослужіння рідною мовою акцентував постійну увагу митрополит Іларіон (І.Огієнко). Першим аргументом на користь національної мови у нього є думка, що оскільки християнська церква ще від свого виникнення була і є наймогутнішим

консервантом і твердинею рідної мови, то всі богослужіння мусять відправлятися живою мовою свого народу. Другим аргументом митрополита є те, що богослужіння незрозумілою мовою не приносить вірним духовної користі, оскільки адресоване не до їх душі, не зорієнтовує їх на шлях до Бога. Третім аргументом в концепції рідномовного служіння І. Огієнка є думка, що для народу, який в церкві не чує своєї рідної мови, віра не постане як скарб, а тому він не буде її шанувати і берегти, буде виявлятиме байдужість щодо неї. "Кожна віра найміцніше зв'язана з рідною мовою народу, бо рідна мова – то основний родючий ґрунт кожної віри... Хто міцний у рідній мові, той міцний і в батьківській вірі" [Огієнко І. Наука про рідномовні обов'язки.- Львів, 1995.- С. 23]. Четвертий аргумент митрополита є особистісним. Служба Божа в нерідній, чужій для її реципієнтів мові подібна ув'язненню, коли в'язень "любується світом Божим через в'язничні грати", а це засмучує вірних. Хоча І. Огієнко акцентує увагу на релігійній свідомості у комунікативному процесі, але, по-суті, його аргументи не заперечують можливість теоретичного осмислення даної ситуації.

Проблема мови у православ'ї є актуальною і серед сучасних українських дослідників; вони допомагають зрозуміти специфіку сучасної комунікативної системи в Українському Православ'ї. В історії вивчення конфесійного стилю української мови можна умовно виділити два періоди – обидва на зламі століть: 1) 60 рр. XIX ст.- 30 рр. XX ст.; 2) друга половина XX ст. і до сьогодні. І перший, і другий етапи дещо співмірні у своїй орієнтації.

Спільними зусиллями науковців і церковних діячів конфесійний стиль української мови вже на початку XX ст. активно і повноцінно увійшов у систему української мови, почав функціонувати в писемному (переклади Біблії та іншої релігійної літератури) і в усному (Служби Божі в Українській Автокефальній Православній церкві) різновиді. Ця епоха ознаменувалася також першими дослідженнями лексичного і фонетичного рівнів, визначенням основних засад конфесійного стилю української мови. Такі зрушення дали можливість для православних адекватно оцінити перспективи комунікативних процесів у лоні православ'я.

Українська лінгвостилістика кін. XX – поч. XXI ст. продовжує започатковані ще в кін. XIX ст. два напрямки у виробленні конфесійного стилю: 1) орієнтація на церковнослов'янську спадщину і 2) на внутрішньомовні (власне українські) ресурси. Уже сама ця позиція наштовхує на думку про можливість безконфліктної взаємодії сакральної церковнослов'янської мови та національної [Коць Т. Основні засади

конфесійного стилетворення української мови (кін. 19 – поч. 20 ст.) // Рідний край.- 2001.- №2 (5).- С. 40].

Не потрібно забувати, що розвиток православної комунікації, особливо в Україні, тривалий час придушувався. Виникли проблеми взаємодії конфесійної та публіцистичної комунікативних систем і пов'язані з цим проблеми зміни семантики конфесійної лексики. О. Тодор зазначає, що "перерваність вживання слів цієї тематичної групи на декілька десятиліть, відмирання семантичних зв'язків з іншими словами внаслідок віднесення одиниць конфесійного стилю до пасивного фонду мови призвели до звуження значення, зміни стилістичного статусу цих слів у мові" [Тодор О. Конфесійна лексика у мові періодики // Культура слова.- 2001.- Вип. 59.- С. 77].

Православна комунікативна система протягом всього часу свого розвитку охоплювала не лише культурно-національні особливості, але й елементи світських, політичних переконань. Наприклад, перевага політичних інтересів (централістичних і русифікаційних) над винятково церковними не тільки домінувала у пастирській діяльності російської ієрархії, але й позначилася на церковних молитвах і співах, увійшла з ними в богослужбові книжки.

У московських виданнях можна знайти зокрема такі переконання: "Уставися же сей праздник праздновати в царствующем граде Москве избавления ради от ляхов, в лето 7121" (свято Казанської Божої Матері 22 жовтня) [Річинський А. Проблеми української релігійної свідомості.- Тернопіль, 2002.- С. 178]. Або: "На воспоминание заключеннаго мира между империею российскою й короною свейською" (служба 30 серпня). Такий своєрідний патріотизм формував у православних горделиве й вороже ставлення до інших народів: "всяк язык варварский работен покори императору нашому" (служба 26 жовтня), "еже победити вся инопленыя й неверныя православному императору нашому"; "императору нашему (имярек) молитвами твоими здравие даруй и на поганыя победы и одоления" (служба 7 вересня) [Там само.- С. 179]. Таким чином у православній комунікації постає феномен об'єднання профанного і сакрального у типових структурах (елементах) християнської системи (літургія, молитва).

Таку надмірну світськість православної комунікації частково можна пояснити психологічними особливостями представників цієї гілки християнства. У православного емоційність є механізмом адаптації до того середовища, в якому він живе. Тут вчинок людини не зможе виправдати ніяка логіка, якщо вона не подібна до логіки емоцій. Абстрактні принципи розцінюються як вияв шаблонності та

заорганізованості, оскільки емоційне мислення оперує не поняттями, а образами. Образи ж не можуть повторюватися, тим паче бути стандартизованими (тому комунікація у православ'ї хоч і є традиційною, але не є схематичною, шаблонною).

Особливістю емоційності у православних є те, що емоції створюють своєрідне замкнене коло, бо ніколи не спрямовані на об'єкт. Частково така позиція впливає на пріоритет особистісної, а не групової комунікації у православ'ї. Відгук дістає емоційне відображення дійсності. Таким чином, переконаність православного у будь-чому залежить від його емоційної насиченості (що проявляється в особливій увазі до ікон, про що йтиметься мова нижче).

Прикладом привабливості емоційного елементу є такий різновид невербальної комунікативної системи як спів у храмі. Мелодійність його виконання, наспівуваність і гармонійність, на думку Отців церкви, впливають на душі тих, хто співає і слухає. Отці церкви приділяли духовному співу значну увагу. Вони вважали, що ніщо так не збуджує, не зміцнює духу, ніщо так не наповнює любов'ю до мудрості і байдужістю до земних справ, як священний спів, від якого стає святим все повітря. Мелодійність служить образом і подобою спокійного стану помислів, причина якого у згоді душі з духом. Мелодія виявляє і прихований смисл словесного тексту. Образно ці тексти відображені на іконах храму.

Враховуючи психологію колективу, емоційно-заражаючий ентузіазм, коли почуття і настрої однієї людини знаходять відображення, навіть всупереч їх волі, в почуттях і настроях інших, коли поведінка одних стає заразливою для інших, церковне керівництво запропонувало "всім ієреям і парафіяльним пастирям... всіляко сприяти загальному співу у храмах". "Загальний спів, – відзначає "Журнал Московской патриархии", – захоплює всіх присутніх і втягує їх в один загальний потік молитви. Цей всенародний спів, потужний, гармонійний і проникливий, надихає кожного із присутніх". Церква враховує тут те, що навіть професійний хор не може так подіяти на почуття парафіян, як "співаючий натовп звичайних богомольців" [Бодак В. Релігійна обрядовість в її соціальних реаліях.- К., 2000.- С. 137]. Механізм залучення у такий різновид комунікації використовується не лише у релігійних цілях, але й у різноманітних світських політичних та соціальних акціях для ефекту об'єднання та емоційної спорідненості.

У церковному співі слово панує над мелодією, часто наспів допомагає розкрити зміст піснеспіву, акцентуючи найважливіші слова. Цим можна пояснити, чому, на відміну від католиків та протестантів, у православному богослужінні не використовуються музичні інструменти.

Людський голос вважається найдосконалішим музичним інструментом, здатним у звуки співу вкласти смисл слів.

З метою реалізації задуму народного співу хористів зараз часто розкладають серед храму, а присутнім роздають тексти релігійних пісень. Навіть всупереч ідеї особистого спасіння в церковних виданнях, проповідях тепер все частіше говориться про колективне релігійне спілкування, мета якого вбачається в тому, щоб допомогти один одному приносити радість і, перш за все, духовну радість єднання в Бозі.

Слово та голос відіграють надзвичайно важливе значення і для молитви. Православний богослов Харитон наголошує на тому, що молитва є заняттям важким і вимагає від людини певних навиків. Він виділяє три етапи оволодіння молитвою. Перший – це молитва тілесна, дієва. Вона виражається в читанні вірним текстів у молитовному стоянні, поклонах та ін. Цю молитву богослов називає ще зовнішньою молитвою, оскільки вона обмежується лише зовнішніми знаками богошанування і не поєднується із зверненням розуму і серця до Бога. Але, незважаючи на певну поверховість, ця молитва має велике значення в житті віруючого, оскільки служить засобом вираження внутрішньої молитви, може збуджувати і підтримувати її. А це тому, що людина складається не лише з душі, а й з тіла. Відтак вона може й повинна прославляти Бога не тільки душею, а й тілом. Як приклад, можна зазначити, що навіть Ісус Христос виражав внутрішню молитву свою словами і благоговійними рухами тіла, зведеннями очей до неба, поклоніннями та ін. Другий етап молитви, за Харитоном, – це уважна молитва. Віруючий звикає концентрувати свою увагу на думках про Бога. Слова писаної молитви говоряться як свої, оскільки молитовне слово і молитовна думка зливаються. Третій етап – молитва духовна або безперервна. Вона утверджується в серці і перетворює думки, звернені до Бога, в почуття. Піднявшись до такого моління, людина відчуває потребу в ньому. Богослов вважав, що саме така молитва є належністю “досконалих”. До такої молитви має прагнути кожен віруючий [Бодак В. Релігійна обрядовість в її соціальних реаліях.- К., 2000.- С. 59]. Подібне молитовне вдосконалення свідчить про певну дедуктивність у досягненні справжньої вертикальної комунікації.

Відтак, молитва – це не стан, який, будучи одного разу досягнутим, опісля триває сам-по-собі, а процес, який наявний завдяки безупинному духовному зусиллю. Православна молитва – динамічний зміст храмового дійства, організованого шляхом об’єднання цілої низки мистецтв (архітектури, живопису, декоративного мистецтва, музики, своєрідної хореографії, гімнографії, декламації, організації світлового простору).

На даному етапі у православній комунікації простежується недостатній зв'язок молитви із щоденним життям: традиційно молитва має бути пов'язана із циклом розвитку людини (наприклад, молитва молодих людей про належний вибір життєвого шляху, чи старших осіб – про спокійну смерть), а також із важливими для неї подіями. Православна обрядовість надає молитві кращого виразу через жест, міміку, слово, місце, форму, колір, красу.

Поряд з тим, пріоритетним елементом православної невербальної комунікативної системи є іконографія. Ікона займає важливе місце в системі християнського світогляду, особливо, якщо звернутися до Східної церкви. Ця тенденція має безпосереднє відношення до релігійного почуття православних. Ікона постає не просто як мистецький твір, а як слово, логос. Ікона – це розповідь, але не про буденні події, а про неординарні, чудесні, унікальні для всієї людської історії. Тому в ній немає місця випадковому, миттєвому.

Значення та зміст ікони частково прихований. Ікону можна сприймати лише поверхово, як гарну сцену. Але, щоб сприйняти її духовний, богословський зміст, потрібно мати віру та добру волю. Ікона зображає людину та світ до певної міри такими, якими вони були відразу після воскресіння [Креховецький Я. Богослов'я і духовність ікони.- Львів, 2000.- С. 114]. Ікона часто є візуальним висловом літургійних свят. Вона наповнена літургійною поезією, церковним ліризмом. Потрібно розуміти, що іконографія черпає свої мотиви не лише з Біблії та вчення церкви, а твориться з елементів культури та досвіду окремих людей.

Ікона здійснює багатогранний психологічний вплив на віруючих людей. Однією із таких граней є викликане іконою у віруючого переживання свого спілкування з Богом, Богородицею, святими. Ікона – це елемент богослужіння, вона вимагає споглядання, яке є найбільш глибоким, яскравим і очевидним досвідом сприйняття і переживання реальності.

На іконі святість стає очевидною для тілесного зору. Тут зміст ікони розкривається як справжнє духовне керівництво на шляху християнського життя, зокрема до молитви: вона показує, як пише Л. Успенський, як ми повинні триматися у молитві, з одного боку, – по відношенню до Бога, з іншого – щодо навколишнього світу. Молитва – це бесіда з Богом, яка має бути духовною, що і показує нам ікона. У молитві відкриваються двері божественного життя. Ікона, отже, є шлях і засіб; вона – сама молитва. Шляхи ікони, як і шляхи молитви – це шляхи екстатичного поривання до абсолюту, це вихід за межі слова, це спілкування і єднання з Богом на основі надособистісного і надчуттєвого,

надлогічного знання. Православний віруючий не задовольняється вербальною комунікацією і шукає інших каналів зв'язку, у тому числі й візуальних, чисто інтуїтивних, позараціональних, які надають переваги метафорі.

Специфічна краса, доступність і нарядність живописних зображень вигідно відрізняють їх від словесних образів, висуваючи їх часто на перше місце. Іоан Дамаскін, за Василієм Великим, визнає, що краса живописного зображення надає глядачеві специфічної духовної насолоди. Тут естетична функція живопису, яка сильно діє на людину, нерозривно поєднується з релігією.

Православний священик прагне молитовного контакту з Ісусом Христом і святими небесної й земної церкви. Надію на те, що молитва буде почута, дає ікона та основа, на якій вона постала – догмат Боговтілення, який має два головні аспекти: Бог став людиною, щоб людина стала Богом. З одного боку, Бог приходить у світ, бере участь у його історії; з іншого ж – мета цього приходу – запалити людину і преобразити все, створивши Царство Боже. На це спрямована вся художня творчість, мистецька і словесна. Цей елемент православної релігійної комунікації потребує, перш за все, віри у надприродність вертикального комунікативного зв'язку.

Як на вершині молитовного стану, так і на вершині споглядання ікони – відбувається надчуттєве і надрозумове осягнення божества в ньому самому. Тут можна говорити про синтез молитовного слова й візуального споглядання ікони, що веде до повноти духовно-естетичного переживання літургійного дійства, породжує почуття піднесеності, приводить віруючого до духовно-естетичного катарсису.

Православні ікони постають елементом невербальної комунікативної системи. Вони найчастіше доповнюють літургійне дійство та переводять текст Святого Письма у візуальну сферу. Ікони беруть безпосередню участь у таїнствах (сповіді, шлюбу та ін.) та у самій літургії. Православний віруючий вступає у безпосередню невербальну комунікацію з іконою двома шляхами. По-перше, через вклоніння іконам, цілування, дотики (особливо до чудотворних ікон); по-друге, через споглядання ікони.

Деякі символи іконографії склалися ще в античну добу. Вони використовуються і зараз, але в нову (християнську) еру набули нового змісту: виноград – як євхаристична жертва Христа; акант і дуб – непереможність і сила християнських переконань; квітування рослин – вияв любові Господа до людей і взаємна любов людей до Бога; пальма –

символ слави небесної; різні плоди – добрі діла, “овочі віри”, благотворна діяльність божих дітей, що побороли пристрасті, егоїзм і гріх у собі.

І до сьогодні в іконографії образи зберігають давню ієрархічність: святий стоїть або сидить поважно, гідно й непорушно. Раніше ці пози були дуже вигідні для налагодження “мовчазного діалогу” між святими і віруючими. Правда, епоха Ренесансу внесла наративні нюанси, які виявилися тонко, ненав’язливо: легкий нахил голови, як це буває, коли одна людина слухає іншу; благословення не пучками пальців, а піднятими долонями [Антонович Д. Українська культура.- Мюнхен, 1988.- С. 16].

Одним з найдавніших символічних елементів комунікативної системи християнства є хрест. На усіх зображеннях хреста постать розп’ятого Спасителя почала з’являтися у V-VI ст. (після того, як були заборонені символічні зображення Ісуса Христа), а особливо після VII Нікейського собору 787 року, на якому було схвалено догмат про шанування святого Господнього Хреста. У верхній частині його з’явилася табличка з написом: “Ісус Назарянин Цар Юдейський - ІНЦЮ”, а внизу підніжка – на якій, згідно до існуючих на Сході переказів, мали спочити ноги розп’ятого Спасителя. Таким чином, на християнському Сході з’явився тримаренний знак хреста.

Православна іконографія оптимально підходить для індивідуальної комунікації, але не потрібно забувати про колективну комунікацію, яка найчастіше проявляється через літургію та обрядову практику. Саме за допомогою обрядової практики священнослужителям вдається виробити у віруючих свого роду “умовні”, а опісля й “безумовні” рефлекси, що врешті надає, власне, релігійним обрядам особливої сталості.

Православна обрядовість традиційно сконцентрована в обмеженому сакральному просторі – храмі. Зовнішній вигляд православного храму може змінюватися, але і до сьогодні він залишається одним із найважливіших елементів невербальної комунікативної системи, як архітектурна споруда і культурний архетип.

Конструктивною основою синтезу мистецтв на рівні матеріально-духовної реалізації є архітектура храму. Вона створює особливий багатомірний простір православного храму, який і складає архітектурну основу синтезу. Зображення в храмі на рівні сприйняття теж включаються у загальне літургійне дійство, сприяють своєю естетичною значимістю створенню ефективного містичного єднання неба і землі. Реалізується літургійне дійство через залучення до божественного життя всіма засобами храмового дійства – вербальними і візуальними.

В православному храмі просторова організація живописних зображень, яка взаємодіє з вербальним символічним рядом, будується таким чином, щоб охопити усі рівні свідомості: почуття (серце), душу і дух. Зорове сприйняття ікон, що виставляються на всезагальне моління, носить характер інтимного спілкування, оскільки контакт з ними відбувається на близькій відстані і не тільки в обрядовий час.

На основі літургійної символіки у храмі відбувається взаємодія ікони (образу) і сакрального слова. Так, вербальним (молитва, піснеспіви) символам літургійного тексту відповідають візуальні (ікони, розписи храму). Їх зміст тотожний. Уявлення про Бога, виражене в пластичній формі, стає більш правдоподібним, зігрітим емоціями. Це сприяє повноті чуттєво-духовного сприйняття літургії і залучає людину до божественного світу, ставлячи її на шлях морального вдосконалення і очищення. Цей стан близький до екстазу. Він – свідчення єдності і гармонії релігійного світовідчуття і обрядових дій.

Це – індивідуальний процес, проте зараз стала виразнішою тяга до колективних обрядів у культовій практиці православ'я. Так, наприклад, всупереч Требнику, який вказує, що "приводить духовний отець того, хто хоче сповідатися, одного, а не двох чи багатьох", нині зустрічається ("вимушено") "загальна сповідь", яка нібито "викликана крайньою необхідністю" [Бодак В. Релігійна обрядовість в її соціальних реаліях.- К., 2000.- С. 138]. При "загальній сповіді" одночасно діють два рівні комунікації: між віруючими, які сповідаються; та між віруючими та священиком. Перший рівень такої комунікації значно спрощує таїнство сповіді, оскільки візуальні, слухові та інші контакти віруючих послаблюють комунікативний зв'язок між віруючим та священиком (а у перспективі між віруючим та Богом, до якого спрямована сповідь). У цьому плані набагато досконалішим є комунікативний зв'язок, який існує у католицизмі між віруючим і священиком, оскільки, у такому випадку, комунікативний рівень сповіді максимально ізолюється від впливів зовнішнього світу (сповідь таємна, індивідуальна, значна увага приділена комфорту віруючого).

Тактика церкви через колективне виконання обрядів задовольнити потребу людей в спілкуванні, через участь в масових обрядових дійствах об'єднати їх на певний час у спільному почутті, переживанні постає як один із важливих факторів збереження обрядово-побутової релігійності, прилучення на постійно до певного храму парафіян.

Однією із причин, яка спонукає сучасну православну церкву так часто звертатися до колективних обрядів є той факт, що в православ'ї, на відміну від протестантських об'єднань, де існує суворий взаємоконтроль

за рівнем релігійності і практичним її виразом, відсутнє чітке членство, коли кожен член громади відповідає не лише за себе, а й за кожного іншого члена зокрема.

Духовенство все частіше судить про релігійність людини за її ставленням до обрядовості, як обов'язкової, так і необов'язкової, а також за частотою здійснення релігійних обрядів. Враховуючи цей принцип, релігійну обрядовість можна звести до чотирьох груп, а саме: обряди обов'язкові, одноразові, що відображають ставлення до релігії і церкви – хрещення, шлюб, соборування, поховання; обряди обов'язкові, регулярні і нерегулярні – недільні і святкові богослужіння, сповідь, причастя, пости; обряди необов'язкові – регулярні і нерегулярні щоденні богослужіння, сповідь і причастя декілька десятків разів на рік, сезонні богослужіння, пожертва, паломництво тощо; обряди необов'язкові, традиційні, щоденні – молитви, хресне знамення до і після їжі, християнські привітання.

Результати соціологічних досліджень, проведених вітчизняними релігієзнавцями, засвідчують, що віруючі практично відійшли від дотримання обрядів двох останніх груп, тобто обрядів необов'язкових. Збільшилася кількість людей, які вважають себе віруючими, але все рідше дотримуються обрядів, що входять в групу обов'язкових, тобто в першу і другу. При цьому чітко прослідковується тенденція поступового скорочення обрядів, що мають більш тісний зв'язок з містико-догматичним змістом релігійного вчення (богослужіння, сповідь, причастя, пости тощо). В той же час обряди, котрі тісно переплітаються з повсякденною комунікацією, з тими чи іншими значними подіями в особистому житті віруючих (народження дитини, смерть близьких тощо) характеризуються відносною стійкістю. В таких релігійних обрядах віруючий знаходить урочисте, емоційно насичене оформлення цих подій і достатність рівня релігійної комунікації для задоволення своїх духовних та фізичних потреб в ролі православного віруючого.

Для сучасного віруючого, як це визнає і сама церква, обрядовість може здаватися непотрібною дією, пережитком середньовіччя. У всьому, що відбувається в храмі, він не бачить глибокого символічного змісту, а розуміє його як своєрідне театральне дійство, головною діючою особою якого виступає священик. Крім того, сучасні священнослужителі, особливо молоді, певною мірою наслідуючи католицизм, всяк прагнуть скоротити або спростити церковно-обрядові дійства. Проте, своїми обгрунтуваннями необхідності збереження непорушності обрядової традиційної практики, церква прагне "дати бій" різним рецидивам католицизму та протестантизму серед її служителів.

Особливу увагу православна церква звертає зараз на те, щоб якось узгодити свій культ із психологією парафіян, характером сучасних умов їх життя і практичної діяльності, а також із мірою їх релігійності. Кожному священику ставиться в обов'язок вивчати особливості парафій, в яких їм приходиться вести богослужбову діяльність.

Якою б ортодоксальною не була православна церква, в останні десятиліття спостерігається прагнення модернізувати культ, пристосувати його до культури сучасного освіченого і вже урбанізованого віруючого. В цьому пристосовництві у культовій сфері можна виділити такі напрями: спроба виправдати необхідність самого культу, враховуючи при цьому прагнення декого з служителів церкви спростити його за протестантськими зразками; боротьба за канонічне здійснення церковниками культової практики і за "доброчесну", тобто відповідну раніше визначеному канону, обрядову поведінку парафіян (це стосується, насамперед, залучення зовнішнього вигляду у систему культової комунікації – непокриті голови чоловіків, обов'язкове використання головних уборів та спідниць для жінок); прагнення узгодити культові форми із психологією і обставинами життя сьогоднішнього віруючого; технізація культу; скорочення деяких обрядових елементів православного чину, спрощення форм їх здійснення.

Однією із форм культового модернізму постає технізація культу. Проявляється це по-різному. Більше всього ця технізація проявилася в освітленні храмів. Тут широко використовуються різні світлові ефекти, за допомогою яких церква прагне впливати зокрема на настрої присутніх у храмі. Кількість запалених світильників у храмі завжди узгоджується із вагомістю тих чи інших елементів богослужіння.

Однак при цьому ієреям рекомендують не особливо захоплюватися електричним освітленням, бо яскраве світло електрики розсіює молитовний настрій. Крім того, зрозуміло, що освітленні належить до сфери невербальної комунікативної системи і сприяє смисловій орієнтації віруючого у храмовому просторі (найосвітленіші місця храму протягом літургії стають центрами релігійної комунікації).

