

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



Українське релігієзнавство

№43

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

*Видається щоквартально з 1996 року.

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

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

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

E-mail: cerif2000@gmail.com

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

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

*Подані рукописи рецензуються, не повертаються.

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

*Редакція не вступає в листування з автором.

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

*Усі права застережені (с)

Українське релігієзнавство

Редакційна колегія:

А.Колодний, доктор філософських наук
(головний редактор)

В.Бондаренко, доктор філософських наук
М.Закович, доктор філософських наук
О.Крижанівський, доктор історичних наук
В.Лубський, доктор філософських наук
В.Пащенко, доктор історичних наук
О.Погорілий, доктор соціологічних наук
О.Саган, доктор філософських наук
О.Уткін, доктор історичних наук
Л.Филипович, доктор філософських наук
М.Чурилов, доктор соціологічних наук
П.Яроцький, доктор філософських наук

П.Павленко, кандидат філософських наук
(відповідальний секретар)

*Рекомендовано до друку
вченою радою*

Відділення релігієзнавства

Інституту філософії

імені Г.С. Сковороди НАН України,

Протокол № 10 від 19 червня 2007 р.

© Українська Асоціація релігієзнавців, 2007
© Відділення релігієзнавства Інституту
філософії імені Г.С.Сковороди НАНУ, 2007
© Автори статей

З М І С Т

1. ФІЛОСОФІЯ ТА СОЦІОЛОГІЯ РЕЛІГІЇ

<i>Іванченко А.</i> Функції релігійної віри та релігійного досвіду як компонентів структури релігійної свідомості: порівняльний аналіз	5
<i>Войтюк І.</i> Світоглядно ціннісні орієнтації та мотиваційна сфера сільської молоді в межах релігійного зрізу існування людини	13

2. ІСТОРІЯ РЕЛІГІЇ

<i>Базик Д.</i> Прологомени до проблеми детермінації та класифікації первісних релігійних вірувань	18
<i>Цолін Д.</i> Теофанія в Старому Завіті та її інтерпретація в арамейських перекладах (концепція божественного слова в таргумах) ...	27

3. ІСТОРІЯ ХРИСТИЯНСТВА

<i>Павленко П.</i> Іудеохристиянство як культурно-релігійний феномен в контексті ранньохристиянської традиції та сучасної релігійності	38
<i>Радченко Н.</i> Дуалізм космогонічних систем гностицизму: його сутність та значення	52
<i>Христокін Г.</i> Неопатристика як сучасна парадигма розвитку православної теології	61
<i>Кияк М.</i> Еволюція положень соціальної доктрини Римо-Католицької Церкви стосовно проблеми гуманізації економіки	70
<i>Недзельська Ю.</i> Особливості християнсько-богословського витлумачення поняття «особистість»	76

4. ІСТОРІЯ РЕЛІГІЇ В УКРАЇНІ

<i>Климов В.</i> Осмислення православним чернецтвом церковно-релігійних, міжцерковних, соціальних проблем передунійної доби в чернечо-монастирських джерелах	86
<i>Бабій М.</i> Проблемні аспекти виміру правового становища неорелігій в Україні	95
<i>Данилець Ю.</i> Релігійна діяльність Михайла Попова на Закарпатті в 1938-1944 роках	99
<i>Сітарчук Р.</i> Архівні документи про початки адвентизму на українських землях	106
<i>Шугаєва Л.</i> Особливості трансформації релігійного об'єднання істинно православних християн в Україні	114
<i>Крижжешевська Л.</i> Буддизм в Україні	120

5. ІСТОРІЯ СУСПІЛЬНОЇ І БОГОСЛОВСЬКОЇ ДУМКИ УКРАЇНИ

<i>отець Іван Музичка</i> Іван Франко — українському народові невідомий християнин	130
<i>Юцишин О.</i> Творчість Івана Вишенського на проблемно- полемічному тлі довіколоунійних суперечностей кінця XVI - початку XVII століття	139
<i>Черенков М.</i> Європейська та українська реформація як історія і проект: драгомановські студії	148
<i>Миколай Р.</i> Традиційні християнські течії в процесі новітнього націотворення українців	154
СУМНА ІНФОРМАЦІЯ	
Тадеуш Доктор	163
SUMMARY	164
ДО ВІДОМА АВТОРІВ. Правила оформлення статей	165



*А.Іванченко** (м. Київ)

**ФУНКЦІЇ РЕЛІГІЙНОЇ ВІРИ ТА РЕЛІГІЙНОГО ДОСВІДУ
ЯК КОМПОНЕНТІВ СТРУКТУРИ РЕЛІГІЙНОЇ СВІДОМОСТІ:
ПОРІВНЯЛЬНИЙ АНАЛІЗ**

В статті порівнюються функції релігійної віри та релігійного досвіду як структурних компонентів релігійної свідомості. Традиційно в наукових дослідженнях проблема релігійної віри та релігійного досвіду розглядається окремо одна від одної під кутом погляду психології та філософії релігії. Проте автор даної статті, займаючись дослідженням структури релігійної свідомості, помітив, що на сучасному етапі розвитку релігійних традицій релігійна віра та релігійний досвід виконують досить споріднені функції. Саме змістовному розкриттю актуальності цієї гіпотези й присвячена дана праця.