В останні десятиліття релігійний культ практично у всіх конфесіях зазнав значних змін. Це сталося під впливом зростаючих духовних потреб віруючих, необхідності зробити значно доступнішими "істини релігії" для масового віруючого. Поряд з тим, православна церква, наприклад, виступає проти музичного супроводу богослужінь, яке пестить слух звичними світськими мелодіями (що характерно для комунікативної системи протестантизму). Такий спів приводить до того, що люди забувають, де вони знаходяться і для чого вони прийшли в храм,

основну свою увагу приділяють формі виконання, залишаючи взагалі поза своєю увагою і свідомістю зміст співу.

Розглянувши специфіку комунікативної функції релігії у православній гілці християнства можна зауважити, що православна комунікативна система має чимало спільних рис із католицькою та протестантською, але вона також наділена рядом специфічних особливостей, які відрізняють її від двох останніх. Якщо говорити про вербальний зріз православної комунікації, то тут особливу увагу привертає молитва і такий її різновид, як церковний спів. Акцентування уваги на церковному співі пов'язане із природною емоційністю православних, яка впливає на усі інші види релігійної комунікації.

Із молитовною практикою також пов'язана проблема мови православного літургійного дійства. Ця проблема виникла історично (через сакралізацію штучної церковнослов'янської мови) і до сьогодні справляє значний вплив на розвиток вертикальної і горизонтальної комунікації у православ'ї.

Звертаючись до невербальної комунікативної системи найперше постають два її основних елементи: ікона і храм. Православна іконографія є невід'ємним елементом релігійної комунікації. Вона пов'язує воєдино літургію, молитву та храмовий комплекс; вона є провідником на шляху спілкування людини з Богом, так званої вертикальної комунікації. Але одночасно ікона є повноправним учасником горизонтальної комунікативної системи, оскільки через свою символіку допомагає спілкуванню між віруючими. Отже, у православній комунікації переважають традиційні риси, але вимоги часу сприяють поступовій модернізації православної комунікативної системи.

ПСИХОЛОГІЯ РЕЛІГІЇ

Г.Пирог[*] (м. Севастополь)

ПСИХОЛОГІЧНІ АСПЕКТИ ФУНКЦІОНУВАННЯ РЕЛІГІЙНИХ ЦІННОСТЕЙ (християнський контекст)

Актуальність дослідження проблеми християнської аксіології обумовлена зростанням інтересу до релігії і пов'язаною з цим зміною світогляду і ціннісних орієнтацій у сучасному українському суспільстві. Дослідження релігійних цінностей спричинено нагальною проблемою пошуку загальнозначимих морально-ціннісних орієнтирів соціального розвитку й з'ясування змісту, структури й характеру їх функціонування. Однак всі основні положення християнського вчення набувають характеру цінності тільки у разі наявності суб'єктивного ставлення, особистої значущості їх для віруючого індивіда. Тільки у такий спосіб релігійні цінності можуть впливати на мотивацію вчинків і визначати поведінку людини.

В сучасному українському релігієзнавстві піднімаються питання, пов'язані з ціннісною значущістю релігії для людини [Кулагіна Г. Релігія в сучасній Україні: роль, функції, значення для особистісного розвитку людини // Релігійна свобода: свобода релігії і національна ідентичність – світовий досвід та українські проблеми.- Київ, 2002.- С. 34-36; Бучма О. Вплив релігійного середовища на становлення релігійної духовності особи та Чупрій Л. Релігійні цінності як основа розвитку духовності особистості // Українське релігієзнавство.- 2000.– Вип.13.– С. 13-26, 34-42; Гранцев В.И. Утверждение христианских ценностей как основа прогрессивных трансформаций личности и общества // Человек и христианское мировоззрение: Альманах. Вып. 4.- Симферополь, 1999.- С. 30-36].

---

[*] Пирог Ганна Володимирівна – кандидат філософських наук, доцент кафедри психології Севастопольського міського гуманітарного університету.

Основу для розуміння особливостей християнських ціннісних орієнтацій українців дають дослідження проблеми духовності українського народу у роботах А.Колодного, Л.Филипович [Колодний А. Україна в її релігійних виявах.- Л., 2005.; Колодний А.М., Филипович Л.О. Релігійна духовність українців: вияві, постаті, стан.- Львів, 1996].

Стаття присвячена проблемі функціонування релігійних цінностей на рівні особистості. Метою цієї статті є аналіз християнських цінностей в контексті людської психіки.

Проблема власне особистісного значення християнських цінностей є предметом широкого філософського дискурсу. Однак представники більшості філософських напрямків не виокремлюють її як спеціальний предмет свого дослідження. Зокрема, екзистенціалісти (С.К'єркегор,) вважали, що християнство є парадоксальним ціннісним виміром, унікальність якого полягає в його універсальній здатності знаходити відповіді на питання про сенс життя. Згідно психоаналізу (З.Фрейд, Е.Фромм, К.Юнг), релігія безпосередньо пов'язується з психологічними функціями, що мають підсвідомий, ірраціональний характер, а Бог є проекцією внутрішнього досвіду несвідомого. Позитивізм (У.Джемс) пов'язує релігію з категорією корисності, підкреслюючи її роль у знятті психічної напруги, розраді, задоволенні потреб у спілкуванні, любові і т.д. З погляду функціоналізму (Т.О'Діа, Дж.Їнгер), релігійні цінності беруть участь у вирішенні найскладніших проблем людського життя. Гуманісти (Г.Оллпорт, В.Франкл) вважали, що релігійні цінності сприяють людині у пошукові сенсу життя і є основою створення адекватного дійсності типу світогляду.

Специфіка власне психологічного аналізу християнських цінностей полягає в тому, що розгляд ним цих цінностей має поверхневий характер. Акцентується цінність самого християнства, що враховує основні особливості психічної організації людини, виконує ряд важливих функцій у житті віруючих, задовольняє потреби соціального й духовного плану. Психологи подають релігію як суб'єктивно-психологічний феномен, що задовольняє емоційні, пізнавальні, етичні, естетичні потреби людей. Релігійна віра ідентифікується не як учення, а як настрій, як комплекс суб'єктивних морально-психологічних переживань індивіда. Основне значення її в тому, що вона дає розраду перед лицем смерті, допомагає пережити випробування бідністю, хворобами, нерівністю.

У психологічній структурі особистості християнські цінності співвідносяться з рядом психологічних феноменів: особливими

емоційними станами, релігійними потребами й мотивами. Християнські цінності з'ясовують віруючому його місце у світі, значення життя, забезпечують можливість реалізації поведінки в релігійних рамках, високу інтенсивність емоційного життя.

Специфічно християнська ціннісна орієнтація, орієнтована на трансцендентне, відбита в понятті "внутрішня людина". Єдність психічного життя людини і його взаємодія з навколишнім світом забезпечується складною структурою цінностей, що відображають весь спектр його ставлення до дійсності. На особистісному рівні релігія відображає особливості ціннісної структури людини, пов'язуючи її зміст із трансцендентним. Християнська аксіологічна система враховує комплекс потреб і функціонально забезпечує їх – від пропозиції зовнішніх еталонів, моральних норм, що мають суспільний характер, до контролю над глибинними підсвідомими механізмами, структурою "образу "Я" і ін. Релігійні цінності визначаються психологічною значимістю релігійних елементів для внутрішнього життя віруючого, зв'язком з його споживацько-мотиваційною сферою, тим, які функції в його психічній організації вони виконують.

Розглянемо тепер детальніше ті функції, які виконують християнські цінності у житті віруючої людини. По-перше, християнські цінності пояснюють місце й значення людини, її призначення у світі. Основи цього розуміння закладені у віровченнях і догматах різних конфесійних течій християнства. Так, наприклад, принцип теоцентризму й антропоцентризму, дуалізму душі й тіла, вчення про гріховну сутність людини й необхідність спасіння. Християнська ціннісна система опирається на фундаментальні поняття "добра" і "зла", які фіксують ставлення людей до страждань і радощів життя й визначають потребу робити добро і долати зло. Релігійні вчення виробляють основи розуміння основних оцінних категорій. Сфера понять добра і зла обмежена винятково моральними відносинами між людьми. Трактування цих принципів змінювалося залежно від уявлень про світ і людину, про її ціннісні орієнтації та сенс життя. Разом із тим, ці цінності і сьогодні складають сутність не тільки будь-якого релігійного вчення, але й постійно виявляють себе у різних світських та релігійно-філософських вченнях.

Християнська концепція особистості визнає Бога вищою цінністю, основною умовою й критерієм розвитку людини. Бог є цінністю-ціллю духовної діяльності людини, завдяки якій вона стає особистістю. Весь зміст людського буття вбачається при цьому в

релігійно-моральному самовдосконаленні особистості, а кінцевою метою є поєднання з Богом.

По-друге, християнські цінності безпосередньо санкціонують діяльність людини. Церковний культ хоча й різниться у кожній з християнських конфесій, все ж основу його складають таїнства, що відіграють ціннісну роль. Вони – "видимі знаки невидимої благодаті Божої, встановлені Ісусом Христом для блага й порятунку людей, які здійснюються в церкві" [Стасюк С., Завіла Р. Основи догматичного богослов'я.- Львів, 1997]. Вони дають можливість віруючому відчути практичну реалізацію християнських цінностей, усвідомити прояв любові Бога до людей. Беручи участь у таїнствах, людина, відповідно до вчення церкви, одержує благодатну допомогу зверху. Наприклад, у хрещенні людина прилучається до святої благодаті Божої і очищається від первородного гріха. Велике значення відіграють свята і пости. Освяченню життя християнина служать і різноманітні релігійні обряди.

По-третє, релігійні цінності суттєво впливають на емоційну сферу почуттів особистості через релігійний культ – чи буде це містичний екстаз, молитовне одухотворення, а чи ж навіть просте емоційно-напружене мислення про Бога. "Осяяння святим духом", "благодать святого духу", "прилучення до дарунків святого духу" – це ознаки християнського світовідчуття, що накладає відбиток на вчинки людини, манеру її поводження. Перейнявшись особливим настроєм, християнин почуває себе просвітленим, морально чистим і підноситься над усім мирським. Щастя пов'язується з тим чи іншим душевним станом, якого необхідно досягати. І причина не у зовнішньому світі: необхідно самій людині внутрішньо удосконалюватись й ставати кращою. Віруючий зобов'язаний досягти повної незалежності свого духу від зовнішніх обставин життя. Емоційний стан характеризують такі визначальні християнські чесноти, як віра, надія, любов, які передають стан світовідчуття віруючого.

Заповідь любові є основою християнського вчення про життя. Це - головний принцип, що характеризує ставлення людини до Бога й визначає стосунки людей між собою. Прояв любові дуже різноманітний: християнська любов закликає до смиренності й покірності, до співчуття і жалю, до непротивлення й прощення, до милосердя й добродійності. Існують різні оцінки євангельської заповіді любові. І хоча більшість дослідників сходяться у визнанні абсолютної цінності християнського гуманізму, але зустрічаються

також і виступи проти любові-жалості, любові-жалю (С.К'єркегор, Ф.Ніцше).

Таким чином, християнські цінності на особистісному рівні функціонування відіграють важливу роль у поясненні світобудови, емоційному сприйнятті чи неприйнятті дійсності і практичній поведінці віруючих. Християнські ціннісні орієнтири містять у собі когнітивний, емоційний і поведінковий компоненти.

Християнські ціннісні орієнтири на особистісному рівні мають індивідуальні розбіжності в залежності від повноти представлених цінностей, їх прийняття. Соціологічні дослідження релігійної духовності [Дудар Н. Релігійність в українському соціумі: Дисертація на здобуття вченого ступеня кандидата філософських наук –К., 2002] вказують на те, що в сучасному українському суспільстві виокремлюються принаймні два типи релігійності: масова і церковна. Масова характеризується примітивністю і поверховістю релігійних переконань, недостатньою силою віри, слабкою інтенсивністю релігійних почуттів, малоактивною релігійною діяльністю, неглибоким рівнем засвоєння релігійних ідей, норм і вартостей, яскраво вираженою ритуальністю, декларативністю, можливістю поєднувати віру в „свого" Бога з вірою поза даною релігією. Церковна релігійність характеризується цілісністю, виваженістю, грунтовністю релігійних переконань, вимогливістю щодо здійснення релігійної практики з усвідомленням їх самоцінності, залученням до релігійних організацій, участю в діяльності релігійних громад, розумінням віри як способу життя і його корінного принципу.

В Україні, незважаючи на поліконфесійність, найсильнішою є християнська, передусім православна традиція. Православні релігійні організації відзначаються більшою консервативністю і "замкненістю" в порівняні з католицькими та протестантськими організаціями.

На основі розуміння ціннісної системи саме такої, що містить когнітивний, емоційний і поведінковий елементи, й виділення різних рівнів прояву індивідуальної релігійності можна уявити рівні сформованості ціннісної системи християнина. Ці рівні можуть бути виражені по-різному залежно від конфесійної приналежності, проте, у цілому, вони характеризують психологічні закономірності формування релігійної ціннісної системи.

На поверхневому рівні ціннісна система характеризується перевагою окремих релігійних цінностей, вірою в те, що природа, суспільство й людина підпорядковані надприродним силам. Емоційні релігійні переживання, як позитивні, так і негативні, виникають лише

у важких життєвих ситуаціях (смерть близької людини, конфлікти на роботі, в особистому житті) або ж при відвідуванні церкви. Людина здійснює культові дії частіше завдяки традиції, молиться і відвідує церкву в міру своїх сил і можливостей, не досить ретельно дотримується (за рідкісним винятком) постів. Цей рівень відповідає "масовій" релігійності і характерний для тих конфесій, що мають традиційний для даного суспільства характер, зокрема православ'я.

Другий рівень сформованості ціннісної системи характеризується особистим прийняттям релігійного світогляду. Людина не тільки знає основи віровчення й культу, має виразне уявлення про Бога, про особисте переродження, але при цьому основні церковні догмати набувають характеру цінностей, наповняються винятковим особистим значенням. Підсилюються й емоційні переживання у свідомості віруючого, який з більшою силою й послідовністю прилучається до віровчення та культу, більш регулярно відвідує церкву, намагається дотримуватись постів, щоденно здійснює домашні молитви й усі інші релігійні обряди.

На глибинному рівні людина вірить у релігійні догмати, вважає, що усе в світі відбувається за волею Бога, у всіх конкретних життєвих ситуаціях вбачає прояв божественної волі, вірить у можливість містичного спілкування з Богом. Найперше місце відіграють позитивні емоції: почуття радості, насолоди, благоговіння, задоволення, любові до Бога, стан благоговіння. Віруючий регулярно відвідує церкву (молитовний будинок), щоденно молиться вдома, виконує релігійні установки, займається пропагандою релігійних ідей у колі родини і серед оточуючих.

Названі вище рівні виявляють значимість християнських цінностей у житті віруючого. Поверхневий рівень характеризує невисоке місце християнських цінностей у загальній ціннісній ієрархії людини, на глибинному ж рівні християнські цінності впливають на весь світогляд і цілковите сприйняття християнина. Чим вищий рівень сформованості системи християнських цінностей, тим більше значення відіграють вони в житті віруючого.

Релігійні цінності мають ключове значення у створенні духовного балансу особистості і стають засобом досягнення соціально-психологічної стабільності. Здатність релігії стабілізувати психіку віруючого і примиряти людей з життєвими проблемами обумовлена, на нашу думку, специфічними функціями релігійних цінностей, передовсім інтегруючою й сенсоформуючою. При цьому варто враховувати те, що релігійні ціннісні системи відзначаються

особливими рисами в різних історичних та конфесійних формах релігії. Християнство не завжди виконувало й виконує позитивну роль у житті віруючих. Психологи й психіатри С.Саутард, У.Оутс, Р.Мей та ін., досліджуючи роль релігії у виникненні душевних захворювань, зробили висновок, що у вирішенні цього питання варто розмежовувати дві різні функції релігії: деструктивну, котра породжує небезпечне почуття залежності й ірраціоналізм, і конструктивну, що генерує внутрішні ресурси і поліпшує взаємозв'язок людини з космічною реальністю. Подібне розрізнення двох типів релігійності надто поширене в психології релігії. Г.Олпорт, наприклад, трактує їх як "незріла" і "зріла" релігії, а Е.Фромм – як "авторитарна" і "гуманістична". Останньому типу не притаманний дух ненависті, нетерпимості й пригнічення особистості. "Конструктивна", "зріла", "гуманістична" релігія, на відміну від свого антипода проповідує життєву активність, витісняє страх, конфлікти й депресії, дає впевненість, рівновагу й стабільність.

Інтерес психологів і психіатрів до проблеми духовної інтеграції зумовлений тим, що цілісність, тобто гармонійна єдність всіх елементів психіки є однією з найважливіших характеристик здорової й повноцінної особистості. Цілісність свідомості забезпечує загальну спрямованість і продуктивність психічних процесів, їхню рівновагу й стійкість. Навпаки, дезінтеграція є показником недостатньої пристосованості особистості до соціальних умов, а тому нерідко виступає як причина і як симптом психічного розладу.

Релігійні цінності, демонструючи людині просту й всеосяжну філософію життя, орієнтуючи її на досягнення вищих його цілей, стають ідеальним загальнодоступним засобом інтеграції. В оригінальній концепції К.Юнга джерело релігійних цінностей відшукується в колективному несвідомому, котре складає глибокий і могутній шар людської психіки, у якому продовжує існувати психологічний досвід і переживання давно зниклих поколінь. Г.Олпорт вважає, що інтегруюча сила релігійних ідей за своєю глибиною й гармонійністю значно перевершує аналогічні можливості світських інтересів та ідеалів. Його англійський колега Х.Гантріп твердить, що релігійний досвід, поєднуючи людину і його світ у єдине осмислене ціле, є вищою формою духовної інтеграції особистості.

Регулятивна функція християнських цінностей полягає у визначенні норм і правил поведінки віруючого, спрямованості його діяльності, самоствердженні, обов'язковості й відповідальності за здійснення вибору. Метою життя стає не досягнення матеріальних

благ, а формування християнських чеснот, прагнення Царства небесного, коли тимчасові мирські блага відсуваються на другий план, набуваючи підпорядкованого значення. Релігійність полягає у впевненості, що Бог і його пророки вказали єдино можливий шлях до порятунку від зла. Спасіння можливе через перебудову внутрішнього світу особистості, усвідомлення того, що істинна мета життя полягає у подоланні кінечності земного життя, тілесних утіх, мирських потреб. Земне існування – не самоціль, бо істинне життя – це життя "вічне", "життя в Богові". Християнство вимагає від віруючих не просто формального виконання своїх повчань, а й прилучення насамперед до "духу Христового". Бути християнином означає серцем осягнути саму суть християнського вчення, дух милосердя й смирення, лагідності й покірності, дух віри, надії й любові.

Світоглядна функція релігійних цінностей на особистісному рівні почасти виступає як орієнтуюча. Християнські цінності виступають в ролі певних понятійних та моральних координат, що дозволяють людині орієнтуватися у світі, краще розуміти себе, інших людей, різні життєві ситуації. Це стосується і вироблення норм поведінки з іншими, формування позитивного ставлення до себе, створення системи орієнтирів у світі. Християнські цінності допомагають віруючому збагнути принципи побудови загальної картини світу, змоделювати таку етичну систему, яка забезпечить йому доброчесну поведінку.

Цінності християнства володіють високим потенціалом засобів духовного розвитку людини. Релігійна ціннісна орієнтація, як оптимальний шлях до досягнення вершин духовного розвитку, всебічно розглядається в гуманістичній психології Г.Олпорта [Allport G.W. The Individual and his Religion.- NY, 1986]. Релігія, на його думку, дарує людині вичерпну філософію життя, тобто забезпечує її всеосяжним і адекватно діючим світоглядом. Зрілий розум прагне побудови вичерпної і цілісної філософії життя. Світовий хаос мусить бути подоланий і всі явища упорядковані, причому упорядкованість стосується не тільки матеріальної сфери, але і людських почуттів, духовних вартостей. Наука неспроможна цілковито справитись із цим завданням, бо ж Всесвіт – незбагненний до кінця. Деякі його частини можуть бути вивчені досить добре, але обмежений людський розум ніколи не охопить цих окремих взаємозв'язків і, тим більше, цілого універсаму. Ще слабшою виявляється наука у вирішенні людських проблем: змісту, мети, добра життя. Філософії у цьому відношенні має певні переваги перед наукою. Але вона, як стверджує Олпорт, занадто

розумна, щоб стати практичним світоглядом, який охоплює всі сторони життєвого простору. Релігія ж не поступається науці й філософії в ясності та обґрунтованості, але і перевершує їх у "адекватності".

Інша найважливіша функція релігійних цінностей – сенсоутворююча (саме сенс складає основу створення особистої системи цінностей). Вона полягає у визначенні змісту певних понять і категорій, обґрунтуванні вагомості певних ідей, визначенні їх цінності в життєдіяльності людей. Сенсоутворююча функція допомагає подолати життєві труднощі шляхом усвідомлення їх змісту і значення, окреслити сенс життя; сформувати ставлення до смерті; означити й здійснити особистий духовний шлях; продуктивно оцінити минуле, сьогодення і майбутнє, зорієнтуватись у емоційних переживаннях і "душевних" пориваннях. У світлі християнських цінностей нещастя й біди одержують зміст і виправдання. Тим самим зміцнюється протидія негативним емоціям, які руйнують психологічний і фізичний стан людини. Невдоволеність знаходить вихід в ідеї спасіння і вічного життя, що служить способом духовного подолання важкого фізичного й морального стану. Християнські таїнства покаяння (сповіді), причащання, єлеоосвячення сформувалися саме на цій психологічній базі.

Зважаючи на такі особливості релігії християнські цінності володіють суттєвим психотерапевтичним потенціалом. Релігія, як і психологія, має справу, насамперед із душею людини, допомагає їй осмислити життя і справитися з кризовими ситуаціями у своєму житті. Психотерапевтичну цінність релігії обґрунтовують представники релігійної психотерапії П.Джонсон, А.Бойзен, Е.Біддл, К.Стерн, М.Остоу, Э.Баркер, показуючи терапевтичну сутність вчення Ісуса Христа [Johnson P.E. Psychology of religion.- NY, 1995]. В особі Бога людина знаходить люблячого батька і тим самим рятується від злості, ненависті, агресивності, страху, самотності й інших хиб людського існування.

Загальною тенденцією сучасної теологічної думки є применшення значення надприродних цінностей. Таке зміщення акценту диктується переходом від теоцентризму до антропоцентризму в християнстві і виражається у посиленні значення терапевтичних функцій релігії. Теологічні теорії по своєму відгукуються на запити часу, маючи на меті надати людині можливість легше жити, легше сприймати середовище і утверджувати себе в суспільстві, переборювати критичні ситуації. У теологічній інтерпретації це

пов'язано з релігійним переживанням людиною свого існування і з необхідністю звертання до Бога.

У нестабільному сучасному суспільстві, де важко знайти своє місце й визначити особисту значимість у соціумі, певна частина людства перебуває у перманентному стані депривації, а відтак посилюється увага до релігії, яка реалізується у двох взаємодоповнюючих тенденціях: повернення до ортодоксального віровчення, відновлення усталених релігійних традицій; пошук нових цінностей, духовних орієнтирів через потяг до таємничого, трансцендентного, нетрадиційного. Парадоксальність сучасної релігійності полягає у тому, що вірять у Бога більше, ніж вважають себе віруючими, і православних більше, ніж віруючих [Дудар Н. Релігійність в українському соціумі: Дисертація на здобуття вченого ступеня кандидата філософських наук: 09.00.07.- К., 2002]. Тенденція розвитку позаконфесійної, позацерковної релігійності полягає в тому, що віруючі вважають себе просто християнами, їх позитивне ставлення до релігії і віри виявляється поза якимись конкретними формами, а цінності позбавляються конфесійного забарвлення і носять більш загальний характер. Ціннісні уявлення про Бога, віра в існування душі й гріха у свідомості сучасної людини не піддаються найменшому сумніву, що має не стільки релігійний, скільки моральний зміст. Наявність віри у людини є певним внутрішнім морально-етичним кодексом, який впливає на розуміння та ціннісну вагу для неї шлюбу, сім'ї, дітей, подружньої вірності, взаєморозуміння та терпимості.

Таким чином, християнські цінності відіграють вагому роль у процесі гармонізації духовного світу особистості, а також є засобом досягнення соціально-психологічної стабільності. Сучасна теологічна думка акцентує значення терапевтичних функцій релігії, які допомагають людині легше адаптуватися у соціальному середовищі, утверджуватися в суспільстві, долати критичні ситуації. В сучасній Україні спостерігається тенденція становлення позаконфесійних, позацерковних ціннісних орієнтацій. Віра в існування Бога, душі і гріха для сучасної людини мають не стільки релігійний, скільки моральний зміст.

Ž ІСТОРІЯ РЕЛІГІЇ

Р.Сітарчук* (м. Полтава)

З ІСТОРІЇ ВИНИКНЕННЯ ТА РОЗВИТКУ АДВЕНТИЗМУ В ХІХ СТ.

У цій статті йдеться про початковий період в історії становлення адвентизму як майбутньої конфесії світового рівня. Змальовується діяльність найвідоміших учених-богословів, праці яких вплинули на формування основ віровчення адвентистів. Оглядово розглядається становлення організаційної структури адвентистів у Північній Америці, а також в інших континентах.

Ключові слова: адвентизм, віровчення, Елен Уайт, організаційна структура, протестантизм, Уільям Міллер.

Однією з перших праць на теренах колишньої Російської імперії, у якій по-науковому розкривається питання зародження адвентизму, була книга «Адвентизм седьмого дня. Очерки сектоведения» під загальною редакцією А.М. Харузіна і С.Д. Бондара [Адвентизм 7-го дня. Очерки сектоведения / Под ред.А.Н. Харузина. Сост. С.Д. Бондарь. — СПб, 1911. — 102 с.]. Ймовірно призначення цієї роботи було, перш за все наукове, оскільки її стиль явно не був розрахований на пересічного читача. Вона написана достатньо об'єктивно, без значних ідеологічних і політичних нашарувань, які, з огляду на посаду та релігійну належність авторів, могли б мати місце.

1. Однак цього не скажеш про авторів радянської доби. Перші дослідження з історії адвентизму в СРСР почали проводитися ще з початку 30-х років. Найбільш вагомими є роботи Е.М. Бартошевича і Є.І. Борисоглебського та В.М. Лентіна. Проте з поміж інших виділимо праці А.В. Бєлова [Белов А.В. Адвентисты.- М., 1964.- 160 с.; Белов А.В. Адвентизм. Изд. 2-е.- М., 1973.- 240 с.]. Історії виникнення і початковому

* Сітарчук Роман Анатолійович – доцент кафедри історії України Полтавського державного педагогічного університету імені В.Г.Короленка.

розвитку адвентизму, як на теренах Російської імперії так і за її межами, автор присвятив достатню кількість сторінок. Він дослідив основні етапи цього процесу, однак при цьому не уникнув притаманних радянському «сектантознавству» штампів. Вони застосовувалися у визначенні передумов виникнення адвентизму, характеристиці його засновників, аналізі віровчення тощо.

Сучасних ґрунтовних наукових праць, присвячених саме історичним аспектам у дослідженні адвентизму, бракує. Із протестантської ж літератури виокремимо книгу О.Ф. Парасея і М.А. Жукалюка [Парасей А.Ф., Жукалюк Н.А. Бедная, бросаемая бурею.- К., 1997.- 340 с.], пасторів церкви адвентистів сьомого дня в Україні. Проте її матеріал базується переважно на творах, написаних самими віруючими-адвентистами, без належного врахування архівних та інших науково-історичних джерел. Цей фактор дещо зменшує об'єктивність праці. Водночас зауважимо, що метою авторів було, перш за все, ознайомлення власних віруючих, а також широкого загалу читачів, з історією церкви адвентистів в Україні.

Із праць, які вийшли із протестантського середовища, назвемо також двотомник Д.О. Юнака [Юнак Д. История Церкви христиан АСД в России: В 2-х т. Т.1.- Заокский, 2002.- 448 с.]. У своєму дослідженні автор використав значну кількість даних із доробок його єдиновірців, зокрема М.А. Жукалюка. Водночас використано чимало свідчень, споминів очевидців подій, що, безумовно, надає працям Д.О. Юнака додаткового літературного колориту. Д.О. Юнак намагався охопити історію розвитку адвентизму на теренах колишньої Російської імперії та СРСР. У цьому контексті розглядався й адвентизм в Україні. Тому перші його кроки на світовому релігійному просторі висвітлені стисло.

Із наукових досліджень варто виділити книгу В.І. Любащенко [Любащенко В.І. Історія протестантизму в Україні: Курс лекцій.- Львів, 1995.- 350 с.], а також її спільну з М.А. Жукалюком роботу, в яких здійснене узагальнююче дослідження з історії протестантизму в Україні [Жукалюк Н., Любащенко В. История Церкви христиан Адвентистов седьмого дня в Украине.- К., 2003.- 320 с.]. Стосовно першого дослідження слід зазначити, що в ньому питання зародження адвентистської церкви розглядається достатньо стисло, однак влучно, з притаманними авторці виваженими висновками. У другій праці історія виникнення адвентизму також викладена лаконічно, оскільки головну увагу автори присвятили ознайомленню пересічного читача з основами віри, побуту, взагалі життєвими принципами адвентистів.

Перерахована вище література дає нам змогу скомпонувати, узагальнити матеріал з питання початків виникнення адвентизму на світовому просторі.

Адвентистський рух являв собою гілку тих хіліастичних рухів, які в перші десятиліття XIX ст. відбувалися в Європі й пропагували вчення про тисячолітнє царство Христа. Ідейними джерелами адвентистського віровчення стали широко розповсюдженні у XVIII і на початку XIX століть праці богословів. Зокрема особливою популярністю в Західній Європі користувалися книги Юнга-Штіллінга. У його творі «Переможна пісня християнської віри» визначалося, що друге пришестя Христа на землю відбудеться у 1836 році, на Закавказзі. У Вюртемберзі місцеві пієтичні гуртки, кількість членів яких нараховувала біля семи тисяч, увірували в пророцтво Юнга-Штіллінга й емігрували до Росії зі сподіваннями зустріти Спасителя в горах Грузії.

У Німеччині з пророцтвами близького кінця світу виступив ще в кінці XVIII ст. професор богослов'я Бенгель. Він також визначав друге пришестя у 1836 році, вказуючи при цьому навіть його день — 18 червня. До того ж, за його переконаннями, Христос прийде саме зі Сходу [Адвентизм 7-го дня. Очерки сектоведения / Под ред.А.Н. Харузина. Сост. С.Д. Бондарь.- С. 9]. У 1835 році невідомий автор із Штутгардту на основі біблейських пророцтв довів, що Бенгель помилився на сім років, оскільки не у 1836, а у 1843 році закінчиться остаточна велика боротьба між світлом та тінню, і після перемоги прийде царство Ісуса Христа.

У Голландії Г. Генцепетер видав у 1819, 1822 і 1841 роках ряд робіт, в яких зазначалося про близький кінець світу та швидке пришестя Христа, а тому ті, хто бажав отримати місце в тисячолітньому царстві, повинні були готуватися до зустрічі зі Спасителем. В Іспанії у 1812 році з'явився твір під псевдонімом Бен-Езри «Про пришестя Месії у славі». Автор книги пропагував хіліастичні ідеї і закликав віруючих звернутися до неба в очікуванні месії. При цьому конкретна дата пришестя не визначалася. У 1822 році в Англії працю про близьке пришестя Христа видав Й. Вольф. Він багато мандрував, відвідуючи Африку, Азію, Західну Європу і Росію та проповідуючи пришестя Сина Божого. Відомо, що Вольф був і серед менонітів в Україні, де невдовзі з'явиться подібний рух під проводом Вюста.

Твори західноєвропейських богословів безсумнівно вплинули на формування віровчення адвентизму. Його засновники вказували на зв'язок адвентистського руху з різноманітними релігійними течіями, котрі пророкували близьке пришестя Христа. Одночасно з європейським

есхатологічний рух виникає в Північній Америці. У Сполучених Штатах для цього були якнайкращі умови. Країна визволилася з-під колоніальної залежності Великобританії. В ній бурхливо розвивалися капіталістичні відносини, що зумовлювали відносну свободу і навіть демократизацію суспільного життя. До того ж США стають своєрідним притулком для вільнодумців-вигнанців з Європи та інших частин світу. Новітні, сміливі й нетрадиційні ідеї як в соціально-економічному так і в суспільно-громадському бутті стають звичайним явищем. Тому закономірно, що хіліастичні ідеї, які вже проростали у Старому Світі, в Північній Америці знайшли широке розповсюдження серед населення.

Засновником адвентизму справедливо вважають Уільяма Міллера, ім'ям якого (міллеритами) у XIX ст. інколи називали перших адвентистів. Ще у 1816 році Міллер приєднався до громади «правильних» баптистів у Нижньому Гемптоні. Там він уважно вивчав Біблію, після чого дійшов висновку про близький кінець світу, друге пришестя Христа та тисячолітнє його царювання. Свої судження він базував на текстах Апокаліпсису (Одкровення Ісуса Христа, даного Іоану Богослову) та старозавітної Книги пророка Даниїла. Кінець світу Міллер передбачав у 1843 році.

Проповідувати свої погляди Міллер почав лише у 1831 році серед баптистів, методистів, квакерів та інших течій. Згодом, у 1833 році, він стає проповідником громади баптистів у Нижньому Гемптоні. Свої духовні переконання Міллер виклав у брошурі з достатньо розлогою назвою «Свідчення з Писання та історії про друге пришестя Христа біля 1843 року і його особисте царювання протягом 1000 років», а також книзі «Докази писання й історії про друге пришестя Христа у 1843 році, викладені в огляді доповідей». Згодом він уточнив число й місяць — 21 березня.

Часом прихильників Міллера стали називати адвентистами (від латинського adventus — пришестя). У 1840 році вони почали друкувати свою першу газету «The Signs of Time» («Знамення часу») та інші. Видавницька діяльність сприяла швидкому розповсюдженню нового вчення. Напередодні очікуваного пришестя Спасителя адвентистська періодика була розіслана великим накладом в Африку, Європу, Азію, Південну Америку.

Великого поштовху віровченню Міллера надало, за наполяганням його прихильників, визначення більш точної дати другого пришестя — між березнем 1843 і березнем 1844 років. Тому взимку 1843 — 1844 років релігійне напруження серед його послідовників досягло апогею. Тисячі людей, увірувавши в прихід Месії, залишали роботу, закривали

майстерні, лавки, магазини, продавали майно, закликали всіх віруючих до каяття. 21 березня 1843 року вони вдягалися у святковий одяг, нерідко з квітами в руках чекали Божого сина. Проте, вказаний термін пройшов, а обіцяного кінця світу не сталося. Міллер змушений був визнати свою помилку в зверненні до віруючих, хоча при цьому залишався впевненим у близькій даті пришестя.

Реакція оточуючих була типовою: над адвентистами потішалися, ганьбили їх, уважали божевільними, а згодом почали виганяти з громад. Багато віруючих залишили адвентизм. Міллера і його послідовників виключили з общини баптистів. Саме це сприяло виникненню як самостійних громад так і різноманітних реформістських течій, бо ж пророцтва Міллера були настільки звабними, що від них багато хто не хотів відмовлятися. Адвентисти пояснювали невдачу з пророцтвами тим, що Христос хотів випробувати своїх віруючих. Тому, вселивши їм надію на свій близький прихід, фактично прирік їх чекати на своє пришестя невизначений термін. Пізніше Е.Уайт скаже, що Міллер не врахував тієї обставини, що, перш ніж очистити святилище земне, Христос повинен був очистити святилище небесне. Саме у 1843 році він і почав це здійснювати.

Єдиної організації адвентисти довго не могли створити, хоча передбачалося це зробити ще на загальній конференції в місті Албані у квітні 1845 року. Розбіжності виявлялися перш за все в поглядах на віровчення. Зокрема ті з адвентистів, котрі призначали все нові строки дня другого пришестя (так звані «брати часу») залишилися в меншості, переважна ж більшість віруючих відмовилася від обчислення дати кінця світу, залишаючись при цьому відданими основам віровчення адвентизму. Поряд із цим уже з 1844 року виникли суперечки в питанні про безсмертя і кінцеву долю грішників. У 1845 — 1846 роках частина віруючих стала сповідувати необхідність святкування суботи замість неділі. З 1860 року ця течія прийняла назву «адвентистів сьомого дня». Решта адвентистів, незважаючи на певні розбіжності в догматиці, в середині XIX ст. ще становила загальну групу, яка лише згодом розділиться на різноманітні течії: адвентистів першого дня, євангельських адвентистів, адвентистів майбутнього віку, адвентистів Церкви Божої, адвентистів-реформістів, товариство життя і другого пришестя та ін.

Найчисленнішою ж і найактивнішою течією адвентизму стануть адвентисти сьомого дня. За переконанням останніх, субота встановлена Богом при створенні світу. «Суботній» рух в адвентизмі започаткувала ще в 1844 році послідовниця У. Міллера баптистка сьомого дня Рахіль Престон. У 1846 році Йосип Бейтс науково обґрунтував святкування

суботи у спеціальному трактаті. Цього ж року до його думки долучилися й інші відомі адвентистські проповідники, серед яких варто виділити Ендрюса, Веггенера, пресвітера Д. Уайта і його дружину Елен, які згодом зіграли провідну роль у формуванні віровчення адвентистів сьомого дня. Е. Уайт оголосила четверту Божу заповідь центральною, що фактично відновлювало старозавітні традиції.

Елен Уайт користувалася значним впливом серед частини адвентистських гуртків. Свої переконання вона обґрунтовувала так званими видіннями — своїм безпосереднім спілкуванням з Богом. Адвентисти сьомого дня дивилися на ці видіння як на «одкровення Божі», а саму Уайт вважали Божою пророчицею. «Одкровення» Елен згодом стали вшановуватися адвентистами сьомого дня як догматичні положення. У зв'язку з цим варто зазначити як оцінюють Е. Уайт і її погляди сучасні адвентисти сьомого дня. Наведемо висловлювання з цього питання провідного фахівця з історії адвентизму в Україні М. Жукалюка, оскільки вочевидь він репрезентує думку пересічного українського адвентиста. Адвентисти, на його думку, вважають Е. Уайт «особистістю, життя і діяльність якої знаходилися під особливим керівництвом Бога. Через посередництво Своєї провісниці Бог направляв загальну течію богословської думки, оберігаючи її від помилкових поглядів і людських доповнень. Завдяки цьому в Церкви Адвентистів сьомого дня склалася стрункa доктринальна система, основана на біблійних принципах. Саме тому Церква вільна від внутрішніх ідейних розбіжностей і єретичних учень, притаманних багатьом іншим релігіям і християнським течіям. Вивчаючи Біблію і втілення її святих ідей в історії світової Церкви, Елен Уайт під впливом Святого Духа побачила, якою мірою чисте Євангельське вчення потребує захисту від типових світських перекручень, лжевчень і релігійного фанатизму. Не будучи офіційним керівником Церкви, вона завжди залишалася її ідейним натхненником… Елен Уайт допомогла визначити не тільки теологічні основи Церкви адвентистів сьомого дня, але й розробити її прихильникам гармонійне християнське віровчення, засноване на цілісному підході до життя. Відповідно до цього світогляду, духовний розвиток особистості невіддільний від його розумового, емоційного і фізичного здоров'я. А особисті стосунки з Богом розглядаються як тісно пов'язані з усіма аспектами буття людини — її внутрішнім світом, ідейними переконаннями, духовною і тілесною чистотою, його намаганнями і мріями, а також сімейним і громадським життям» [Белов А.В. Адвентизм. Изд. 2-е.- М., 1973.- С. 9-10]. Літературна спадщина Уайт вражає. За 75-літній час служіння адвентистській церкві вона написала біля 45

об’ємних праць з теології та з різних аспектів духовного та громадського життя.

Об’єднуюча організація адвентистів сьомого дня була створена лише у 1860 році в місті Бетль-Крикі. На загальному зібранні була офіційно схвалена назва течії. Наступного року саме тут, у Мічигані зорганізувалася перша конференція адвентистів сьомого дня начолі з виборним «виконавчим комітетом». Представники общин підписали угоду, в якій наголошувалося: «Ми, що підписалися нижче, об’єднуємося під назвою Адвентисти сьомого дня і зобов’язуємося зберігати заповіді Божі і віру Ісуса Христа» [Цит. за: Белов А.В. Адвентисты.- М., 1964.- С. 39]. Головним проповідникам видавали спеціальні посвідчення. Конференція схвалила приймати до свого складу нові общини шляхом голосування.

У 1863 році в Бетль-Крикі відбулася перша генеральна конференція адвентистів сьомого дня, на яку делегували своїх представників віруючі вже від шести штатів, які репрезентували 3500 прихильників новоствореної течії. Були прийняті статут організації із дев’яти статей і символи віри із двадцяти двох.

Первинною організацією адвентистів стала община, кожна з яких уважалася самостійною у своїх діях, існувала за власні кошти (пожертвування). Всі питання життєдіяльності (в тім числі господарські, фінансові, прийняття нових членів) вирішувалися на загальних зборах, у яких право голосу мали дорослі, хрещені учасники громади. На них же відбувалися вибори проповідників, пресвітерів, взагалі виконавчого комітету общини. Загальні збори повинні були скликатися не менше чотирьох разів на рік.

До складу громади входили пресвітери, диякони, проповідники. Перші очолювали виконавчий комітет, здійснювали обряд хрещення і переломлення, виголошували проповіді, виконували інші різноманітні господарські функції, другі – допомагали їм у цьому, а треті не обов’язково були членами якоїсь певної общини, бо ж входили переважно до складу Генеральної конференції і їх прямим обов’язком була євангелізація, місіонерська діяльність. Як правило, останні постійно перебували в роз’їздах, пропагували в общинах, однак головним їх завданням усе ж була зовнішня проповідь — несення адвентистської віри в ті регіони, що ще не були з нею знайомі, а відтак навернення нових віруючих.

Адвентистські громади об’єднувалися в такі структурні одиниці як поля. Їх вищим органом уважалася конференція. Її постійними членами були благословенні проповідники і члени виконавчого комітету.

До непостійних членів відносилися делегати від общин і груп. Конференція розглядала питання релігійної, господарської діяльності своєї організації, приймала до її складу нові громади, обирала виконавчий комітет та благословенних проповідників.

Поля і конференції об'єднувалися в уніони, а вони — в Генеральну конференцію, котра повинна була збиратися раз на два роки і складатися з делегатів усіх уніонних підрозділів. Делегати визначали три комітети: побажань, довіри і резолюцій. Перший із них збирав побажання членів общин певного з'єднання і вносив їх для обговорення на засідання конференції, другий – висовував кандидатів на посаду проповідника уніону, а третій комітет вже визначав кандидатів до виконавчого комітету уніону. Зазначена вище дещо оригінальна і водночас достатньо жорстка організація адвентистів сьомого дня збереглася з незначними відмінностями й надалі.

Однак становлення і зростання нового віровчення не могло задовольнитися лише формуванням своїх канонів та структури, воно потребувало також поширення, власної популяризації. Ці завдання повинна була виконати адвентистська періодика. Тому вже у 1849 році Д. Уайт почав видавати першу газету адвентистів сьомого дня «The Prezent Truth» («Справжня істина»), з 1850 року — «Advent Review and Sabbath Herald» («Адвентистський огляд»), яка була офіційним органом друку адвентистів сьомого дня в Америці. У 1855 році в штаті Мічиган було засновано перше видавництво і друкарню адвентистів сьомого дня. Наприкінці 80-х — на початку 90-х років адвентисти сьомого дня існували вже у всіх штатах Північної Америки. Головним їх призначенням була місіонерська діяльність.

Розповсюдженню друкованої продукції адвентистів сприяли їх книгоноші. У 1912 році їх нараховувалося біля 2200. Вони активно поширювали духовну літературу майже 100 мовами світу. Тому вона згодом з'являється в Японії, Китаї, Бірмі, Індії, Алжирі, Нігерії, Ліберії, Австралії, Новій Зеландії та інших, здавалося б далеких від Сполучених Штатів країн.

З 1858 року було введено обов'язкову десятину, що поставило адвентистську місію на тверду фінансову базу. На нашу думку, можна сміливо стверджувати, що такого розмаху і ґрунтовності, яких досягла видавницька діяльність в адвентистів, не мала жодна пізня протестантська конфесія, хоча й часто переважала адвентистську за кількістю адептів.

У 70-х роках XIX ст. в адвентистів сьомого дня з'явилися власні навчальні заклади, оскільки зростання кількості віруючих вимагало

професійних проповідників. Зокрема у 1874 році в Бетль-Крикі був заснований перший коледж, у 1878 році — Міжнародний союз суботніх шкіл, а в 1889 році — біблійна школа в Чикаго. Особливо бурхливо процес відкриття адвентистами власних навчальних закладів тривав на початку XX ст. Так, лише у 1910 році їх було відкрито сім.

Великого значення у вченні адвентистів надавалося питанням здоров'я і християнської гігієни. Вони, після чергового видіння Елен Уайт у 1863 році, в якому їй вказувалося на необхідності дотримання норм здорового способу християнського життя і християнської стриманості, постійно розглядалися й обговорювалися в адвентистських виданнях і на проповідях. У 1866 році в Бетль-Крикі засновано першу лікарню адвентистів сьомого дня, через кілька років з'явилися їхні санаторії у Каліфорнії та інших регіонах Америки.

Зазначена вище діяльність адвентистів сьомого дня сприяла потужному зростанню кількості їх послідовників на території Північної Америки. С. Бондар надає чіткі і детальні дані про це. Так, у 1910 році адвентисти сьомого дня поділялися на 12 уніонів (10 — у США і 2 — у Канаді), до складу яких уходили 69 конференцій, один уніонний округ і п'ять місіонерських полів. У всіх уніонах нараховувалася 1901 община і 61543 дорослих членів общин. Їх обслуговували 61 навчальний заклад (без урахування початкових шкіл при громадах): 6 коледжів, 30 академій, 19 вищих шкіл, 4 семінарії і 2 медичні школи. До того ж, адвентисти мали 6 приватних навчальних закладів.

До оздоровчих та лікувальних установ, що утримувалися адвентистами, відносилися 23 санаторії. Крім них діяло 35 приватних.

У 1910 році адвентисти також мали вісім книговидавництв, серед яких найбільшими були «Видавницьке товариство Review and Herald» у Вашингтоні, «Тихоокеанське видавницьке товариство» в Каліфорнії та «Міжнародне видавницьке товариство» в Небраска, що друкували 58 найменувань лише періодики (німецькою, шведською, датсько-норвезькою та англійською мовами) [Адвентизм 7-го дня. Очерки сектоведения / Под ред.А.Н. Харузина. Сост. С.Д. Бондарь. — СПб. 1911.- С. 18-19].

З кінця 1860-х років зусиллями Генеральної конференції адвентистів започатковано діяльність перших їх місій в Європі, а у 1885 — 1887 роках утворені місії в Австралії, Азії, Африці. Швидкому розповсюдженню адвентизму сприяли його новизна (очищена від різноманітних догм та обрядів, що не витримали випробування часом), відносна простота, чіткість і водночас оригінальність та особливість віровчення, визначеність найближчої мети, критика інших

консервативних релігійних течій, інтенсивна і самовіддана місіонерська діяльність.

У Європі адвентисти сьомого дня з'являються наприкінці 60-х років XIX ст., у Швейцарії. Саме тут 1 листопада 1874 року відбулося найперше зібрання адвентистів Європи. Європейське представництво адвентистів поступово зростало. Це засвідчив їх черговий з'їзд (знову ж таки у Швейцарії), на який прибуло 75 делегатів. Було засновано перше «Іноземне Трактатне Товариство» Адвентистів сьомого дня. Згодом, у 1876 році, в м. Базелі відкрилася друкарня, в якій видавався журнал французькою мовою «Les Signes des Temps» («Знамення часу»). У 1884 році почав друкуватися адвентистський журнал «Herold der Wahrheit» німецькою мовою та два інших — італійською і румунською.

Із подальшим розповсюдженням адвентизму по Європі центр адвентистів сьомого дня переміщується в Німеччину, в Гамбург. Тут була відкрита місіонерська школа, яка діяла до 1898 року. Лише у 1891 році в ній навчалося 32 учні, з яких шість студентів були з Російської імперії. Цього ж року в Альтоні, в Німеччині відбувся перший з'їзд адвентистів сьомого дня, на якому її вивели із Середньо-Європейської конференції у самостійне Німецьке місіонерське поле, до котрого ввійшли адвентисти Російської імперії [Там само.- С. 20-23].

Підсумовуючи своє дослідження, зазначимо, що адвентизм, як конфесія, розпочав становлення на початку XIX ст., коли було закладено основний напрямок його віровчення — концепт про друге пришестя на Землю Ісуса Христа і майбутнє його тисячолітнє царство. Чимало богословів того часу визначали дату цієї події, однак для віруючих найбільш переконливими виявилися аргументи Уільяма Міллера. І хоча його прогнози щодо другого пришестя не збулися, головним здобутком Міллера була організація перших громад нової релігійної течії — адвентизму. Основна догматика конфесії сформувалася під впливом поглядів Елен Уайт, її трактувань біблійних положень. Організаційна структура адвентистів була створена на початку 60-х років XIX ст. і відрізняється оригінальністю та жорсткою централізацією. Ця обставина, а також особливості віровчення, інтенсивна місіонерська діяльність, розгалужена освітня мережа і потужне видавництво сприяли швидкому розповсюдженню адвентизму в світі. В кінці століття він мав своїх адептів на всіх континентах, хоча його батьківщиною і місцем найбільшої концентрації й надалі залишалася Північна Америка.

ІСТОРІЯ РЕЛІГІЇ І РЕЛІГІЄЗНАВЧОЇ ДУМКИ УКРАЇНИ

В.Климов[*] (м. Київ)

ДРУКОВАНІ ПАМ'ЯТКИ УКРАЇНСЬКОЇ КУЛЬТУРИ В АСПЕКТІ ДІЯЛЬНОСТІ ВІТЧИЗНЯНОГО ЧЕРНЕЦТВА

Релігієзнавчий аналіз історії розвитку інституту монастирів на українських землях, змісту їх діяльності в контексті складних і суперечливих політичних, економічних, соціальних, етнокультурних, внутрішньоцерковних та міжцерковних процесів, що відбувалися в Україні, текстологічний аналіз вітчизняної друкованої спадщини, створеної українським чернецтвом, дозволяють вичленити характерні особливості інституту монастирів, що сприяли перетворенню останніх у важливі центри вітчизняного письменництва і книгодрукування. Такими значущими в силу своєї конструктивності рисами монастирів та чернецтва, на нашу думку, були:

- швидке перетворення інституту монастирів на києворуських, пізніше - українських землях в авторитетні, переконливі, зрозумілі і потрібні для світської влади, церкви, різних верств населення центри християнства, а чернецтва – в живі, хоча й ідеалізовані зразки безгрішного і побожного життя за християнськими канонами, що у підсумку тривалий час забезпечувало монастирям, їх насельникам і здійснюваній ними діяльності в релігійно-церковній, морально-християнській, національно-культурній та інших сферах високу суспільну оцінку і підтримку, примушувало світську владу звертатися до монастирів за посередництвом,

* Климов Валерій Володимирович – кандидат філософських наук, старший науковий співробітник Відділення релігієзнавства Інституту філософії імені Г.С.Сковороди НАН України.

виконанням миротворчої місії, попередження усобиць, кровопролиття[39] тощо;

- концентрація в монастирях чернецтва, яке, як специфічна суспільно-релігійна група, характеризувалося, на відміну від селян, ремісників, військового, торгового люду, значно меншою зайнятістю чи й взагалі незайнятістю трудовою діяльністю протягом дня, наявністю вільного часу, можливістю його використання для духовних занять і самовдосконалення (освоєння грамоти, освіти, вивчення іноземних мов, виконання духовних вправ, студіювання біблійної, богословської, агіографічної літератури, самостійної творчості тощо). Пов'язана з цим можливість монастирів цілеспрямовано формувати цілі групи "вченого чернецтва", до того ж, не лише шляхом освітньої підготовки власних ченців, але й запрошення (інколи – через відверте переманювання більш прийнятними умовами) вже відомих письменників, перекладачів, граверів, друкарів з інших монастирів, у тому числі – закордонних;
- економічна можливість монастирів утримувати певну кількість ченців (в умовах діяльності українських православних монастирів, наприклад, у XVI- початку XX ст. – від 3-4 осіб до кількох сот) завдяки доходам від власних маєтностей, фінансовій та матеріальній підтримці патронів монастирів; добровільних пожертв віруючих, зокрема, паломників; здійснення обрядів, продажу продукції, виготовленої ченцями (від релігійно-церковних, монастирських реліквій до ремісничих виробів і книг, надрукованих у монастирських друкарнях), вкладам багатих парафіян, паломників тощо;
- наявність практично в кожному монастирі авторитетних духовних наставників, що прославилися своїм праведним життям, аскетичними подвигами тощо і могли бути для інших не тільки взірцями по-християнському побожного, аскетичного життя в умовах самоізоляції, але й духовними наставниками, вчителями в освоєнні біблійної, богословської, святоотецької, духовно-полемічної, морально-дидактичної літератури, зайнятті письменництвом, малярством, освоєнні іноземних мов та ін.;

[39] Див.: Літопис руський. За Іпатським списком.- К., 1989.- С. 218.

- феномен монастирів як не лише духовно, але й фізично ізольованих чернечих корпорацій, що нерідко представляли собою досить неприступні у військовому відношенні будівельні споруди, могли бути і були місцем надійного збереження не лише церковних святинь і реліквій, укриття від переслідувань певного числа ченців, але й схову монастирських архівів, юридичних документів, цінних рукописів, писемних пам'яток тощо. Неабияке значення мала й наявність у частини монастирів різного роду ярликів, охоронних грамот, привілеїв, ставропігій тощо, даних світськими та церковними можновладцями, зайдами-переможцями;
- існування в багатьох монастирях бібліотек, що уможливлювали творчу роботу з існуючими джерелами, створення нових рукописних чи друкованих творів широкої тематики – від біблійної і богослужбової до історичної та лексикографічної; накопичення нових книг та джерел, що розширювало можливості видавничої діяльності монастирів;
- розвинуті релігійно-духовні, культурні, міжмонастирські зв'язки між вітчизняними монастирями, а також між ними та чернечими центрами за кордоном (Візантії, Греції, Афону, Болгарії, Сербії, Польщі та інших), що вели активну рукописну, перекладацьку, пошукову джерельну роботу, могли постачати актуальні спочатку для Київської Русі, а згодом - України християнські, і навіть світські писемні джерела. В XIV ст. в Константинополі, на Афоні існували вже цілі колонії наших співвітчизників, що жили в монастирях і займалися списуванням книг, перекладами, звіркою руських книг біблійного або богослужбового змісту з грецькими джерелами. Згодом південнослов'янські книги та переклади, що містили в собі, окрім всього думки і настрої візантійського Передвідродження, поповнять руські монастирські бібліотеки[40];
- можливість монастирів матеріально забезпечити досить дорогий, складний і тривалий у часі процес виготовлення та оздоблення друкованих книг та інші.

---

[40] Див.: Лихачев Д.С. Развитие русской литературы X – XVII веков. Эпохи и стили. Избранные работы в 3-х томах.- Т.1.- Ленинград: Художественная литература, 1987.- С. 109.

Завдяки цим інтелектуальним, кадровим та матеріально-економічним властивостям і рисам вітчизняного інституту монастирів значна частина писемної духовної та культурної спадщини України атрибутується за їх створенням, авторством, походженням, перекладом, місцезнаходженням у органічному зв'язку з монастирями та чернецтвом.

Оцінюючи конкретний вклад монастирів та чернецтва у розвиток духовної культури України за створеними друкованими пам'ятками української культури, слід констатувати, що, як і у випадку написання рукописних книг, літописів, вітчизняні "чорноризці" виявилися на вістрі активного запровадження книгодрукування на українських землях, одними з перших побачивши масштабні можливості книгодрукування в поширенні християнських цінностей, релігійно-церковної освіти; в полемічній боротьбі з релігійними опонентами; розповсюдженні знань за межі найзаможніших прошарків населення, які раніше тільки й могли дозволити собі мати рукописну книгу.

З 25 друкарень на українських землях, що їх називає І.Огієнко як діючі в XVI – 70-х роках XVII ст.[41], 14 друкарень своїм походженням, забезпеченням видавничої діяльності (пошуком оригіналів у монастирях Греції, Болгарії, Афону, Сербії та ін.; написанням чи відбором текстів, перекладом, підготовкою передмов та післямов, редагуванням, друкарським набором, коректорською роботою, художнім оформленням, друкуванням тиражу тощо) зобов'язані монастирям і чернецтву. Монастирі (Свято-Онуфрієвський у Львові, Унівський на Самбірщині, Загорівський, Четвертинський Преображенський, Дерманський Свято-Троїцький, Острозький Свято-Троїцький, Почаївський Свято-Успенський на Волині, Печерський у Києві, Спаський у Новгород-Сіверську, Єлецький у Чернігові та інші) були базовими для влаштування друкарень; найбільші з них ставали релігійно-культурними центрами, навколо яких поступово концентрувалися кращі з числа чернецтва інтелектуальні, культурно-освітні сили регіонів і України в цілому, а в окремих випадках - і ченці зарубіжних монастирів: письменники-полеміст, поети, перекладачі, гравери, оздоблювачі книг, друкарі та ін. Те ж стосується й монастирів та друкарень, що діяли з XVI ст. на нинішніх білоруських землях як "руські", і за своєю суттю були білорусько-українськими (друкарня Віленського Свято-Троїцького монастиря; друкарня, заснована ченцями Віленського Свято-Духівського монастиря в Єв'ю (нинішнє місто Вевіс у Литві); друкарні при Супрасльському Благовіщенському,

[41] Див.: Огієнко І.І. Історія українського друкарства.- К., 1994.- С. 66 – 377.

Буйницькому Свято-Духівському монастирях та інші)[42]. Нерідко саме монастирі ставали осідком для так званих мандрівних друкарень (того ж першодрукаря І.Федорова, В.Тяпинського, Кирила Транквіліона-Ставровецького, С.Соболя, Т. Вербицького, Павла-Домжива Лютковича та інших). Слід зазначити, що за тодішніх швидкоплинних політичних, соціальних, військових, релігійно-церковних умов діяльності для книговидавців, несталої ринкової кон'юнктури, мінливого ставлення до цієї справи магнатів-меценатів (інколи їх інтерес закінчувався видруком однієї-двох панегіричних книжок), монастирські друкарні відзначалися відносною стабільністю книговидання: друкарня Києво-Печерської лаври, зокрема, діяла протягом трьохсот років.

Було б перебільшенням стверджувати, що церква, біле і чорне духовенство в Україні, звиклі до неспішних еволюційних процесів середньовіччя, відразу і беззастережно прийняли машинний друк книг, про масштабні, глибинні, не лише позитивні, але й негативні наслідки якого для церкви можна було тільки здогадуватися. Тим більше, що саме з країнами і містами - першопрохідцями книгодрукування (Німеччина, Італія, Венеція, Франція, Флоренція, Лейпциг, Чехія, Польща та ін.) церква, клір нерідко пов'язували поширення інакшедумання, вільнодумства, атеїзму, релігійних заколотів, єретицтво, релігійне сектантство тощо (видрук перших слов'янських книг кирилицею Швайпольтом Фіолем у 1491 р. – Октоїха та Часословця – закінчилося його арештом краківською духовною інквізицією[43]). Фактично втечею з Росії до Великого князівства Литовського, Львова та Острога рятувалися від переслідувань Іван Федоров та Петро Мстиславець, у друкованих книгах яких священноначальники вбачали "багато єресей".[44] Вочевидь, негативною була перша реакція на появу книгодрукування тієї частини "чорноризців", що професійно займалися переписуванням книг і поставилися до нового способу тиражування книг як до могутнього конкурента. З огляду на це, первісне українське книгодрукування, у тому числі пов'язане з діяльністю чернецтва та монастирів, характеризується як нестабільне, спорадичне, фінансово збиткове, залежне від випадку, часто мандруюче в пошуках більш сприятливих умов. Згідно досліджень І.Огієнка, до XVIII ст. рукописна книга була дешевшою від друкованої, а довір'я до неї – більшим.

---

[42] Там само.- С. 52 – 65.

[43] Там само.- С. 41.

[44] Див.: Ісаєвич Я.Д. Іван Федоров (Федорович) // Історія України в особах. Литовсько-польська доба.- К., 1997.- С. 106.

Однак, реальні переваги книгодрукування, в першу чергу, для самої церкви, монастирів зрештою переважили ці побоювання та застереження: друкарні, колегії, школи, вільне зайняття науками на українських землях поступово стають ознаками розвитку, а вимоги щодо їх заснування і безперешкодного, вільного функціонування чи заняття – звичними положеннями договорів, угод тощо.

Причинами звернення і наступного активного використання друкованого книговидання українськими православними монастирями, чернецтвом у всьому спектрі чернечо-монастирської діяльності, на нашу думку, були:

- принципово нові можливості, що відкривалися книгодрукуванням для церкви, монастирів у масовому поширенні християнського світогляду, догматики, моральних цінностей християнства; більш активному запровадженні канонізованих таїнств, богослужінь та обрядів православної церкви в умовах поширеності фактів відступу від "соборних правил", коли відправлення богослужінь, церковне управління відбувалися не "за Святим Письмом", "правилами святих апостолів і богоносних отців", не за типіками авторитетних монастирів Святої Гори, тобто Афону, а "за своїм звичаєм" [45];
- актуалізована потреба православної церкви, монастирів вести друкованими засобами полемічну боротьбу з наступом католицизму на західноукраїнських землях, курсом Ватикану на унізацію православної церкви, створення "з'єдиненої" з Апостольським престолом церкви в Україні; з цими потребами органічно пов’язана усвідомлена православними монастирями необхідність патріотичного виховання шляхти і "посполитих", прищеплення їм національної ідеї єдності в умовах поступової втрати української аристократії, її спольщення та покатоличення;
- інтелектуальна, а також організаційна готовність українських монастирів, що тривалий час були центрами літописання, осередками (скрипторіями) переписування біблійних, богослужебних, богословських, морально-повчальних книг,

[45] Див.: Письмо супрасльского архимандрита Сергия Кимбаря к киевскому митрополиту Макарию II // Архив Юго-Западной России (далі – АЮЗР).- Т. VI.- Ч. 1.- К., 1887.- С. 9-13.

підручників, календарів тощо, до переходу на створення і друкування книг того ж спрямування;

- властивість друкованого тиражування книг релігійно-церковної та світської тематики забезпечувати великі обсяги друку, що відкривало перед монастирями, чернецтвом нові можливості не лише поширювати чи відстоювати православні віровчення, православний чин та обрядність, але й отримати нове джерело для фінансування благочинної діяльності, матеріального утримання самих монастирів (можливо, дещо перебільшуючи, архімандрит Києво-Печерської лаври Мелетій Вуяхевич від імені Лаврського собору в 1692 р. у зв'язку з черговою загрозою обмежень книгодруку з боку московського патріарха писав: "…Прожиток весь братии и служебником пища и одежда, и всякое строение монастырское, то все от печатанья книг"[46]);
- вже існуючі міжмонастирські зв'язки вітчизняних монастирів з християнськими центрами Європи (Греції, Болгарії, Сербії, Чехії, Словенії, Боснії, Молдавії та інших), що давали можливість забезпечувати православно-європейський рівень і актуальність друкованих видань, їх тематичне різноманіття, отримання християнських оригіналів тощо.

З урахуванням специфіки монастирсько-чернечих комплексів як відокремлених від "грішного світу" інституцій, де обмеженість спілкування з позамонастирським світом була піднесена до рівня аскетичного принципу, певне значення в сприйнятті і запровадженні монастирями книгодрукування було те, що масове друковане поширення християнського світогляду, догматики, моралі могло здійснюватися чернецтвом, як правило, поза безпосереднім спілкуванням з "гріховним світом".

Аналіз продуктивності діяльності друкарень в XVI – XIX ст., що прямо чи опосередковано забезпечувалася чернецтвом та монастирями України, можливостей впливу їх книжкової продукції на українську спільноту показує, що, по суті, стабільний, тривалий видрук книг широкого тематичного діапазону (біблійних, богословських, богослужебних, агіографічних, морально-повчальних, книг світської тематики – історичних, географічних, дидактичних тощо) змогли налагодити лише ті чернечо-монастирські, церковні центри, що

[46] Письмо Мелетия Вуяхевича, архимандрита Киево-Печерской лавры, патриарху Адриану.- АЮЗР.- Ч.1.- Т. V.- № CXIV.- С. 362.

спиралися на надійну і відносно потужну фінансово-економічну базу: Києво-Печерський монастир, Почаївський Успенський монастир, Львівське Ставропігійне церковне братство, Острозький Свято-Троїцький монастир та деякі інші). Саме тут вдалося зосередити потужні гуртки "любомудрців", "мовцы оному Димосфенесови ровныи"[47]: ченців-інтелектуалів, енциклопедистів, полемістів і налагодити випуск книг, що були знані на Балканах і Москві, Молдавії і Литві, Болгарії та Білорусії, відзначалися тематичною різноманітністю, полемічною гостротою, високим художнім рівнем, оригінальністю, навіть вишуканістю, і згодом стали невід'ємною складовою духовної скарбниці України.

Так, за участю ченців, що входили в Острозьку Академію, після довголітньої підготовчої роботи в 1581 році в Острозі виходить перша повна слов'янська Острозька Біблія; "Хронологія" Андрія Римші (1581 р.), листи патріарха Єремії щодо запровадження нового календаря (близько 1584 р.), "Ключ Царствія небесного" Г.Смотрицького (1587 р.), полемічний твір "О єдиной истинной православной вере" (1588 р.), "Обвещаніе" К. Острозького (1595 р.), "Апокризис" Ф.Філалета (1598 р.), Часослов (1598р.), єдине прижиттєве видання твору І. Вишенського – "Благочестивому княжати Василию и всем христіаном православным" в складі острозької "Книжиці" в десяти розділах (1598 р.), [48] "Отпис на лист…Іпатія володимирського і берестейського єпископа" Клірика Острозького (1598 р.) та інші.

Невдовзі після свого заснування друкарня Києво-Печерського монастиря видає тиражами і з швидкістю по тих часах небаченою "Часослов" (1616-1617 рр.), "Візерунок цнот…" (1618 р.), "Книгу про віру єдину…" (1619 р.), Анфологіон" (1619 р.), Номоканон (1620 р.), "Вірш на жалобний погреб…Петра Конашевича-Сагайдачного" (1622 р.), "Бесіди Іоанна Златоуста…" (1623 р.), Псалтир (1624 р.), "Казання на честном погребі…Євфимія Плетенецького" (1624 р.) та інші. Друковані книги Києво-Печерського монастиря – літургічні, богословські, біблійні, віронавчальні, полемічні, історико-церковні, церковно-канонічні, морально-повчальні, історичні, дидактичні – стали матеріальними свідченнями наступності традицій Печерського монастиря як центра духовної культури Київської Русі, де свого часу були створені "Повість минулих літ", "Слово о Законі і благодаті", Києво-Печерський патерик.

---

[47] Див.: Копистенський З. Палинодія, или книга обороны // Русская историческая библиотека.- 1878.- Т. IV.- №1.- С. 1136.

[48] Див.: Запаско Я., Ісаєвич Я. Пам'ятки книжкового мистецтва. Каталог стародруків, виданих на Україні.- Кн. 1 та 2.- Львів, 1981 – 1984.- С. 31.

В першій половині XVII ст. відбувається могутнє переміщення національних духовних сил – письменників, перекладачів, друкарів, граверів та інших – з Галичини, Волині, де різко посилились протиправославні заходи Речі Посполитої, обмеження прав і привілеїв церков, монастирів, православного люду, до Києва, Центральної України. Це потужне перетікання національно-культурних сил, значною мірою чернече за релігійно-становою ознакою, багато в чому забезпечило реалізацію невідкладних потреб осмислити і переосмислити не лише традиційний комплекс понять, стереотипів, способів управління, функціонування, реагування на зовнішні і внутрішні загрози старої української церкви, а й віднайти відповіді на цілий ряд значущих для тодішньої України проблем, актуальність яких стала очевидною і для національної інтелектуальної еліти, і для освіченого загалу.

Безпосередньо зіткнувшись із культурно й освітньо оснащеним католицизмом, що ініціював злуку частини православних з Апостольським престолом, і в пошуках переконливої контраргументації, поріділий табір українського православ'я мусив сформувати обґрунтовану, стрункy національно-православну концепцію України – спадкоємниці княжої Київської Русі, тим самим підтверджуючи справедливість твердження, що християнство, на відміну від інших релігійних вчень, не лише не заперечує історичного часу як такого, але й стверджує його духовну значущість.[49] А відтак, треба було довести і собі, й католицьким опонентам, що православна Україна XVI – XVII століть органічно пов'язана з Руссю Володимира Великого та Ярослава Мудрого, зберегла візантійсько-православні першовзірці, традиції, обряди; визначитися з політичними, релігійними, культурними пріоритетами, перебуваючи в епіцентрі зіткнення інтересів католицької Речі Посполитої, православних Москви та Візантії; віднайти шляхи і засоби в церковній, культурній сферах, які б забезпечили українському православ'ю церковну, конфесійну міць, авторитет, полемічну стійкість, гнучкість за умов наступу мобільного і освіченого католицизму та інше. Показова в цьому відношенні "Палінодія" архімандрита Києво-Печерської лаври З. Копистенського: вона містить цілу низку більш чи менш аргументованих концептуальних ідей, які продовжуючи літописну традицію, стверджували, що "в том благословенном Яфетовом поколеню народ Российский найдуется… Той народ Яфетов широкий барзо был и славен, для чого и Славенским был назван";[50] що апостол Андрій

[49] Див.: Аверинцев Сергей. Евангелия. Книга Иова. Псалмы.- К., 2004.- С. 309.
[50] Див.: Копистенський З. Палинодія.- С. 1103.

"приплыл на реку Днепр, и гор, где ныне Киев…благословил землю и народ Росскій, пророковал крещеніе и уверение их."[51]

Якщо судити по формальних звітах того ж Києво-Печерського монастиря, друкарня була місцем, де більше десятка ченців виконували чернечий послух, справно друкували сакральні книги, богоповчальні листівки, календарі тощо. Більш ґрунтовне вивчення друкованої спадщини монастиря відкриває інше. Йдеться про унікальний духовний інститут, творчим мотором якого були діячі, які складають гордість української культури – автор першого українського словника – "Лексикону славенороського" Памво Беринда; церковний діяч, талановитий автор, полеміст, блискучий знавець грецької, слов'янської, латинської мов Захарія Копистенський; подвижник української книжної мови, перекладач Тарасій Земка; творець букваря, слов'янської граматики, видатний полеміст Лаврентій Зизаній, а також цілий ряд талановитих оформлювачів книг, граверів, інших майстрів друкарської справи, мати за честь яких вважала б за честь будь-яка національна культура. Творчий доробок цих православних ченців уособлює та ілюструє цілу добу в історії української духовності.

Не лише талановитими організаторами друкованих видань, але й авторами, редакторами, перекладачами були архімандрити Києво-Печерського монастиря Є.Плетенецький, З.Копистенський, П.Могила, І.Гізель, ігумен київського Михайлівського Золотоверхого монастиря, пізніше – митрополит Київський І.Борецький, ігумен Межигірського та ряду інших українських монастирів, пізніше митрополит Київський І. Копинський, ігумен київського Пустинно-Миколаївського монастиря, перший вітчизняний доктор богослов'я І.Козловський; намісник Києво-Печерської лаври Філотей Кизаревич та інші. Саме з їх діяльністю слід пов'язувати ініціативи якісно нових підходів до написання і друку книг, використання при підготовці видань широкої джерельної бази, у тому числі іншомовної; визначення пріоритетів у підготовці видань богословської, богослужбової, святоотецької, гомілетичної, полемічної тематики, перекладах іншомовних сакральних джерел з врахуванням нагальних потреб вітчизняної церкви, монастирів; формування творчих груп письменників, перекладачів, редакторів, оздоблювачів книг, що мали безпосередньо займатися підготовкою конкретних видань; написання передмов та післямов до видань, що стали на сьогодні неоціненними джерелами для характеристики епохи, національної історії

[51] Там само.- С. 1104.

та історії церкви, монастирів, чернецтва, ставлення самих авторів до процесів і явищ в тодішньому українському суспільстві тощо.

Завдяки таким підходам вчених гуртків Києво-Печерського монастиря, Острога, окремих вчених ченців були створені значущі для всього слов'янського православного світу видання Острозької Біблії (1581 р.), могилянські "Літос" (1644 р.), "Православне сповідання віри" (1640-1645 рр.), "Требник" (1646 р.); чотири Книги житій святих Д.Туптала (1689-1705 рр.), надзвичайно популярні в тодішній Україні та поза її межами "Псалтир" (за 1624-1715 рр. – 14 видань) і "Алфавіт духовний" І. Копинського (1710 р.), що понад півстоліття поширювався в рукописах, вперше надрукований у 1710 р. і згодом видавався близько 20 разів; найбільший вітчизняний полемічний твір "Палінодія" богослова-ерудита З. Копистенського – грандіозна історично-апологетична і полемічна система, "котрій рівної не маємо не тільки в нашому, а і в цілому старому православному письменстві"[52], та інші, цінність яких як видатних пам'яток національної духовної культури неперевершена.

Ймовірно, що ініціаторами видань, з врахуванням думки вченого чернецтва, задіяного у виданні книг, визначалися потреби і частка в друці видань світської тематики, зокрема, підручників, посібників, листів, послань, звернень тощо.

Беручи до уваги результати наукових досліджень вітчизняних друкованих пам'яток духовної культури, у тому числі монастирських книговидань, як значущий з соціально-історичної, національно-культурної, релігієзнавчої точки зору бачиться вклад православних монастирів, чернецтва у таких напрямах:

- ü - успадкування, збереження і розвиток традицій української духовної культури, значною мірою сакральної, сформованих вітчизняною рукописною письменницькою спадщиною, усною народною творчістю тощо. При цьому монастирськими "начинателями" друкованих книг констатувалося, що з переходом від часів "рукописних букв" до періоду, коли "книги стали виготовлятися, писатися і подаватися письмом через печатарське діло" освоєння "євангельських слів" стало заняттям легким "до ознайомлення і набуття"[53] ;

[52] Див.: Грушевський М. Історія української літератури.- Т. VI.- К.: АТ "Обереги".- 1995.- С. 72.
[53] Там само.- С. 58.

- створення потужної друкованої християнсько-світоглядної, богословської, біблійної, православно-полемічної, історико-християнської, агіографічної, морально-дидактичної, історико-культурної, навчальної бази творів, що відтворюють у більшій повноті складну вітчизняну та церковну історію, історію національної духовної культури, зокрема, ідейної та ідейно-релігійної боротьби в Україні в умовах української бездержавності, перебування у польсько-московському силовому полі, нестабільності, деморалізації "релігії грецької віри", унійно-православного протистояння на всіх рівнях, активізації в суспільно-релігійному середовищі новітнього явища - православних братств, появи фактору козаччини як "божих бойовиків" у справі захисту православ'я тощо;
- безпосередня участь монастирів та чернецтва через друковане слово в організації та здійсненні в Україні захисту і порятунку православ'я, православної церкви, а разом з ними – національної культури, освіти, науки, моралі, мови, національної самосвідомості. Слід констатувати, що подолання вітчизняним православ'ям кризового стану, могутній імпульс у розвитку національної освіти, культури, книгодрукування в XVII ст. стали можливими завдяки сумарним зусиллям православних братств (львівських, віленських, волинських, київських та інших), лаврського "вченого гуртка" на чолі з Є. Плетенецьким, З. Копистенським, П. Могилою з групою інтелектуалів-однодумців та помічників; членів острозької Академії, великих міських і невеликих провінційних православних монастирів, підтримки "христолюбивого воїнства запорізьких молодців" (М.Грушевський), українських парламентаріїв у Варшаві та інших орудників української історії;
- збирання і концентрація навколо монастирів кращих інтелектуальних сил, переважно з числа чернецтва (богословів, письменників-полемістів, поетів, перекладачів, друкарів тощо), здатних реалізувати актуальні для православної церкви, монастирів України XV-XVIII ст. апологетичні і полемічні цілі – захисту православної церкви у боротьбі з католицьким наступом, з унійною моделлю підпорядкування Апостольському престолу, боротьби за права, свободи, національну ідентичність православної частини "руського" населення Речі Посполитої, відновлення

православної ієрархії та структури церкви, унормування відносин із світськими католицькою (Польща) та православною (Московська держава) владами тощо;

- розробка, введення в релігійно-полемічний обіг і друковане розтиражування православними монастирями, чернецтвом: а) богословської, християнсько-історичної, православно-канонічної, житійної, національно-культурної аргументації (органічний зв'язок вітчизняної церкви з Візантією, "східною церквою" і споконвічна незалежність від Риму; перенесення християнства у Київську Русь зі Сходу, а слов'янської мови і книг – від Кирила та Мефодія; концепція "Київ – другий Єрусалим", легенда про прихід апостола Андрія на землю Руську, на київські пагорби; духовна спорідненість православ'я і релігійно-церковної спадщини Київської Русі, ідентичність православ'я "народу руського" Речі Посполитої вірі князя Володимира Великого, наявність у православної церкви у полемічному протистоянні з католицизмом та "з'єдиненою (унійною) церквою" власних культурно-освітніх сил високого рівня, шкіл, друкарень, а також богословів, полемістів, "православных учителей євангелских и апостолских", "богословов истинных от богословов Діонісія, Афанасія, Василія, Григорія Нанзіанского и Киссенского, Іоанна Златоустого, Кирилла Александрійского, Іоанна Дамаскина и Феофилакта", "докторове славныи в Греческом, Славенском и Латинском языках выцвьчоныи"[54] тощо), а також б) методик ведення полеміки з релігійними опонентами з найбільш гострих по тих часах спірних питань;
- творче продовження монастирями, чернецтвом підходів і практики рукописної доби вітчизняного письменства щодо запровадження при написанні творів, при перекладах "простої руської", тобто староукраїнської книжної чи розмовної мови.

Характерною рисою діяльності інтелектуально-творчої громади, зібраної архімандритом Єлисеєм Плетенецьким у Києво-Печерській друкарні було те, що в умовах панування ортодоксальності, неухильного слідування букві церковних канонів, візантійським зразкам, що розцінювалось як надійний показник релігійного благочестя, лаврські книговидавці-вчені, письменники, перекладачі, редактори вважали за

[54] Див.: Копистенський З. Палинодія.- С. 1136.

можливе відступати від жорсткої схеми офіційних приписів в інтересах самої ж церкви, в інтересах віруючих читачів.

Однією із сфер, де колектив лаврських однодумців, залишаючись людьми щиро благовірними, в той же час проявляв такий вільнодумнимницький підхід і творчу відвагу, була сфера мови. Потреба церкви, монастирів активно поширювати православне віровчення в зрозумілій, доступній для простого народу формі, без чого, на думку П. Беринди, "і сама церква російська багатьом власним синам в огиду приходить,"[55] привела києво-печерських книговидавців і книгодрукарів до практики перекладу окремих фрагментів Святого Письма, церковних богослужінь, молитов, проповідей (казань) на "просту" південно-руську, тобто староукраїнську розмовну мову. По суті, лаврським вченим чернецтвом за нових культурно-технічних умов була продовжена реалізація мети монастирських перекладачів найвидатнішої пам'ятки української писемної культури - Пересопницького Євангелія - дати українським читачам текст якомога зрозуміліший, "для лєпшо(г)(о) вырозоумлєня людоу хр(с)тїанского посполитого."[56] Як вважав П. Могила, можливе навіть скорочення богослужбових текстів, тільки б це не шкодило суті справи, "не знищувало числа, матерії, форми і результатів святих таїнств."[57]

Таким чином, включення вітчизняних монастирів, чернецтва разом з іншими культурними центрами світського чи сакрального характеру у створення друкованих творів, перекладів, збірників тощо, спричинене потребами переважно церковними, реалізоване, по суті, найбільш інтелектуальним, енциклопедично освіченим, по-європейськи культурно обізнаним, хоч і досить тонким прошарком українського суспільства – вченим чернецтвом – мало своїми наслідками створення неперечисних пам'яток української культури, що стали матеріалізованими віхами становлення і розвитку національної духовної культури, свідченнями її європейського рівня і унікальних особливостей. Будучи за своєю суттю переважно сакральними (біблійними, богословськими, богослужбовими, святоотецькими, християнсько-дидактичними тощо), ці пам’ятки чернечо-монастирського походження за своєю значущістю

---

[55] Див.: Посвящение Памвы Берынды Димитрию и Данилу Федоровичам Балабанам. // Титов Хв. Матеріали для історії книжної справи на Вкраїні в XVI – XVIII вв. Всезбірка передмов до українських стародруків. Додатки.- К., 1924.- №28.- С. 155.

[56] Пересопницьке Євангеліє. 1556-1561.- К., 2001.- С. 392.

[57] Цит. за: Титов Ф. Типография Киево-Печерской лавры. Исторический очерк (1606 – 1916 гг.).- Т. 1.- К., 1916.- С. 268.

(історичною, писемною, археографічною, релігієзнавчою, філологічною, мистецькою, морально-виховною) виходять далеко за межі церковно-прикладних творів і становлять могутню підвалину всієї вітчизняної духовної культури, живу пам'ять нашої історії.

Н.Тамамян*** (м. Сімферополь)

НЕОІНДУЇЗМ НА ТЕРИТОРІЇ УКРАЇНИ: ВИНИКНЕННЯ Й СУЧАСНЕ ПОЛОЖЕННЯ

Інтерес до Східних релігій виник давно й не вщухає дотепер. Звичною картиною багатьох українських міст стали люди в жовтогарячому одязі, які розспівують мантру «Харе Крішна» і активно розповсюджують релігійну літературу. Це – члени «Міжнародного Товариства Свідомості Крішни» – індійського релігійного руху, що став популярним за межами Індії більше, ніж у самій Індії.

Метою статті є спроба систематизувати неоіндуїстські організації на території України й проаналізувати їхній вплив на життя суспільства (на прикладі МТСК та «Гух'ясамадж»). Для реалізації поставленої мети необхідно вирішити наступні завдання: розглянути течії Міжнародного Товариства Свідомості Крішни та проаналізувати процеси, завдяки яким в Україну проникли різноманітні течії неоіндуїзму, а також показати їх вплив на суспільство.

Деякі аспекти проблеми, що досліджується у статті, були розглянуті у працях Й. Григулевича, С. Наливайка, В.Матвєєва, О.Рущака, І.Глушкової, І.Смольговської, О.Ступнікова та інших.

Поява неоіндуїстських течій в Україні є частиною світових релігійних процесів, які успадкували риси універсалізму, мобільності, орієнтації на загальний містичний досвід та відкритості послідовникам різних релігій і релігійно-філософських течій.

Крім величезної кількості стандартних атрибутів, що притаманні даним течіям, у неоорієнталізму України простежуються й певні специфічні відмінності від аналогічних релігійних громад, діючих в інших країнах світу.

---

* Тамамян Наталія Вікторівна - молодший науковий співробітник історико-археологічного відділу Кримського Республіканського краєзнавчого музею, здобувач кафедри культурології Таврійського національного університету ім. Вернадського.

По-перше, майже всі неоіндуїстські течії, що прийшли в Україну, привнесені сюди не засновниками віровчення, а їхніми послідовниками й учнями. Внаслідок цього спостерігається менш харизматичний і персоналізований настрій у процесі розвитку даних віровчень на території України.

По-друге, сучасні адепти неоіндуїзму, здебільшого, це люди, позбавлені будь-якого релігійного виховання, вони прийшли в громаду свідомо й вдумливо, ознайомившись із основними постулатами цього віросповідання, або повіривши переконливим проповідям проповідників або їх учнів.

По-третє, існують суттєві відмінності в організації релігійних громад неоіндуїзму в нашій країні від діючих за кордоном цієї ж конфесії. В Україні майже не прижилися сільськогосподарські комуни, підприємства торгівлі й промисловості, орієнтовані на виробництво продуктів харчування і культових речей, притаманних даним течіям, що існують на Заході.

За даними 2005 року на території України діють приблизно 14 значних течій неоіндуїстської спрямування різної направленості. Вони представлені наступними організаціями й їх послідовниками: Міжнародне Товариство Свідомості Крішни (МТСК); Чайтан'я Сарасват Матх (ЧСМ); Місія Чайтан'ї «Інститут Знання про Тотожність»; «Світ через культуру» (суспільство Реріхів); Сахаджа-йога; Інтегральна йога Шрі Ауробіндо; «Гух'ясамадж»; Товариство Шрі Чінмойя; Університет Трансцендентальної Медитації Махаріші; Послідовники Такар Сінгха; Послідовники Сат'я Саі Баби; Поклоніння Калкі; Учні Ашутошу даса; Учні Шрі Вішнупада Свамі.

Переважна більшість із цих течій, приблизно 50%, є течіями вішнуїстської спрямованості, приблизно 40% – шиваїти і решта 10% є віровченнями змішаного типу.

Якщо проаналізувати віковий ценз громад неоіндуїстських течій, діючих в Україні, у порівнянні із зарубіжними, то можна зробити висновки, що український неоіндуїзм – це релігія молоді. За даними соціологічного дослідження, проведеного автором у неоіндуїстських громадах Криму у 2005 році, 8,5% віруючих неоорієнталістських громад становлять люди до 20 літнього віку; 51% - віруючі у віці від 20 до 29 років; 38,2% – 30-49-літні. У неоіндуїстських громадах Півострова людей у віці 50–60 років нараховується лише 2,3%.

В неоіндуїстських громадах Криму досить високий рівень освіти: вищу й незакінчену вищу освіту мають 54,1% віруючих. Один з найвищих показників за рівнем освіти в громадах Міжнародного

Товариства Свідомості Крішни. Якщо говорити про професійний показник, то основу будь-якої неоіндуїстської організації становлять представники інтелігенції – лікарі, вчителя, інженери. Їх у громадах до 70%. Учні й студенти становлять 15% членів громад. Представники «творчих професій» – художники, музиканти, хореографи становлять 10%. І лише 4% віруючих неоорієнталістських громад – пенсіонери. Вкрай незначне представництво у цих громадах робітників, працівників сільського господарства та службовців – їх усього 1%.

Наразі з Кримом прихильники неоорієнталістських культів діють майже у всіх областях України. Більшість прихильників „нових релігій" складають жителі центральних, східних і південних районів України. Наприклад, у Донецькій області, питома вага якої в загальній масі усіх конфесій України становить менш, ніж 5%, діє 16% усіх «новітніх» громад. Взагалі, понад 45% їх кількості перебуває в Києві, Донецькій області та Криму [Новітні релігії на Україні.- http://www.ukrain.ru/analytics.10.04.2005].

За даними Державного департаменту у справах релігій в Україні діє більш як 25 тисяч релігійних громад різних конфесій, які не відносяться до «традиційних». Серед загальної кількості українських релігійних громад усіх конфесій, громади нових, неоорієнталістських вірувань склали менше одного відсотка. Але офіційно кількісні показники не відображають повноту процесу появи й поширення нових течій в Україні, оскільки існує певна кількість громад, що діють поза реєстрацією. Державним департаментом у справах релігій не фіксується велика кількість гуртків і груп, які збираються на квартирах однодумців [„Далі буде…" .- www.Kulturagz/ru/02.04.2003]. Серед громад „нетрадіційного" напрямку, діючих в України, значну роль відіграють представники неоіндуїстських культів. Проаналізуємо діяльність деяких із них.

Однією з перших конфесій неоіндуїстської спрямованості, створеною на території України, стало Міжнародне Товариство Свідомості Крішни. Історія цієї течії почалася ще у 1971 році, після приїзду до Москви А.Ч. Бхактіведанти Свамі Прабхупади. Після цього візиту послідовники його вчення стали з'являтися у багатьох містах СРСР. Громади крішнаїтів існувала у Радянському Союзі нелегально, а його адепти переслідувалися у рамках діючого у ті роки закону про релігійні культи.

Першою громадою МТСК, яка була зареєстрована у 1990 році в Комітеті у справах релігій при Раді Міністрів УРСР, була Київська

громада. У 1993 році був створений Центр громад Свідомості Крішни в Україні, зареєстрований у 1995 році державою.

На 1 січня 2006 року в Україні було зареєстровано 39 громад Міжнародного Товариства Свідомості Крішни (і 9 не зареєстрованих), які сьогодні діють на території 23 областей. Крім цього діють понад 20 проповідницьких центрів, духовна академія та більше як 30 благодійних місій «Харе Крішна – їжа життя» [Новости ятры // Вайшнава тошани.- 2005.- № 3].

Лояльне відношення Української держави до МТСК дозволило організувати першу і єдину в Україні Духовну академію свідомості Крішни. Її реєстрація відбулася у 1996 році. Ця академія, подібно до аналогічних духовних навчальних закладів, готує священнослужителів та працівників інших спеціальностей для громад Свідомості Крішни, а також розробляє наукові та методичні рекомендації, видає навчальну літературу та надає вищу вайшнавську освіту.

В Українському Товаристві Свідомості Крішни (УТСК) проповідують цінності, притаманні й Міжнародному Товаристві Свідомості Крішни (МТСК). Вони повторюють збірник древніх індійських істин життя з «Дхарма-шастрі».

Українські громади ТСК розробили та втілюють у життя вісім благодійних програм.

Перша програма називається «Їжа заради життя». Метою цієї програми є безкоштовна роздача гарячої їжі малозабезпеченим громадянам, інвалідам, людям похилого віку та хворим, а також багатодітним родинам. Програма «Їжа заради життя» і пропонований крішнаїтами «прасад» – це, насамперед, соціальна добродійність, що не має своєю метою залучення нових адептів у свою громаду. Програма є внеском крішнаїтів у вирішення проблеми голоду у світі. Гуманітарна місія «Харе Крішна – їжа життя» – це міжнародна благодійна організація, яка діє у багатьох державах світу. Вона була заснована у 1974 р. МТСК із метою забезпечення повноцінною вегетаріанською їжею нужденних і незахищених верств населення. Тоді девіз цієї організації звучав так: «Щоб не було жодного голодного на відстані 100 км від храму». Сьогодні гуманітарна програма «Харе Крішна – їжа життя» діє майже у 50 країнах світу. За час її існування нужденні люди одержали понад 90 мільйонів безкоштовних обідів. За цей час у цю категорію додалися ще і люди, які постраждали в результаті стихійних лих та війн.

На території колишнього СРСР місія «Харе Крішна – їжа життя» розпочала свою діяльність у 1988 році. Тоді, після землетрусу у вірменському місті Спітак, допомогу протягом чотирьох місяців

одержували близько 2000 людей. Це була перша акція МССК такого масштабу, здійснена у Радянському Союзі. Після її проведення держава змінила своє ставлення до віруючих цієї конфесії.

З 1992 по 1994 рік група із 10 добровольців щодня забезпечувала гарячою їжею від 1500 до 2000 жителів м. Сухумі (Абхазія), в основному людей літнього віку та дітей. З 1994 по 1996 р. добровольці місії «Харе Крішна – їжа життя» надавали допомогу у Чечні, Інгушетії та Дагестані [Служение миссии – трансцендентная деятельность // Мир Харе Кришна, 1993.- №1.- С. 20–24]. За цей час, населенню, що постраждало від воєнних дій було роздано близько 850 000 гарячих обідів.

На 2005 рік на території України діє понад 30 центрів роздачі вегетаріанської їжі. Найбільші з них знаходяться в Києві, Дніпропетровську, Харкові, Одесі та Львові. Програма реалізується при узгодженні з органами місцевої влади. З початку діяльності цієї програми в Україні роздано понад мільйона порцій.

Друга програма УТСК називається «Дайте цим людям шанс!». Вона пов’язана з діяльністю у в'язницях та місцях позбавлення волі. У цю програму входять релігійні проповіді, концерти, безкоштовна роздача релігійної літератури. Деякі ув’язнені після звільнення стають послідовниками крішнаїзму (близько 1%).

Третя програма пов’язана з боротьбою із наркоманією. Добровольці Товариства проводять роботу в наркодиспансерах країни. У Київський спільноті ТСК є 9 колишніх наркоманів, які стали членами релігійної громади і намагаються допомогти наркозалежної молоді подолати цей недуг. Особливо успішно ця програма розвивається у Дніпропетровську.

Четверта програма називається «Сільськогосподарська громада». Вона пов’язана з організацією екологічно чистого сільського господарства, яке засноване на високоефективних технологіях з виробництва натуральних продуктів без використання шкідливих речовин. Програма дозволяє освоїти ведичні способи землекористування та тваринництва, які стимулюють розвиток значних економічних потужностей, але ще не зазнали сприяння у суспільстві.

П’ята програма – «Ведичне кулінарне мистецтво». Мета цієї програми – дати етичне, релігійне, медичне та екологічне обґрунтування вегетаріанського харчування. Для цього створюються вегетаріанські клуби, кафе, ресторани, які, крім «вегетаріанства», виконують ще й функцію ознайомлення із «вайшнавською» культурою.

Шоста программа пов’язана із відродженням інституту родини. Мета програми – пропагування сім’ї, у центрі якої перебувають духовні цінності викладені у «Бхагавад-гіті» та «Шрімад-Бхагаватам».

Сьома програма – «Санкіртана» пов’язана з поширенням літератури, у якій відображені основні постулати крішнаїзму. Вона є формою змаганням членів УТСК у розповсюджені релігійної літератури.

Восьма програма пов’язана з проведенням благодійних фестивалів та лекцій, на яких пропагуються основи філософії, культури та мистецтва кришнаїзму. Програма пристосовується до якогось з індуїстських свят і містить в собі службу, лекцію, концерт та частування «прасадом».

Загалом, більшість програм, які реалізують адепти УТСК мають певну гуманітарну направленість, що заслуговує доброзичливого ставлення з боку суспільства.

Однак серед течій неоіндуїзму, що діють на теренах України, існують і такі, які стали досить «проблемними» для суспільства.

Законодавство України гарантує кожній людині свободу совісті, світогляду та віросповідання. Кожний громадянин України може заснувати своє віровчення, зібрати послідовників та зареєструвати релігійну громаду. Однак діяльність деяких засновників релігійних громад є досить складною і пов'язана з низкою моральних та правових особливостей. Це можна продемонструвати зокрема на прикладі діяльності однієї з неоіндуїстських спільнот – «Гух'ясамадж». Це перша неоіндуїстська організація, яка була створена в Криму і яка одержала великої популярності, як на Півострові, так і за його межами. Заснував її 20 вересня 1995 Свамі Вішну Дев (Валерій Мінцев) на базі Сімферопольського «Йога-центру». У той час ця організація називалася „Центр езотеричних знань тантра-сангха «Гух'ясамадж». Три роки організація намагалася зареєструватися, однак Комітет у справах релігій України зробив висновок, що «культова практика тантристів образлива, цілий ряд мотивів не корегуються із законодавчою базою України» [Милина Л. Внимание: тоталитарная секта! // Крымская правда.- 2000.- 23 мая]. Після такого висновку назва організації була змінена і у квітні 1999 року вона була зареєстрована. На початку 1998 року був відкритий монастир «Адвайта-Йога-Ашрам «Гух'ясамадж», що розмістився в Сімферополі на вул. Луговій. Монастир, заснований на території колишньої військової частини, придбав для своєї діяльності у власність частину занедбаних приміщень.

Засновник громади В. Мінцев був колишнім офіцером-політпрацівником, що служив на флоті. Спочатку у Североморську, а

потім у Севастополі. Деякий час він був послідовником МТСК, а коли вийшов з цієї організації, то оголосив себе «гуру» і взяв вайшнавське ім'я Свамі Вішну Дев. Його найближчим помічником і послідовником став відставний моряк Юрій Мінчіхін, який став керівником монастиря та старшим ченцем.

У всіх послідовників цього вчення винятково вайшнавські імена, хоча вони не відносять себе ні до крішнаїтів, ні до інших вайшнавських організацій. Деякий час громаду відносили до послідовників «Аум сенрікьо», однак нічого спільного ні зі структурою, ні з доктрині цієї організації вони не мали. У віровченні «Гух'ясамадж» не признавалися священні книги будь-яких релігій, ченцям було рекомендоване читати винятково трактати самого Свамі Вішну Дева. В одній із його книг пишеться: «Одержавши загальні та цілісні подання з практики атма-вичари від свого Гуру – індійського йога-сиддха Свамі Брахмананди Махараджа, Свамі Вішну Дев докладно викладає це вчення своїм учням» [Сат Гуру Свами Вишну Дэв. Источник самосознания.- Киев, 2001.- С. 3].

Однак відомо, що ні сам Свамі Вішну Дев не виїжджав до Індії, ні гуру не приїжджав у Крим, то ж виникає закономірне питання, як могло відбутися наставляння В. Мезенцева у практиці йоги. У психології є термін «інтелектуалізація», що позначає перевантаженість специфічними термінами із-за слабкого орієнтування в якійсь сфері. Все вчення Свамі Вішну Дева настільки перевантажене різними санскритськими термінами, що деякі навіть самовиключають одне одного. Його віровчення є еклектичним і базується на практичній йозі у всіх її різновидах: кундаліні, хатха-йога, раджа-йога, медитативна практика з додаванням буддійських елементів і тантризму. Для того, щоб досягти просвітлення, потрібно постійно практикувати йогу і медитацію. Свамі Вішну Дева радить: «Просвітління, самадхі потрібно, що називається «висидіти» у власному тілі та розумі. Тому після іспитового терміну та періоду навчання для послушників, ченці тривалий час (3 місяці, 6 місяців, 1 рік, 2 роки, 3 роки…) проходять медитативні ритріти з метою досягнення вищих щаблів самадхі. З 15 років чернецтва, 8 років присвячується безперервній практиці медитації і йоги» [Там само.- С. 85]. Кінцевою метою його віровчення був «відхід з мирського життя». У липні-серпні 1997 року 2 ченці монастиря «досягли смадхі світла із зупинкою серця й подиху» [Корец М. За розовим забором.- http://iriney.vinchi.ru/sects/006.htm. 02.05.2004.].

У 2000 ріці у монастирі перебувало 30 осіб. Монастир мав 5 філій по Україні – у Києві, Бердянську, Маріуполі, Житомирі та Кривому Розі, а також послідовників по всій Україні і в країнах СНД.

Монастир «Гух'ясамадж» був однієї з найбільших релігійних неоіндуїстських організацій міста Сімферополя. Ті, хто хотів стати ченцем, крім зречення від мирського життя, повинен був внести на облаштованість монастиря велику суму грошей. Завдяки таким пожертвуванням в арсеналі ашраму з'явилася своя друкарня, що видавала книги Свамі Вішну Дева, а також професійна відео та аудіоапаратура, що дозволяло випускати касети з лекціями гуру. Від ашраму в Сімферополі був відкритий магазин з продажу духовної літератури, касет з лекціями Свамі Вішну Дева, предметів індуїстського та буддійського культу, пахощів і спецій.

Після смертного випадку за стінами монастиря та юридичних позовів колишніх адептів, проти засновників «Гух'ясамадж» була порушена кримінальна справа. Діяльність монастиря визвала недоброзичливі відгуки як з боку послідовників православ'я, та і з боку віруючих інших конфесій. У пресі було опубліковано кілько статей, компрометуючих діяльність засновників ашраму. У суді м. Сімферополя було розглянуто кілько справ проти засновників монастиря, але стороні звинувачення так і не вдалося доказати провину Свамі Вішну Дева у смерті ченців. Щоб уникнути покарання й звинувачень з боку громадськості, В.Мінцев розпустив ченців, закрив ашрам, а сам виїхав у місто Дніпропетровськ, де створив другий монастир «Дух'ясамадж». На даний момент це один з найчисельніших та заможніших релігійних культів Дніпропетровська. Послідовниками Свамі Вішну Дева видається література та касети з його лекціями, в Інтернеті існує великий гарний сайт цієї організації. У Сімферополі колишнє місце знаходження «Гух'ясамадж» зараз закинуте, але залишилися численні послідовники Свамі Вішну Дева.

Відтак, можна зробити висновок, що більшість із виникаючих на Україні нетрадиційних неоорієнталійських культів трансформуються і суттєво видозмінюються. Активне формування неоіндуїстських течій і зростання кількості їх послідовників свідчать про те, що традиційне віросповідання здає свої позиції із-за консерватизму та невідповідності їх сучасному культурологічному й соціальному стану суспільства. Економічна та політична криза, яка не вщухає в Україні, а також криза інституту родини, конфлікт поколінь, інертність традиційних церковних течій змушує багатьох людей різного віку звертати увагу на нові організації, здатні запропонувати нові цінності життя. Значну роль у поширенні нових неоорієнталістських течій відіграє їх фінансова база й, як наслідок цього, розвинена система самореклами. Організації неоіндуїстської спрямованості існують легально й виявляють певний

вплив на духовне й культурне життя України, хоча цей вплив не визнають позитивним.

М.Шкрібляк (м. Чернівці)

ЄПИСКОПИ ЛЬВІВСЬКОЇ ТА ПЕРЕМИСЬКОЇ ЄПАРХІЙ РУСЬКОЇ ПРАВОСЛАВНОЇ ЦЕРКВИ (КИЇВСЬКОЇ МИТРОПОЛІЇ) В УНІЙНИХ ПОШУКАХ НАПРИКІНЦІ XVI СТ.

Полемічна література кінця XVI – початку XVII століття, всебічно висвітлюючи проблему унійних змагань, уже тоді окреслила більшість важливих питань, пов'язаних з переходом частини українського православного духовенства на унію з Римом. Однак їхнє розв'язання викликає чимало суперечок і неоднозначних оцінок цієї контроверсійної за власною суттю події. Тому актуалізація цієї проблеми в сучасній науці є закономірним явищем. Сьогодні, як справедливо зазначає В.Шевченко, "пасіонарна актуальність унійної проблематики вже встигла набути значення історичної нагальності" [Українська Греко-Католицька Церква / Підгот. До друку О. Недавня // Релігійна панорама.- 2001.- № 10.- С. 3]. До того ж роль двох чи не найвпливовіших єпархій Київської Митрополії – Львівської та Перемиської, що фактично визначили долю як українського Православ'я, так і українського Греко-католицизму, у цих процесах ще й досі не знайшла свого належного осмислення й об'єктивної оцінки.

З'ясування ролі та участі єпископату Львівської й Перемиської єпархій в унійних пошуках має вагоме теоретико-методологічне та практичне значення. По-перше – це дасть можливість заповнити ту прогалину, яка існує у вітчизняній історіографії з унійної проблематики, а по-друге – шляхом реконструкції історичної дійсності з'ясувати регіональну специфіку унійних пошуків, що фактично робиться вперше і, нарешті – знайти відповідь на питання, наскільки справедливим є твердження, що уніатство має суто локальний характер і властиве лише для західноукраїнських земель.

В основу нашого дослідження покладено джерельні матеріали з історії Руської Православної Церкви: пам'ятки церковного або пов'язаного з церквою законодавства, тексти грамот, послань, листів як світських осіб, так і церковних ієрархів, булл, постанови церковних соборів, Статут Львівського Святоуспенського братства і т. ін.

Відомо, що в радянський період комплексних релігієзнавчих праць з історії Української Греко-Католицької Церкви не було й не могло бути в принципі. За таких умов практично не існувало можливості здійснення порівняльного аналізу, уточнення, підтвердження окремих тверджень чи висновків, що призвело до відсутності цілісного й науково-об'єктивного підходу до вивчення причин та наслідків Берестейської унії, її генези. Історія українського Греко-католицизму, як справедливо зазначають дослідники, майже повністю розчинялася або в історії Російської Православної Церкви, або в історії релігійної експансії Ватикану [Гудзяк Б. Історія відокремлення. Київська митрополія, Царгородський патріархат і генеза Берестейської унії: Збірник статей з церковної історії.- Львів, 1993.- С. 8].

Зарадити ситуації в тодішніх умовах намагалися зарубіжні (діаспорні) українські вчені. Їхні церковно-історичні студії широко представлені в працях А.Великого, І.Огієнка (митрополита Іларіона), Д.Дорошенка, Ю.Федорова, А.Кущинського, В.Кудрика, Н.Полонської-Василенко та інших. Проте науковий аналіз концепцій згаданих вище дослідників дає нам підстави стверджувати, що й їхні дослідження все ж не позбавлені конфесійної заангажованості, упередженості та церковно-ідеологічної цензури, незважаючи на те, що вони працювали в умовах, здавалося б, вільних від якихось теоретико-методологічних настанов та релігійних ідеологем.

Заповнити прогалини в історіографії Української Греко-Католицької Церкви намагаються сучасні українські дослідники, до яких належать такі відомі вчені, як Б.Гудзяк, О.Крижанівський, С.Морозова, С.Мудрий, О.Недавня, І.Паславський, С.Плохій, С.Сеник, В.Ульяновський, В.Шевченко, П.Яроцький та ін. То ж, з метою здійснення компаративниго аналізу, уточнення та обрунтування окремих власних тверджень та висновків, ми апелюємо до більшості з них. Натомість полемічну літературу аналізуємо лише побіжно, оскільки вона здебільшого слугує джерелом живлення, з одного боку – для польсько-проримської, а з іншого – промосковсько-синодальної традицій.

Концепція нашого дослідження базується на таких твердженнях і висновках. Духовний провід Львівської та Перемиської єпархій (єпископи – Гедеон Балабан і Михайло Копистенський – відповідно), першим вдався до розробки унійних ідей. Пізніше ці два натхенники унії стають і першими її опозиціонерами не тільки до власних напрацювань (Берестейський протиунійний собор 1596 р.), а й до прагнень більшості духовного проводу Московської Православної Церкви, включаючи й самого її главу – митрополита Київського Михайла Рогозу. Незважаючи

на очевидну непослідовність в унійних намаганнях єпископів Львівського Гедеона Балабана та Перемиського Михайла Копистенського, їхня роль у церковно-релігійних прагненнях Московського Патріархату наприкінці XVI – початку XVII ст. є визначальною.

Детальний аналіз доступних нам історичних джерел дозволяє стверджувати, що причини Берестейської унії, скільки б їх не було, мають духовний, соціальний і політичний характер. І, як це не прикро, визначальним тут саме є політичний чинник. Про це свідчать також і більш ранні висновки окремих істориків [Дорошенко Д. Короткий нарис Історії Християнської Церкви.- Винипег: Видання Наукового Товариства при Колегії св. Андрея.- 1949.- С. 64–65]. Як випливає з цих досліджень, соціальний та духовний занепад Київської Митрополії зумовлений поглибленням кризи в церковно-релігійному житті, падінням освітнього та морального рівня духовенства, симонією, відсутністю чернечого подвижницького духу, рабською залежністю церкви від світської влади. Сутність же політичного чинника продиктована тим, що польський уряд, наголошуючи на примиренні народів шляхом досягнення релігійної єдності, в такий спосіб прагнув закрити православну проблему, об'єктивно побоюючись загрози з боку Москви. Адже відомо, що Московська Митрополія, піднесена 1589 року патріархом Єремією до рівня Патріархії, тут же пробудила в неї апетити "Третього Рима".

Однак, якою б складною не видавалася ситуація в церковно-релігійному житті православної Київської митрополії наприкінці XVI століття, ніхто – ні її світський глава К.Острозький, ні духовний провід, ні братства – не наважувалися до вживання кардинальних заходів, спрямованих на підготовку та впровадження унії, хоча тогочасна суспільна атмосфера була серйозно наповнена подібними настроями та ідеями. Йдеться передусім про результати праці єзуїтів Б.Гербеста, П.Скарги, А.Посевіно, С.Оріховського [Ульяновський В.І. Історія Церкви та релігійної думки в Україні.- К.: Либідь, 1994.- Кн. 2.- С. 154-159]. Потрібно було лише іскри, з якої б зайнялося полум'я. Роль першої виконали східні патріархи – попервах атіохійський патріарх Йоаким, а потім і сам Царгородський Єремія. Зокрема, перший на прохання львівських братчиків видав грамоту, якою визнавалися й затверджувалися внесені зміни до Статуту братства. В їхній основі лежало право "викривати противне Христу та будь-яке безчинство від Церкви відлучати". Львівському братству надавалися права, пов'язані з церковним судочинством. Вони мали також здійснювати нагляд за поведінкою світських та духовних осіб, включаючи найвищих сановників Церкви – єпископів та митрополитів. За братчиками закріплювалося

право противитися єпископу "як ворогові правди", коли той відходитиме від церковних канонів в організації, устрої церкви та власній поведінці. Більше того, в прикінцевих пунктах патріаршої грамоти зазначалося, що єпископ разом зі всім причетом церковним підпадають під канонічний вплив Статуту братства. "А якби хто спротивився цьому й порушив це духовне право, чи то архиєпископ, чи єпископ, чи піп, чи хто з князів, і простих людей, то на такім нехай буде прокляття всіх чотирьох патріархів вселенських" [Памятники полемической литературы в Западной Руси.- СПб., 1903.- Кн.3.- (Руская историческая библиотека; Т.19).- С. 1-21].

Приведення Статуту в дію загострило і так доволі напружені стосунки між Львівським братством та його ж єпископом Гедеоном. Однак протистояння між єпископом і братчиками досягло кульмінаційного моменту 1589 року, коли константинопольський патріарх Єремія II не лише визнав канонічність Статуту, а й надав Львівському братству статус ставропігійного [Кущинський А. Коротка історія Української православної церкви.- Чикаго, 1971.- С. 36].

Братство намагалося відігравати провідну роль в церковно-релігійному житті. Воно рішуче виступало не тільки проти патронату, національно-релігійних обмежень русинів, аморального способу життя духовенства, а й наполегливо боролося за вплив на обрання львівських єпископів. Ця боротьба нерідко підсилювалася, за словами Н.Полонської–Василенко, "не зовсім тактовними акціями" з боку братчиків [Полонська–Василенко Н. Історія України: В 2-х томах.- Київ: Либідь, 1995.- Т.1.- С. 383]. Моральним підгрунтям для таких прагнень Львівського Братства могло служити ще те, що саме воно відіграло визначальну роль у відновленні Галицької єпископії та перенесенні її осідку 1539 року до Львова [Федорів Ю. Історія Церкви в Україні Репринтне видання.- Львів: Видавничий відділ "Свічадо", 2001.- С. 141], з одного боку, а з іншого, як зазначалося вище, східні патріархи надали їм нечувані досі в Православній Церкві права.

Позиція Львівського братства, зрозуміло, не могла не викликати серйозного невдоволення в місцевого єпископа Гедеона Балабана. Він вважав, що втручання світських людей, міщан – шевців, сідельників та кожум'як – у церковні справи та в ті, які є прерогативою духовенства, не припустимо [Грушевський М. Історія України–Руси.- Львів, 1913.- Т.5.- С. 503-507]. Такий підхід східних патріархів до розв'язання складних проблем, які переживала Київська митрополія, на думку істориків, був не лише легковажний, а й неканонічний за своєю сутністю [Гудзяк Б. Історія відокремлення. Київська митрополія, Царгородський патріархат і генеза

Берестейської унії: Збірник статей з церковної історії.- Львів, 1993.- С. 12-13]. Передусім це стосувалося вивищення ролі братств. "З боку патріарха, – зазначає М.Грушевський, – наділення такими величезними правами сеї організації, за своїм складом у кожнім разі випадкової, не було вчинком розважним. Такі права братств рішуче противилися всьому канонічному устроєві православної церкви і могли мати своє об'яснення тільки в дуже сумних поглядах патріархів на українську церкву й її ієрархію. Се мало нещасливі наслідки: владики українські були ображені такою самоволею патріархів, і се було одним з важніших мотивів переходу їх на унію" [Грушевський М. Культурно-національний рух на Україні в XVI – XVII ст., 1919.- С. 113-114].

Гедеон Балабан чітко усвідомлював, що в Православній Церкві, яка перебуває в кризовому стані, в якій авторитет митрополита зведено до мінімуму, а патріархи, у своїй більшості, стоять на боці братств, тому виправити становище духовних владик без унії з Римом не вдасться. Вважаючи, що становище та роль духовенства в Римській церкві є абсолютними і священними, Гедеон Балабан вирішив шукати собі порятунку в унії з Апостольською столицею. Треба ще додати й те, що патріарх Єремія заборонив Львівському єпископу мати будь-які зносини з братством, а митрополиту Михайлу Рогозі благословив "судити його й карати без пощади". Однак той не дослухався, за що був підданий анафемі та позбавлений сану [Львовская и Перміская епархіа передъ стома леты, описана по донесенію; поданому до Римской куріи Преосвященнійшим Львом Шептицкімь, Епіскопомъ Львовскімъ, Галицкім і Каменецкімъ.- Львовъ: Типомъ Ставропигійского Інстітута, 1860.- С. 33].

У відповідь на таке ставлення до єпископату Київської митрополії й до нього самого, суворо покараний патріархом Єремією єпископ зробив натяк Янові-Дмитру Соліковському (Львівський римо-католицький єпископ) про готовність перейти під главенство папи аби „вивільнитися від Патріархів Царгороду". Відомий дослідник унійної проблематики Б.Гудзяк пише, що Соліковський радив Балабанові реалізовувати цей задум, узгодивши з Луцьким єпископом Кирилом Терлецьким [Гудзяк Б. Історія відокремлення. Київська митрополія, Царгородський патріархат і генеза Берестейської унії: Збірник статей з церковної історії.- С. 16]. Такі твердження зустрічаємо в церковних історичних джерелах [Львовская и Перміская епархіа передъ стома леты, описана по донесенію; поданому до Римской куріи Преосвященнійшим Львом Шептицкімь, Епіскопомъ Львовскімъ, Галицкім і Каменецкімъ.- С. 33]. Це пояснюється, очевидно, тим, що Кирило Терлецький у той час був патріаршим екзархом.

Грамотою, датованою 6 серпня 1589 року, патріарх Константинопольський Єремія II підніс його до сану екзарха (намісника патріарха), благословивши "соборно, яко намісника свого з духовенством у всьому радити, і чин церковний благолепно і всякими добрими звичаями прикрашати, а небрегущих, студних і безчинних будівничих згадувати й підкріпляти, і владою нашою забороняти, і з достоїнства церковного і з чинів їх знімати, ні в чому не супротиву стояще церковному преданію і святих отец правилам, безборонно" [Григоренко О. Унія в історії України-Русі: короткий історичний нарис.- Житомир, 1995.- С. 13].

Отже, першим ідейним натхненником і, до часу, активним реалізатором унійної програми стає Львівський єпископ Гедеон Балабан. Порушивши вперше 1590 року питання про унію на Белзькому соборі (нараді), творці унії Київської митрополії Православної Церкви з Римом починають формувати унійну програму. Про цей собор якихось достеменних свідчень майже не знаходимо. Серед питань, які стояли на його порядку денному, на чільне місце могло посідати саме унійне. Підтвердженням цього може слугувати те, що в червні 1590 року підписи згаданих вище владик – учасників Белзького собору – стояли під першою єпископською декларацією унії. Її ухвалили та підписали: єпископ Львівський Гедеон Балабан, новопризначений патріарший екзарх, єпископ Луцький – Кирило Терлецький, владика Пінський і Турівський – Леонтій Пелчицький та єпископ Холмський і Белзький – Дионісій Збіруйський. Як бачимо, прізвище Михайла Копистенського тут відсутнє. Дехто намагається навіть довести, що Михайло Копистенський не причетний до таємних переговорів у справі унії. Зокрема, митрополит Іларіон (Огієнко) наголошує на тому, що той не брав участі в Берестейському соборі (1591) [Іларіон. Митрополит. Берестейська унія, її ґенеза, теорія, практика: хронологічна канва.- Вінніпег (Канада), 1993.- С. 18].

Щодо об'єктивності такого свідчення, то в нас є сумніви. По-перше, його підпис стоїть під Бельзькою угодою, а по-друге, митрополит Іларіон (Огієнко) в іншому місці зазначає: "Артикули про унію з Римом підписали: Митрополит М.Рогоза, Єпископи: Луцький Кирило, Володимирський Іпатій, Полоцький Григорій, Перемиський Михаїл, Львівський Гедеон, Холмський Діонісій, Пінський Леонтій та Бобринський Архімандрит Йона Гоголь" [Там само.- С. 21]. Скоріше за все, Михайло Копистенський хоч і був повністю солідарний з унійними пошуками своїх колег, але на той час волів не оприлюднювати своїх позицій і засвічуватися в цій справі.

Ні на третьому (1593), ні на четвертому (1594) соборах православних єпископів у Бересті питання про унію офіційно не порушувалося. Ним потайки займалися єпископи Г.Балабан, М.Копистенський, Д.Збіруйський К.Терлецький. Засекречений характер Белзьської декларації пояснюється, очевидною потребою приховування її змісту від братств, конфлікти з якими давно вийшли за межі здорового глузду.

У червні 1594 року на таємному (покутному) соборі в Сокалі ці владики підтвердили чинність белзького документа про унію, уклали відповідну декларацію з викладенням умов унії та доручили К.Терлецькому провести переговори з рештою єпископату щодо доцільності та доконечності унії з Римською церквою [Там само.- С. 21–22]. На цьому ж червневому соборі було ухвалено рішення про таємне відрядження до короля делегації з заявою про готовність єпископату Київської митрополії до унії з Римом.

9 вересня 1595 року в Кракові відбулася чергова нарада польських сенаторів у присутності нунція з приводу Туринського з'їзду протестантів та організації поїздки владик Київської митрополії до Риму в справі унії. При обговоренні другого питання велися жваві дискусії – одні переконували, що ще не час відряджати унійну делегацію до Апостольської столиці, проте більшість навпаки – наполягала на тому, що "не варто упускати можливості утворити унію" [Історія релігії в Україні: в 10-ти томах.- Т.4 (Католицизм) / За ред.. П.Яроцького.- К., 2001.- С. 193]. До такої думки схилявся й король. Завдяки наполегливим вимогам православних єпископів 22 вересня було ухвалене рішення про відрядження Іпатія Потія та Кирила Терлецького в Рим для складання присяги на вірність папському престолові. Деякі історики схильні вважати, що ні Рим, ні Польща не були зацікавлені в унії, оскільки король із великим запізненням відреагував на жест православних владик. Йдеться, очевидно, про затримку відповіді польського короля на лист, надісланий учасниками Белзької наради. Б.Гудзяк, наприклад, пише, що "унія православних навряд чи хвилювала більшість польської світської та церковної еліти" [Гудзяк Б. Історія відокремлення. Київська митрополія, Царгородський патріархат і генеза Берестейської унії: Збірник статей з церковної історії.- С. 16]. На нашу думку, й Апостольська столиця й офіційна державна влада Польщі були зацікавленні в поглиненні Київської церкви католицькою й полонізації русинів. Інша річ, що король, очевидно, розумів складність цього проекту й не наважувався прискорювати процес унії з Римом. Адже унійні ідеї ще не мали яскраво вираженого характеру, а діями єпископів у цій справі рухали особисті образи, завдані їм патріархами, митрополитом та світськими чинниками.

На користь цього аргументу наведемо кілька цитат із листів папського нунція в Польщі Германіка Маляспіни до Римської курії. “Нехай Ваша Світлість зважить, – радить нунцій, – чи цей такий знаменний випадок не мусить викликувати скреготу зубів у православних та протестантів проти тих бідних єпископів і проти тих світських людей, що поширюють думку про з’єднання. Але як поступали ми, так і поступатимемо, зріло й обережно, без шуму й уникаючи спорів [Великий А.Г., ЧСВВ. Українське християнство: причинки до історії Української церковної думки.- Видавництво О.Василіан.- Передрук – 1990, Еспанія.- С. 135]. Ще в іншому листі нунцій дає чітко зрозуміти папській курії, що “якщо сподобається Господеві порушити серце цього народу на Русі й Литві, можна буде позискати мільйон душ, а за їх прикладом легко піде Молдавія та Волощина” [Там само.- С. 138].

Головною перепоною на шляху “єпископів-уніатів” дочасно був Михайло Рогоза. Щоб остаточно послабити позиції глави Київської митрополії, який не тільки ухилявся від зустрічей з ініціаторами унійних заходів, а й був до них в опозиції [Трохимович М. Православна Церква і перші спроби Унії на Волині // Православний вісник.- 1976.- № 11.- С. 29] та перетягнути на власний бік більше однодумців у справі унії, Гедеон Балабан 1592 року оприлюднює сфабриковану грамоту від патріарха, в якій нібито містилося викляття Митрополита Київського. На той час, як слушно зазначає В.Шевченко, в ідентичності грамоти ніхто сумніватися не міг [Шевченко В. Унійні колізії другої половини 1595 – жовтня 1596 років. Два берестейські собори: тріумф і трагедія // Визвольний шлях.- 2001.- Кн. 6-7.- С. 115-116]. До такого кроку Львівський владика міг вдатися, щоб помститися Михайлу Рогозі за те, що той підтримував Львівське братство у боротьбі з ним.

Однак коли стало зрозуміло, що укладення унії з Римом – процес незворотній, бо до нього долучився й сам глава Київської митрополії, який до останнього моменту гальмував поєднання, то Гедеон Балабан і Михайло Копистенський повністю відмовляються від своїх попередніх намагань і, слідом за К.Острозьким, стають непримиренними противниками з’єднання. Пояснюючи таку різку зміну позиції колишніх унійних натхненників, чимало істориків висувають банальні судження, що буцімто Г.Балабан і М. Копистенський не підтримали унійних ініціатив через погрози з боку князя Острозького [Софрон Мудрий, ЧСВВ. Нарис історії Церкви в Україні.- Івано-Франківськ: Видавництво Івано-Франківського теологічно-катехитичного духовного інституту, б/р.- С. 291-293] та “зі страху перед Братством і світськими Русинами” [Львовская и Перимиская епархіа передъ стома леты, описана по

донесенію; поданому до Римской куріи Преосвященнійшим Львом Шептицкімь, Епіскопомъ Львовскімъ, Галицкім і Каменецкімъ.- С. 34]. Такі твердження культивують здебільшого історики-сановники, які мали б добре розумітися на церковному праві й канонах. Незважаючи на надмірне втручання світського елементу в церковні справи, право анафемствувати чи забороняти в служінні, так само, як і висвячувати, все ж таки залишалося за вищими церковними ієрархами, але аж ніяк не за князем чи братствами. Саме тому важко погодитися з такими висновками.

На нашу думку, непослідовність Гедеона Балабана й Михайла Копистенського у справі унії передусім пояснити усвідомленням того, що звільнення Церкви від світського та чужоземного впливу неможливе лише завдяки зміні юрисдикції. Відмовитися від реалізації унійних ідей цих двох владик, передусім, спонукало усвідомлення того, що завдяки унії навряд чи можна було оздоровити Церкву та вивести її з глибокої внутрішньої кризи, оскільки і "нова" Церква, і справа унії й надалі залишалися в руках політично й релігійно-експансіоністськи налаштованої Польщі.

Зайнявши непримиренну позицію щодо скликання Унійного собору, єпископи Гедеон Балабан і Михайло Копистенський очолили протиунійний табір. Вони прагнули схилити на свій бік Михайла Рогозу. Однак на "парагностики" (своєрідне триразове звернення – М.Ш.), що надходили від противників унії, ні митрополит, ні решта п'ять єпископів не реагували. Глава Київської митрополії остаточно визначився і від її імені заявив: "Що зроблено, то вже зроблено; інакше бути не може; добре ми вчинили чи зле, ми тільки передалися Західній Церкві" [Крижанівський О., Плохій С. Історія Церкви та релігійної думки в Україні.- К.: Либідь, 1994.- Кн. 3.- С. 46].

По завершенні роботи собору, 20 жовтня 1596 року, митрополит Михайло Рогоза видав послання до своїх вірних, у якому роз'яснювалися причини переходу під юрисдикцію папського престолу. Собор також піддав анафемі Михайла Копистенського, Гедеона Балабана та решту тих, хто не підтримав унійного проекту.

Після укладення унії в Бересті всі єпископські кафедри перейшли в юрисдикцію "нової" Церкви – Української Греко-Католицької. Лише дві єпархії – Львівська та Перемиська понад століття залишалися православними. Проте, не варто думати, що тут вирувало справжнє православне життя. Це – складний і суперечливий процес боротьби за самозбереження й виборення гідного місця серед українських православних вірян, які внаслідок церковно-релігійних змагань кінця XVI

– початку XVII ст. розділилися на два ворожі табори. Єпископам Львівської та Перемиської кафедр довелося не тільки стати духовним прихистком пастви всієї сучасної Північно-Західної України, а й думати про власний канонічний статус. Йдеться про релігійно-експансіоністські впливи як з боку Польщі, так і Москви.

Отже, аналіз проблеми участі єпископів Львівської та Перемиської єпархії Київської православної митрополії в унійних пошуках дає нам підстави зробити такі висновки. Позиції єпископату, кліру та простих вірян цих єпархій в унійних колізіях є досить непослідовними. Імена Гедеона Балабана, єпископа Львівського та Михайла Копистенського, єпископа Перемиського значаться не лише серед перших ідейних натхненників унії, а й ревних її противників.

З'ясувати внутрішні мотиви, які штовхали цих єпископів до унійних пошуків, а пізніше спонукали перейти у відкриту опозицію до більшості духовного проводу та самого глави Київської митрополії у справі унії, навряд чи коли-небудь вдасться. Натомість зовнішні чинники піддаються аналізу та об'єктивній оцінці. До них належать невиважені дії східних патріархів та місцевого митрополита, а відмовитися від остаточної реалізації унійних напрацювань Гедеона Балабана та Михайла Копистенського спонукало усвідомлення того, що завдяки одній лише зміні юрисдикції навряд чи вдалося вивести б церкву з глибокої кризи, оскільки і "нова" Церква, і справа унії розглядалися в контексті релігійно-політичних амбіцій Польщі. Отже, думки окремих дослідників, які стверджують, що причиною відходу єпископів Львівського і Перемиського від унії був страх перед князем Острозьким і Братством, видаються нам позбавленими належної об'єктивності.

Увесь період існування Львівської і Перемиської єпархії як частини Київської митрополії, що вціліла й продовжила своє існування в післяберестейський період, сповнений тяжких випробувань. Внутрішнє життя їхніх єпархій та вірян не змінювалося на краще. Навпаки, додалися нові складнощі, зумовлені тривалим внутрішнім протистоянням не лише з Братством, а й тією частиною вірних, що прагнула до з'єднання Церков.

Л.Шугаєва [*] (м. Київ)

ІОАННІТИ – ТЕЧІЯ ХІЛІАСТИЧНО-ЕСХАТОЛОГІЧНОГО СПРЯМУВАННЯ ПРАВОСЛАВНОГО ПОХОДЖЕННЯ

У перших десятиліттях XIX ст. на терени Російської імперії із Західної Європи починають проникати хіліастичні ідеї. Терміном "хіліазм" позначається відоме вчення про тисячолітнє царство Ісуса Христа на землі, яке виникає у перші століття існування християнства. Ідеї хіліазму набули особливого поширення за часів царювання Олександра І, який сам відверто симпатизував містико-хіліастичним вченням. Хіліазм у Російській імперії поширювався двома шляхами. З одного боку, хіліастичні ідеї проникали разом із творами німецьких містиків кінця XVIII – початку XX ст. З іншого ж боку, німецькі сектанти-хіліасти, в очікуванні швидкого наближення тисячолітнього царства Христа, великими партіями переселялися через південь Росії на Кавказ і тим самим сприяли поширенню своїх ідей. Релігійні утворення православного сектантства хіліастично-есхатологічного спрямування представлені єговістами-ільїнцями ("Десним братством"), іоаннітами і мальованцями.

У кінці XIX – на початку XX ст. на території України з'явилося релігійне об'єднання іоаннітів, але воно діяло не лише в означений період. Ще у 1959 р. відбувся гучний процес над так званою групою Митрофана Коваля – жителя с. Оситняжка Черкаської області [Галузевий державний архів СБ України /ГДА СБУ/.- Ф.75174, од. зб. 12090, А.1-860]. М. Коваль очолював групу іоаннітів, до складу якої входило 17 осіб. Він був заштатним священиком Російської православної церкви. М. Коваля, а також Нестеренко Г.І. і Семишкурну Г.М. було звинувачено в антидержавній діяльності й позбавлено волі на різні терміни [ГДА СБУ.-Ф.75174, од. зб. 12090, а. 38-40]. Показовим є те, що і сам Митрофан Коваль, і Семишикурна, і Нечипоренко під час слідства всіляко намагалися довести, що вони належать до істинно православної церкви, а не до іоаннітства [Там само.- А.38 – 197]. Хоча під час обшуків у всіх трьох були виявлені рукописи праць "Видіння Іоанна Кронштадтського", "Тлумачення і апокаліпсис святого Іоанна Кронштадтського [Там само.-А. 38-150]. На запитання слідчого Коваль відповідав, що як священик

---

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

захоплювався книгами І.Кронштадтського, а під час служби у церкві пояснював прихожанам, що життя на землі є тимчасовим і для спасіння своєї душі необхідно вести смиренний спосіб життя, не відвідувати культурно-розважальні установи, не організовувати весіль та поминок. При цьому роз'яснював, що обряди Російської Православної Церкви є язичницькими. Віруючі, які до мене приєдналися, є членами істинно православної соборної церкви [Там само.- А. 728].

Очевидно, що Коваль і його прихожани вважали, що приналежність до істинно православної церкви дасть змогу позбутися переслідувань і покарання. Лише у 1991 р. Коваль був реабілітований посмертно за статтею 1 Закону України "Про реабілітацію жертв політичних репресій на Україні [Там само.- А.723].

У 1961 р. на території Вінницької області у Тульчинському, Бершадському, Тростянецькому районах проживало 190 іоаннітів [Центральний державний архів вищих органів влади України /ЦДАВО/.-Ф.4648, оп.2, од. зб. 335, а.233, 235-243]. У 1973 р. громади іоаннітів існували у Бершадському, Ільїнецькому, Гайсинському, Немирівському, Тростянецькому, Тульчинському районах Вінницької області та в с. Громи Уманського району Черкаської області [Там само.-Оп.3, од. зб. 355, а. 95]. У сьогоденній Україні секта іоаннітів не має великого поширення, але окремі її групи все ще існують на Черкащині й Поділлі.

Соціально-духовні витоки й основи віровчення релігійного об’єднання іоаннітів у вітчизняній науці вивчались надто поверхово й упереджено, тлумачились вони неоднозначно. У 1913 р. у Полтаві побачила світ праця богослова В.М. Терлецького, у якій йшлося про іоаннітів. Але приналежність автора до православного богослов’я визначила упередженість дослідження [Терлецкий В.Н. Общие понятия о сектантстве. Духоборы и толстовцы. Павловское страшное дело. Секта иоаннитов.- Полтава, 1913].

За радянських часів, у руслі дослідження істинно православного християнства, до іоаннітства звертається О. Дем’янов. Він вважав, що іоанніти повністю зберегли православне віровчення і лише посилили в ньому елементи есхатології та антихристології. На його думку, іоаннітство не стало самостійним релігійним об’єднанням, а було лише течією у руслі істинно православного християнства [Демьянов А.И. Истинно православное христианство. Критика идеологии и деятельности.-Воронеж, 1977].

У 1995 р. вийшла праця авторитетного російського православного богослова Д.В. Поспєловського, який називає іоаннітів "напівсектою", що згодом стала гілкою катакомбного православ'я. Такої ж думки дотримується і російський дослідник Д.О. Таєвський [Поспеловский В.Д. Русская Православная церковь в XX веке.-М.: Республика, 1995.- С. 314-316; Таевс-кий Д.А. Христианские ереси и секты I-XXI веков.-М.: Интрада, 2003.- С. 89].

Перші відомості про іоаннітів як організовану релігійну громаду відносяться до початку XX ст. У 1901 р. у Росії, у Кронштадті, став помітно виділятися гурток особливих прихильників отця Іоанна Кронштадтського. На рубежі XIX-XX ст. Іоанн Кронштадтський був одним з найбільш знаменитих людей Росії. Як настоятель собору Андрія Первозванного, він масштабно займався благодійницькою діяльністю, був відомий як церковний письменник і публіцист. Листи з проханням про його молитву надходили у Кронштадт з усієї Росії, Європи, Індії, Америки. Саме слава Іоанна як цілителя і чудотворця привернула до нього увагу простих людей. Серед відвідувачів Кронштадту помітно виділялися християни (хлисти), які приходили з різних кінців Російської імперії і, як свідчать очевидці, у тому числі і з України [Див.: Ремезов М. Иоанниты, их лжеучение и борьба с ними // Миссионерское обозрение /МО/.-1912.- № 6.- С. 339], і приносили з собою своє віровчення. В основі віровчення християнщини лежало містичне уявлення про можливість спілкування з Духом Святим. Спілкування відбувалось у результаті вселення Духа Святого в обраних людей, які вшановувались як "христи", "богородиці", "пророки". Саме вчення про вселення Духа Святого в обраних людей представники християнства привнесли до віровчення протоієрея Іоанна Кронштадтського. Гурток шанувальників протоієрея очолила міщанка Порфирія Іванівна Кисельова, яку оголосили "богородицею". Найближчими помічниками і співпрацівниками іоаннітської "богородиці" були "архангел Михайло" – селянин Ярославської губернії й "Іоанн Богослов" – селянин Новгородської губернії Назар Дмітрієв [Див. Ремезов М. Названа праця. С. 339; Ф. Кирика. Иоанниты и их книгоноши // Херсонские епархиальные ведомости.- 1909.- №15.- С. 360-861].

Своє вчення іоанніти обгрунтували у рукописних творах "Ключ розуміння", "Блага звістка про другий славний прихід Господа нашого Ісуса в особі отця Іоанна Сергієва Кронштадтського", "Видіння Іоанна Кронштадтського", "Тлумачення і апокаліпсис Іоанна Кронштадтського". Крім того, видавався журнал "Кронштадтський

Маяк" з додатками книг релігійно-морального змісту, портретів, естампів.

На теренах України віровчення іоаннітів набуло поширення на початку XX ст. у Київській та Херсонській губерніях [Булгаков Н. Состояние сектантства в г. С.Петербурге // Православний путеводитель.-1905.- Т.І.- С. 721]. В основі вчення релігійного об'єднання лежало своєрідне бачення другого пришестя Ісуса Христа. На думку іоаннітів, воно вже наступило, але бачать його лише обрані, тобто члени громади. Підтвердження свого вчення вони знаходили у Біблії. Іоанніти вважали, що Син Божий зійшов на Землю вдруге саме в особі протоієрея Кронштадтського собору Іоанна для суду над грішним родом людським. Цей суд і здійснюється у Кронштадтському Андріївському соборі через публічну сповідь народу перед батюшкою [Булгаков М. Названа праця.- С. 722]. До отця Іоанна вони застосовували й слова апостола Павла про святого Першосвященика, непричетного до зла, непорочного і відокремленого від грішників (Євр. 7:26). Проте у вченні про Ісуса Христа між християнами й іоаннітами є суттєва різниця. На підставі свого основного положення, що дух поза тілом існувати не може, християни вчили, що Бог втілюється декілька разів. За одним Христом з'являється другий, за другим – третій і т.д. Для кожного часу і періоду був свій Христос. Отже, у християн може бути велика кількість Христів. У іоаннітів, як ми з'ясували, Ісус Христос втілився в Іоанні Кронштадтському востаннє. Інших перевтілень його вже не буде, оскільки незабаром настане кінець світу, ознаки якого вони вже вбачали [Булгаков М. Названа праця.- С. 722]. Перш за все ці ознаки виявилися в Антихристі, який з'явився на думку іоаннітів, в особі Л.М. Толстого [Див: Терлецкий В.Н. Названа праця.- С. 189].

Іоаннітам характерна пропаганда ідеї близького пришестя Ісуса Христа на Землю для здійснення Страшного Суду і встановлення тисячолітнього царства для вірних. Але оскільки віровчення іоаннітського релігійного утворення своїм корінням сягало християн, то Ісус Христос мав і конкретне втілення в особі Іоанна Кронштадтського.

Есхатологічні очікування посідають чільне місце в ідеології іоаннітів. Фактично все віровчення базується навколо ідеї Страшного Суду і другого пришестя Ісуса Христа в особі Іоанна Кронштадтського. Час кінця світу і початок Страшного Суду визначався у такий спосіб: "На восьму тисячу (до закінченні семи тисяч років від створення світу) пройде 430 років. Розрахуємо: до

Різдва Христового було 5508 років. Від Різдва Христового пройшло 1907 років. Складемо 5508 і 1907 і отримаємо 7415" [Див. Терлецкий В.Н. Названа праця.- С. 192]. Чому саме додавали цифру 1907 ? Очевидно, тому, що твір "Ключ розуміння", у якому викладені основні ідеї іоаннітства, був написаний саме у 1907 р. І далі: "... на восьму тисячу залишок вийшов 415 років. Отже, до Страшного Суду залишилось 15 років... Лазар воскрес на 5-й день рано-вранці. Це знаменує, що загальне воскресіння і Страшний Суд буде на початку п'ятої сотні на восьму тисячу літ [Терлецкий В.Н. Названа праця.- С. 192].

Люди, які вірують, що Іоанн Кронштадтський – Христос, "смакують сокровенну манну" другого пришестя Ісуса Христа [Там само]. Вони –"справжні православні християни, які свято шанують і оберігають заповіти святої Православної церкви", вони "в усьому прагнуть йти стопами великого пастира Іоанна Кронштадтського, за що й отримали почесну славу і славну назву іоаннітів" [Там само].

Той, хто живе на землі й увірував в "Господа-батюшку", повинен гідно зустріти його прихід, змінюючи свою плоть. Засобом зміцнення плоті були відмова від шлюбу, світських задоволень і вступ до трудового товариства "вівців Кронштадтського пастира", а згодом – часта сповідь перед "батюшкою Христом" і причастя з його власних рук тіла і крові Христової [Див.: Булгаков Н. Названа праця.- С. 722]. Отже, на есхатології іоаннітів позначився відбиток суворого аскетизму. В основі її, так само, як і у християнських сектантів, був маніхейський дуалізм, за яким дух є джерелом добра, а матерія – джерело зла.

Цей же самий принцип маніхейського дуалізму лежить в основі іоаннітського вчення про людину. У людині, говорили вони, два начала: добре і чисте – душа і зле, погане – тіло. Між ними відбувається постійна боротьба [Терлецкий Н.В. Названа праця.-С. 189]. Для того, щоб душа отримала перемогу над плоттю, необхідно обезсилити тіло шляхом суворого дотримання посту. Найбільш живильними джерелами для тіла, яке є заклятим ворогом душі, є шлюб. Тому іоанніти його повністю заперечили! Одному священику Херсонської губернії іоаннітка говорила: "Ви не дорогий батюшка, а грішний: тютюн палите, вино п'єте, блуд творите і грішки ваші видно, – показуючи на його дітей, сказала вона. Все потішаєте тіло, а душу губите [Кирика Ф. Названа праця.- С. 361].

Іоанніти вважали, що у зв'язку з тим, що друге пришестя уже відбулося і скоро настане кінець світу, "нерозумно і грішно прив'язуватися до тлінних земних багатств" [Кирика Ф. Названа

праця.-С. 361]. Тому особисту власність члени громади повинні віддавати у розпорядження "батюшки-Христа" або ж його “святих”. Для чого земні капітали людям, які відреклись від усіх сатанинських задоволень заради небесного багатства?" – говорили іоанніти [Цит. за: Терлецкий В.Н. Названа праця.- С. 194].

Відтак есхатологічні ідеї викликали в іоаннітів абсолютне заперечення приватної власності. Заперечення приватної власності властиве практично всім громадам православного сектантства. Винятком лише є молокани і скопці.

Іоанніти заперечували існуючий порядок державного життя в усьому його обсязі, тому що розумним влаштуванням суспільного устрою визнавали лише той порядок, який був введений у майбутньому небесному блаженстві.

Заперечували іоанніти вчення про троїчність божества. Священик села Ново-Василівка Бердянського повіту Таврійської губернії І. Хорошунов писав, що в розмові з ним іоанніти так трактували Трійцю: "Свята Трійця є В. Пустошкін (іоаннітськнй "апостол"), старець Назарій й Іоанн Кронштадтський. В цій Трійці все спасіння [Хорошунов И. Хлысты киселевского толка // МО.- 1912.- № 1.- С. 131]. До речі, сама назва повідомлення І. Хорошунова "Хлисти кисельовського толку та їх книгоноші в с. Ново-Василівка Бердянського повіту Таврійської єпархії” свідчить про зв’язок іоаннітів із християнами. Більш того, автор не вбачав у громаді самостійного релігійного утворення, а лише християнський толк [Там само.- С. 129-134].

Значне місце у вченні посідає сповідь і причастя. Євхаристію Православної церкви вони не визнавали і вважали її "м'якиною", тобто половою [Там само.- С. 132].

Вони заповідували своїм послідовникам якомога частіше сповідуватися перед "батюшкою-Христом" і причащатися з його власних рук. Спасіння, говорили вони, лише у "дорогого батюшки", судді світу і Всесвіту [Див.: Терлецкий В.Н. Названа праця.- С. 195]. "Кому він дасть печать свою, того і спасе. Печать ж його – це причастя з рук отця Іоанна, а тому радійте і поспішайте до нього – істинного жениха небесного, тому що зараз здійснюється велика шлюбна вечеря", – говорили іоанніти [Там само].

Члени іоаннітської громади активно займалися місіонерською діяльністю. Власне, це був шлях поповнення релігійного об’єднання. З цією метою було організовано цілу армію книгонош. Лише у кінці 1908 р. іоаннітських книгонош нараховувалось 618 осіб [Там само.- С.

214]. Як правило, у кожного книгоноші обов'язково були журнали "Кронштадтський маяк", один примірник Біблії, декілька молитовників, хрестики, портрети Іоанна Кронштадтського і Порфирії Кисельової. Як писав херсонський протоієрей Кирика: "Вся сила книгонош полягає у тому, що вони перш за все пропагандисти і ведуть справу фанатично. За 5-10 хвилин розмови ви з'ясуєте повністю сутність іоаннітства" [Кирика Ф. Названа праця.- С. 361]. Робота книгонош була дуже відповідальною. Ось як описував сучасник самі методи іоаннітської пропаганди: "З ласкою, любов'ю, лагідно увійдуть іоанніти в села і вмілою рукою проведуть пропаганду. Своєю новизною вразять багатьох. Швидко відгукнеться люд, де почує слово про життя святе" [Цит. за: Терлецкий В.Н. Названа праця.-С. 213], – писав місіонер Православної церкви О. Куляшев. А вже відомий нам протоієрей Кирика писав: "... у божниці селянської оселі є вже портрет Іоанна Кронштадтського і міщанки Порфирії Кисельової. Книгоноша молиться, читає уривки зі щоденника отця Іоанна "Моє життя у Христі" і залишається ночувати. Вночі продовжуються бесіди із господарями [Кирика Ф. Названа праця.- С. 225]. Отже, тим самим місіонери Православної церкви визнавали силу іоаннітської пропаганди, перед якою поступалася православна. Швидше всього, її й не було. Звикнувшись із роллю панівної державної інституції, Православна церква, очевидно не дуже опікувалась якоюсь пропагандою себе серед своїх майбутніх адептів і дійсних прихожан.

Крім корпусу книгонош, необхідних для організації поширення вчення, іоанніти створили ще одну організацію, у якій здійснювався, на їхню думку, ідеал святого життя, – організацію іоаннітських "притулків".

Проповідуючи, що спастись можливо лише у Кронштадті, іоанніти запрошували всіх, хто бажає спасіння, терміново їхати до Кронштадту, щоб там вступити до трудового "товариства вівців Кронштадтських".

Організації іоаннітів діяли таємно. Для того, щоб потрапити до притулку, необхідно було мати рекомендацію від когось із членів громади або знати іоаннітський пароль. В очах влади й ортодоксальної Православної церкви іоанніти не заперечували християнської віри, але наповнювали її власним змістом.

Таким чином, в основі організаційного устрою іоаннітів лежав поділ усієї громади на велику кількість спільнот, які буди самостійними у відправленні богослужіння і в керівництві господарсько-

побутовими справами, притаманний не лише іоаннітам. Так, у християнських і скопців таку ж функцію виконували "кораблі".

Іконоборські прагнення іоаннітів не стали на заваді для того, щоб у житлі кожного іоанніта, у кожному "притулку " обов'язковою була ікона із зображенням Іоанна Кронштадтського і "богородиці" Порфирії Кисельової. Зберігалися й православні ікони. Найбільш популярними були зображення Варвари Великомучениці, Івана Богослова, Миколи Чудотворця, Архистратига Михаїла. Крім того, іоанніти створили особливу церемонію ранішньої, обідньої і вечірньої молитви.

Широка постановка справи пропаганди іоаннітством сприяла швидкому її поширенню. За короткі терміни воно поширилось у Катеринославську, Полтавську, Харківську, Херсонську, Таврійську, Київську губернії. Іоаннітство поширилось і в деяких російських губерніях. Очевидно, доречно сказати декілька слів про позицію самого Іоанна Кронштадтського стосовно нового явища релігійного життя. У 1907 р. він писав: "Пройдисвіти-подорожні, які розсіялись по різних містах і селах й увійшли в довіру до селян, бентежать їх оповіданнями, які буцімто чули від мене, що скоро відбудеться Страшний Суд, що швидше необхідно турбуватися про свої душі, відкладати всі житейські стосунки, продавати власність і віддавати гроші їм, а вони передадуть їх мені для роздачі жебракам. При цьому вони навіюють довірливим, що необхідно їхати до Кронштадту, тому що тільки там можливо отримати спасіння. Із багатьох місцевостей я отримав такі заяви від благочинних і простих священиків і відповідав їм, що я нічого спільного з такими пройдисвітами не маю... [Цит. за: Терлецкий В.Н. Названа праця.- С. 213]. Отже, слова протоієрея Іоанна Кронштадтського красномовно свідчать про те, що іоаннітство як явище є одним із варіантів духовних народних шукань.

Швидке поширення іоаннітства у Російській імперії викликало занепокоєння з боку держави й ортодоксальної Православної церкви. У 1908 р. у Києві відбувся IV всеросійський з'їзд місіонерів, на якому всебічно обговорювали новий релігійний рух. Але слід зазначити, що на з'їзді іоаннітство не лише засуджували. Висловлювались думки й абсолютно протилежного характеру, зокрема про те, що іоаннітство не є сектою, а є потужним рухом богословської народної думки, яка висловила протест проти сучасного занепаду релігійних і моральних засад життя [Див.: Терлецкий В.Н. Названа праця.-С. 234-235]. Рішення Київського місіонерського з'їзду стосовно іоаннітів лягли в основу постанов Святійшого Синоду, за якими наказувалось

духовенству з особливою обережністю ставитись до іоаннітів, щоб повернути їх у лоно Православної церкви.

Таким чином, наша точка зору на виникнення вчення релігійного об'єднання іоаннітства і його релігійні практики істотно розходиться з думкою, яку висловлювали попередні дослідники. Ми не можемо погодитись із висновками О. Дем'янова і Д. Поспеловського про те, що іоанніти не були самостійним релігійним утворенням, а чи ж то гілкою істинно православної церкви. Іоаннітство виникає на рубежі XIX-XX ст. як одна із спроб богословської народної думки. Виникнення істинно православної церкви у 20-х роках XX ст. було обумовлене неприйняттям радянської влади частиною духовенства і прихожан, а також протиріччями у середині самої Православної церкви, які виявилися в опозиції до патріарха Сергія і його Декларації 1927 р.

Таким чином, ми дослідили, що релігійне утворення іоаннітів має генетичну спорідненість із християнами. Віра в Іоанна Кронштадтського нагадує віру в християнського бога Саваофа – Данилу Филиповича, іоаннітська "богородиця" Порфирія Кисельова – християнську Кулину Іванівну. Але, на відміну від християн, у яких кожен новий "Христос" приходив на зміну старому, у іоаннітів Іоанн Кронштадтський був єдиним "живим Христом". В ідеології і духовних шуканнях релігійного об'єднання відобразився своєрідний протест частини населення України проти державної влади, проти Православної церкви, як за царату, так і за радянських часів.

Іоаннітські громади радянських часів діяли підпільно. Їх звинувачували у невизнанні радянської влади, у недотриманні державних законів, запереченні служби у війську, у веденні антисуспільного життя [ЦДАВО.- Ф. 4648, оп. 5, од. зб. 356, а.95; оп.3, од. зб. 335. а.16]. Але члени громад були переконані, що своєю вірою заперечують передусім несправедливість, насильство, посередників між людиною та її ідеалами.

ІНФОРМАЦІЇ

О.Сарапін* (м. Київ)

ПРИВИД БЛУКАЄ В УКРАЇНІ, ПРИВИД ПЛАГІАТУ... (рецензія на навчальний посібник Я.Я.Чорненького „Релігієзнавство: теоретико-практичний курс")

Останніми роками в Україні виходить з друку чимало підручників та посібників з релігієзнавства. Втім, один з них заслуговує на особливу увагу з причин відвертого й, навіть, нахабного привласнення його автором змістовного потенціалу не лише вітчизняних дослідників, але й класиків світового релігієзнавства. Йдеться про навчальний посібник Я.Я.Чорненького „Релігієзнавство: теоретико-практичний курс", який вийшов з друку 2005 року у київському видавництві „Професіонал" накладом 800 примірників. Принагідно зауважу, цей посібник рекомендований був Міністерством освіти і науки України для студентів вищих навчальних закладів (лист № 14/18.2 – 2835 від 28 грудня 2004 року). Обсяг його вражає – 544 сторінки. В структурно-композиційному відношенні посібник містить необхідний теретичний мінімум, зосереджений у першому розділі (всього – 94 сторінки). Розділи від другого по восьмий, в свою чергу, репрезентують практикум релігієзнавства, який, на думку Я.Чорненького: „забезпечить також контроль знань, стимулюватиме студентів до самостійного осмислення й оцінки надбань релігієзнавчої науки у її проблематиці як минулого, так і сучасного" [С. 2].

Предметом прискіпливої уваги рецензента буде важливий в аспекті методології теоретичний блок, у відповідності з яким укладені різноманітні практичні завдання, тести, питання для модульного контролю з метою перевірки знань студентів. Вже поверхове ознайомлення зі змістом першого розділу засвідчує хаотичність у

* Сарапін Олександр Васильович – кандидат філософських наук, доцент Київського Національного університету імені Тараса Шевченка.

побудові його структурних складових та відсутність чіткої логіки їх розкривання. До цього, зверну увагу на послідовність викладу питань, яка набуває у автора наступного вигляду,- теорії походження релігії; історія виникнення і розвитку теологічної теорії походження релігії; феноменологія релігієзнавства; психологія релігії; склад та структура Біблії: канон Нового Завіту; релігійне різноманіття азіатського регіону; культурні діячі української православної церкви (Київська Русь); життєвий і творчий шлях Папи Римського Іоанна Павла ІІ. Принагідно,- проблема сутності релігії, її структурно-функціональний аналіз, класифікація релігій залишаються поза увагою Я.Чорненького. Звісно, що кожен автор має право на своє розуміння логіки викладу теоретичного релігієзнавства. Але ж не розглянуті автором зазначені вище питання є вкрай важливими у методологічному відношенні.

Втім, в світлі подальших аналітичних викладок та зауважень авторство Я.Чорненького слід піддавати сумніву. Принаймні, в цій рецензії вважаю доречним номінувати його просто,- „укладач". Підставою для такого дещо категоричного твердження є плагіаторські замашки Я.Чорненького. Звісно, що подібна декларація потребує належної аргументації.

Відтак, з метою верифікації наявності плагіату проаналізую для початку зміст підрозділу „Історія виникнення і розвитку теологічної теорії походження релігії" [СС. 21-34]. Після узагальнених свідчень про теологію, її дисциплінарний статус та основні принципи теологічного мислення Я.Чорненький докладно висвітлює питання співвіднесеності релігієзнавства і теології. Цитую: „Вивільнення, виокремлення релігієзнавства із механічної включеності в структуру науково-атеїстичної теорії марксизму і оформлення його у самостійну галузь гуманітарного знання актуалізувало питання співвідношення релігієзнавчих дисциплін, зокрема, філософії релігії і теології (або богослов'я). Останні терміни тут вживаємо як однозначні" [С. 21-22]. Але такими ж реченнями розпочинається § 5 „Релігієзнавство і теологія", який входить до складу теми І. „Релігієзнавство як наука" відомого в колах студентів та викладачів підручника „Академічне релігієзнавство" [див. С. 51]. До речі, автором відповідного параграфу є професор А.Колодний. При цьому, слово в слово, з дотримуванням усіх розділових знаків укладачем відтворюються наступні два абзаци. Для порівняння, останній абзац на сторінці 21 і два абзаци наступної сторінки 22 за змістом ідентичні з відповідними абзацами на сторінках 51-52, взятих із „Академічного релігієзнавства". Далі, укладач пропускає сім абзаців з оригіналу і списує у професора А.Колодного

наступні п’ять абзаців. При цьому, не обходиться без відвертих ляпів. Зокрема, в тексті „Академічного релігієзнавства” читаємо: „Полярність ідеї теології відзначав і С.Аверинцев, вичленовуючи в ній надраціональне одкровення і його раціоналістичний аналіз. Співвідношення позалогічного „Бога” і логічного „слова” про нього в структурі богослов’я, як це слушно зауважив дослідник, відтворює двоярусність іудео-еллінської культурної традиції Середземномор’я.” (Далі йде посилання на статтю С.Аверинцева „Теологія”) [С. 54]. Я.Чорненький переписує, але як?! Цитую: „Полярність ідеї теології відзначав І.С.Аверинцев, вичленовуючи в ній надраціональне одкровення і його раціоналістичний аналіз. Співвідношення позалогічного „Бога” і логічного „слова” про нього в структурі богослов’я, як це слушно зауважив дослідник, відтворює двоярусність іудео-еллінської культурної традиції Середземномор’я.” (Посилання на наведену цитату немає) [С. 22-23]. Звісно, що можна послатись на прикру друкарську помилку, але на останній сторінці посібника зазначено: „Книга друкується в авторській редакції” [С. 544]. До того ж видатний літературознавець, філософ, культуролог Сергій Сергійович Аверинцев аж ніяк не заслуговує забуття його імені.

Надалі укладач дещо змінює послідовність відтворюваних абзаців. Так сторінка 24 розпочинається реченням: „Вперше відмінність науки про одкровення - тобто непідвладне розуму осягнення Бога (теологія), і науки, що грунтується на розумі (філософія), усвідомив Фома Аквінський.” Це речення запозичене укладачем з другого абзацу на сторінці 53 „Академічного релігієзнавства”. А далі, слово в слово передаються наступні два абзаци.

Підрозділ „Історичний розвиток теологічної теорії походження релігії” [СС. 24-33], який розпочинається висловлюванням: „Історія терміну „теологія” сягає часів Стародавньої Греції” виявляється ідентичним за змістом і формою тексту на сторінці 52 зазначеного вище параграфу. Принаймні, перші три абзаци немов би списані під копірку. При цьому навіть друкарські помилки повторюються, на кшталт „Теологія” Гасіода” [С. 24 = С. 52]. Подібними виявляються також абзаци на сторінках 27 і 28 посібника і і на сторінках 53-54 підручника „Академічне релігієзнавство”. Зауважу, що професор А.Колодний на сторінці 56 наводить схему, що фіксує особливості і структуру теології. Я.Чорненький цю схему пропускає. Але, відтворюючи висловлювання А.Колодного зазначає: „Яке ж місце релігієзнавства в цій схемі ?.. [С. 28]. Доволі дивно

читати цей пасаж, оскільки згадана схема у нього просто відсутня! Втім подібний прокол не знітив укладача. Особливо не переймаючись, він вдається до буквального відтворення аж вісімнадцяти абзаців підряд. Для порівняння, - сторінки 58-61 „Академічного релігієзнавства" віддзеркалюються на сторінки 28-33 посібника. Відзначу принагідно, що Я.Чорненький принципово не вказує авторства відтворюваних ним у А.Колодного цитат. До речі, підрозділ „Сучасна теологічна думка" [СС. 33-34] списаний з тексту § 5 „Релігієзнавство і теологія" теми першої „Академічного релігієзнавства" [див. С. 61].

Зміст наступного розділу „Феноменологія релігієзнавства: риси, ознаки, поняття, історія" [СС. 35-45] є вже перекладом з російської мови на українську фрагменту праці К.Тіле „Основні принципи науки про релігію", наведеного у відомій студентам антології „Класики світового релігієзнавства" (1996). Зауважу принагідно,- переклад в деяких місцях є буквальним. Крім того, укладач вдається навіть до підміни понять. Зокрема замість констатованого К.Тіле терміну „онтологічний" Я.Чорненький пропонує слово „феноменологічний", який, до речі, не дуже пасує судячи зі змісту витинки. Відтак, зміст сторінок 35-36 посібника є перекладом відповідного тексту зі сторінок 168-169 антології. Для прикладу, К.Тіле стверджує: „Если во всём этом мы сумеем отличить существенное от преходящего, то мы сможем и ответить на вопрос о том, в чём, собственно, заключается исток и сущность всякой религии…" [С. 169]. При перекладі українською це висловлювання набуває у Я.Чорненького такого вигляду: „Якщо у всьому цьому ми зуміємо відрізнити суттєве від з'являючого, то ми зуміємо відповісти на питання про те, в чому заключається сутність всякої релігії... [С. 35]. Зверну увагу, з одного боку, на буквалізм перекладу, з іншого, - на його лексичну недосконаліть. Принагідно зауважу про наявні русизми, які буквально заполонили змістовний простір перекладу Я.Чорненького.

Підрозділ укладача „Аналітико-феноменологічне дослідження" [СС. 35-37] виявляється перекладом відповідного підрозділу К.Тіле під назвою „Аналитико-феноменологическое исследование" [СС. 169-172]. При цьому Я.Чорненький, перекладаючи буквально, все-таки дозволяє собі дещо підправляти але не висловлювання, а слова. Втім подібне підправляння зводиться у нього до синонімізації. Для прикладу, словосполучення „ідейний образ" [С. 36] є перекладом словосполучення „мысленный образ" [С. 170].

Інколи, особливо важкі для перекладу терміни укладачем просто опускаються. Зокрема, у К.Тіле читаємо: „Утверждение, что религиозные представления являются результатом поэтизирующей фантазии (Раувенхофф), в целом ошибочно, однако зерно истины тут несомненно всё-таки содержится" [С. 170]. Відповідно, у перекладі Я.Чорненького це речення набуває такого вигляду: „Помисли про те, що релігійні уявлення є результатом фантазії в цілому помилкові, але частина правди тут є" [С. 36].

Далі, зміст підрозділу „Вчення про богів" [СС. 37-39] є насправді лише перекладом відповідного підрозділу К.Тіле „Учение о богах (теология в узком смысле)" [СС. 173-175].

Прикро, що перекладаючи буквально, Я.Чорненький припускається явних помилок. Зокрема, словосполучення „атеистическая религия" [С. 173] перетворюється у нього у словосполучення „антистатичну релігію" [С. 37], „религиозная антропология" [С. 176] стає „релігійною антологією" [С. 39]. Щоправда, зауважу, що підрозділ „Релігійна антологія" є вибірковим перекладом фрагменту праці К.Тіле. Натомість підрозділ „Релігійні спільноти" [СС. 42-43] постає вже взірцем перекладу немов би під копірку двох сторінок підряд тексту підрозділу „Религиозное сообщество" [СС. 188-190].

Наступний розділ „Психологія релігії" [СС. 46-58] є, переважно, відтворенням відповідного § 4 теми IV „Дисциплінарна структура релігієзнавства" зі згаданого вище підручника „Академічне релігієзнавство". Автором зазначеного параграфу є... рецензент. Відповідно, мені не важко було виявити особливості свого викладу і стилістичного оформлення. Втім, заради окозамилювання Я.Чорненький на початку розділу розбавляє авторський текст іншими списаними витинками. Зокрема, відтворюване укладачем визначення: „Психологія релігії вивчає психологічні особливості функціонування релігійності на індивідуальному рівні та з'ясовує при цьому специфіку релігійних вірувань, уявлень, переживань особи, вплив релігії на її психологічний світ" [С. 46] запозичене у професора А.Колодного з тексту „Академічного релігієзнавства" [див. передостанній абзац на С. 31]. А наступні чотири абзаци [С. 46-47] віддзеркалюють текст, взятий з видання „Психологія. З викладом основ психології релігії / Під редакцією о.Ю.Макселона". Зокрема, відповідний текст, започаткований висловлюванням „Предметом психології релігії є релігійність як психічний факт, а саме суть свідомості й релігійна поведінка людини як вираз її внутрішніх переживань [С. 46] насправді

належить перу о.Генріка Кжистечко [див. С. 33]. Щоправда, у автора оригінального тексту висловлювання подаються у двох абзацах, які Я.Чорненький розбиває на чотири.

Натомість, зміст підрозділу „Психологія релігії: поняття, суть і структура" [СС. 47-51] слово в слово, з дотримуванням навіть розділових знаків запозичений з тексту зазначеного вище § 4 „Психологія релігії" [СС. 152-157]. При цьому Я.Чорненький дещо змінює послідовність відтворюваних абзаців, але не висловлювань в них. Зокрема, третій абзац від початку підрозділу укладач бере з авторського тексту на С. 156. Але з другого абзацу на С. 48 посібника чотири абзаци підряд є калькою відповідного фрагменту авторського тексту на С. 152-153. Потім, через абзац Я.Чорненький знову привласнює зміст зазначеного вище параграфу. А саме, здобутком укладача стає останній абзац на С. 154 і перший абзац на С. 155. Після цього Я.Чорненький, пропонуючи свою логіку викладу тексту, запозичує у автора параграфу останній абзац на С. 153, де йдеться про структурованість психології релігії. Завершується підрозділ [С. 50] списаними у автора узагальненнями .

Наступний підрозділ, названий укладачем „Історія виникнення психологічної теорії релігії" [СС. 51-52] розпочинається висловлюваннями, запозиченими з тексту зазначеного вище параграфа на С. 154 (з другого речення другого абзацу). Щоправда Я.Чорненький абзац оригінального тексту розбиває на два і далі відтворює мій перший абзац на С. 154, дозволяючи собі дещо переінакшити початок речення. Тобто, укладач вдається до компонування абзаців.

Якщо ж спробувати ідентифікувати текст підрозділу Я.Чорненького „Внесок зарубіжних дослідників в психологічну теорію релігії" [СС. 52-57], то в його складових теж можна віднайти зразки плагіату. Це стосується, зокрема, розмірковувань про В.Вундта. А саме, укладач після репрезентації В.Вундта як одного із засновників експериментальної психології реалізує потребу у розкриванні його поглядів через вставку фрагменту про релігійні почуття. Звісно, що цей фрагмент він знайшов у підручнику „Академічне релігієзнавство" на сторінках 155-156. До цього, мотивацію укладача зрозуміти неважко. Справа в тому, що в своїх розмірковування про релігійні почуття як предмет психології релігії автор оригінального тексту акцентує: „Помилковими вважаємо спроби деяких відомих дослідників віднести релігійні почуття до царини інтелектуальних почуттів. Зокрема такої позиції дотримується В.Вундт [С. 156]. Вірогідно, що Я.Чорненький моє мимовільне посилання на Вундта

використовує як привід для уставлення в свій текст послідовно відтворюваних чотирьох абзаців з авторського параграфу „Психологія релігії”.

Останній підрозділ „Психологія релігії в працях українських дослідників” [СС. 57-58] певною мірою приголомшує, оскільки в ньому наведені міркування лише одного дослідника і, що дивовижно, не українського, а польського. Йдеться про о. Р.Яворського на якого посилається й, відповідно, наводить його висловлювання о. Юзеф Макселон. Відтак, укладач на сторінках 57-58 просто відтворює подану Р.Яворським характеристику персональної релігійності. Ця характеристика, між іншим, міститься на сторінках 258-259 видання „Психологія. З викладом основ психології релігії” (1998). Щоправда, Я.Чорненький чомусь пропускає одну характеристику, - алоцентризм, тобто ставлення у центрі не себе, а Бога. Увагу рецензента привернув також пасаж укладача на сторінці 58. Його словами: „На думку Яворського, „поряд з наведеними вище особливостями персональної релігійності, варто згадати про деякі риси образу Бога, які виявляються в її сприйнятті.” Зауважу до цього, - якщо вже списувати, то принаймні треба було б розібратись,- кому все-таки належить подібне висловлювання. А належить воно о. Ю.Макселону.

В подальшому вважаю за належне більше не втомлювати читача плагіаторськими вибриками Я.Чорненького. Хоча при нагоді і при великому бажанні можна знайти і в інших місцях тексту ті джерела, буквальним відтворенням яких вміло скористався укладач.

Зауважу також, що текст посібника буквально переповнений логічними неузгодженостями, поверховими до банальності констатаціями, відвертими помилковими судженнями та численними ляпами. Наприклад, до ляпів слід віднести висловлювання: „Іслам виник на Близькому Сході ще у VI ст. н.е.” [С. 524]; „Даосизм (31,2 млн. прихильників) виник у Джауському (правильно Чжоуському-О.С.) Китаї одночасно з вченням Конфуція як самостійна філософська доктрина”[с. 74]; „Основу синто як релігії становлять міфи, вміщені у горах „Кодзікі” і „Ніхонсьокі” [С. 74]; „українсько-слов’янські племена”[С. 78]; „католицький монах і етнограф Е.Ленг”[С. 17]; „англійський лінгвіст Ф.Мюллер (1830-1900)” [С. 14]; „Іудаїзм (720 млн. віруючих) як давньоіндійська релігія склався на базі давнього брахманізму” [С. 72]. Звісно, що всі ці наведені вище ляпи можна списати на незадовільну редакторську правку. Але, констатую ще раз,- на останній 544 сторінці наголошено: „Книга друкується в авторській редакції”. Постає тоді питання: „Невже Я.Чорненький не міг хоча б

вичитати скомпонований текст?" Втім наявність помилкових в своїй сутності суджень, що стосуються, особливо, аспектів релігійних традицій Індії, Китаю та Японії засвідчує про елементарну необізнаність укладача.

Не все гаразд також із практичною частиною посібника. Щоправда, слід віддати належне Я.Чорненькому за продуманість тестових питань. Але варто було б звернути увагу на формулювання багатьох питань, які виявляються просто некоректними. Для прикладу цитую: „Коли слов'яни почали цікавитись дохристиянською релігією?" [С. 285]; „На який античний світ вплинула релігія Давнього Єгипту" [С. 276]; „Як іще називають уніатські церкви грецького, вірменського, хандейського обрядів? [С. 218]; „Первісний вічний Будда, який виділяє особливу енергію, що породжує нових богів?" [С. 319]; „Території – послідовники християнства" [С. 327]; „На території якого міста виникло православ'я?" [С. 328].

Загалом у мене від прочитаного залишається гнітюче враження. Плагіат, поверховість у висловлюваннях, хаотичність викладу, надмірність ляпів є невід'ємними прикметами посібника Я.Чорненького. Прикро, що такого роду навчальні посібники викликають у студентів в кращому випадку розгубленість і невіру в майбутнє вітчизняної релігієзнавчої науки. Втім, чи не є плагіаторські опуси лише свідченням того, що деякі несумлінні релігієзнавці забули про інтелектуальну чесність та елементарну порядність?

Відтак, сприймаю навчальний посібник Я.Чорненького як показник хворобливих рецидивів вітчизняної релігієзнавчої думки. Залишається лише сподіватись, що подібні „творіння" назавжди відійдуть в минуле.

SUMMARY

The 39th issue of the Bulletin “Ukrainian Religious Studies” consists such thematic blocks: “Philosophy of Religion”, ”Psychology of Religion”, “History of Religion”, “History of Religion and Religious Studies Idea of Ukraine”.

In the rubric “Philosophy of Religion” there are in particular the following papers: M.Murashkin “Myth, self-sufficiency, salvation”, A.Ivanchenko “The research of language function in the structure of human religious consciousness”, S.Bondar “Philosophical-Theological matter, symbolics of the Holy Cross in the Old Rus and the Holy History”, B.Bugrak “Eastern ceremony as religious phenomenon”, O.Vasiljeva “Religion in frame of spiritual values”, N.Zhirtuyeva “Peculiarities of Muslim mysticism and its main directions”, S.Kapran “The Bible in the Works by Ivan Franko”, O.Katunina “The concept “religious cult”: scientific and law aspects”, M.Petrushkevych “The elements of Orthodox communication system”.

In the rubric “Psychology of Religion” there are in particular the following paper: H.Pyroh "The psychological aspects of religious values functioning".

In the rubric “History of Religion” there are in particular the following paper: R.Sitarchuk “The history of organization and development of Adventism in XIX centery”.

In the rubric “History of Religion and Religious Studies Idea of Ukraine” there are in particular the following papers: V.Klymov “Printing sights of the Ukrainian culture in the aspect of activity of Domestic Monkhood”, N.Tamamyan “Neohinduism on the territory of Ukraine: the origin and current situation”, Шкрібляк М. “Archbishop of Lviv and Przemysl diocese Rus’ Orthodox Church (of Kyiv Metropolis) в Uniate Church searches in the end XVI centery”, L.Shugayeva “Ioannities is a flow of Chiliastic-Eschatological direction of Orthodox origin”.

In the block «Information» given the article of O.Sarapin “Ghost roams in Ukraine, ghost of plagiarism… (a review is on the train aid of Ya.Ya.Chornen’kyi «Religious Studious: theoretic-practical course»)”.

! ДО ВІДОМА АВТОРІВ

ПРАВИЛА ОФОРМЛЕННЯ СТАТЕЙ

Рукописи для публікації в наступних числах бюлетеня подаються до редакції в одному роздрукованому примірнику (через 1,5 інтервали) і у вигляді **rtf**-файлу[58] у форматі текстового редактора Microsoft Word на дискеті 3,5" обсягом 0,5 друк. арк. (прибл. 20 тис. знаків із пропусками).[59] 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 англомовна анотації мають бути ідентичними за змістом.

* * *

[58] 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)».

[59] 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 стандартом[60] (скорочена назва книги Біблії, розділ, двокрапки, вірш / вірші).

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

---

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

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

Зверніть увагу! У нас нова електронна поштова скринька. Її адреса тепер така:
uar-press@online.ua