Автору невідомі спеціальні теоретичні роботи, написані строго в руслі запропонованої гіпотези. Але проблема релігійної віри та релігійного досвіду, окремо одна від одної, мають глибоку традицію дослідження і є в достатній мірі розкритими. Тому серед великої кількості авторів, які займалися цими проблемами, доцільно зазначити тих, на кого ми звернули особливу увагу. По проблемі релігійної віри – це Ю.Борунков, М.Бубер, Р.Грановська, В.Джеймс, А.Козирєва, Б.Лобовик, І.Малахова, В.Носович, О.Предко, П.Светлов, Є.Степанова, Д.Угринович, а з проблеми релігійного досвіду – це Ю.Кімелев, Г.Оллпорт, М.Попова, А.Сафронов, М.Томпсон, Є.Торчинов.

Поставлена проблема має як суто теоретичні, так і практичні виміри. Для теорії важливо те, – чи є віра визначальним критерієм релігійності. Для практики важливо, через які функціональні особливості людини на неї впливає релігійна віра і досвід. Тому ми ставимо собі за мету з'ясувати:

1) Чи можна людину, яка не має релігійної віри, вважати релігійною, тобто чи є релігійна віра обов'язковим компонентом релігійної свідомості?

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

2) Чи здатний релігійний досвід функціонально заміняти собою релігійну віру та якого роду взаємозв'язки існують між цими компонентами релігійної свідомості?

Зауважимо, що ми розуміємо під поняттями релігійної віри та релігійного досвіду, надавши їм описової характеристики. Оскільки проблема релігійної віри достатньо розроблена, наведемо найбільш показові визначення. А. Козирєва зауважує, що віра, передусім, існує як феномен психіки людини. Відповідно до традиційного поділу психіки на сфери почуттів, мислення і волі, в історії психології та філософії склалися три види теорії віри – інтелектуальна, емоційна та вольова. Віра є цілісним станом суб'єкта, який охоплює одночасно три вищезазначені сфери. Віра співпадає з емоцією впевненості. Це є необхідний мінімум віри.¹ Є.Степанова та Ю.Борунков також визначають віру як інтегральний стан свідомості людини, що цілісно охоплює всі аспекти людської особистості.² Потрібно розрізняти віру як психологічний акт та вірування як формулювання, певний концептуально оформлений ідейний компонент. Ю.Кімелєв визначав вірування як те, що віруючі, послідовники тієї чи іншої релігії, знають про божественну реальність, про світ і про себе. Це знання лежить в основі релігійної практики і взагалі дій віруючих.³

Основною особливістю релігійної віри як стану свідомості переважна більшість дослідників, повторюючи думки В.Джеймса, які вже стали „канонічними” для релігієзнавців, називає віру в існування надприродного. З його точки зору, релігійна віра кожної людини є вірою в існування певного невидимого порядку, в якому можна знайти пояснення загадок природного порядку речей.⁴ В цьому визначенні існує певна тавтологія: релігійна віра визначається вірою в надприродне, а надприродне визначається вірувальним відношенням. Відповідно виникає питання, що слід вважати „релігійним”, а що „надприродним”? Відповідь на це питання невістна: – уявлення людини про „релігійне” і „надприродне” є історично сформованими. Нам залишається лише прийняти цю систему класифікації, оскільки марним є шукати її критерії. Г. Оллпорт розрізняв два слова, які використовуються в англійській мові для позначення віри: „belief” та „faith”. Перше – це вірування в широкому сенсі, включно з нерелігійними. Друге – це вища ступінь віри, яка викликає більш глибокі почуття і накладає відбиток на все життя особистості. В контексті цієї статті ми говоримо саме про другий тип віри, в якому, згідно думок Г.Оллпорта віра розглядається як самоцінність, про стан „внутрішньої релігійної орієнтації”.⁵

¹ Козырева А.К. Природа веры // Ученые записки ЛГПИ: Философские исследования.- Т. 365.- 1968.- С. 153-154.

² Борунков Ю.Ф. Структура религиозного сознания.- М., 1971.- С. 152.; Степанова Е.А. Постигание веры.- Екатеринбург, 1998.- С. 127.

³ Кимелев Ю.А. Философский теизм: типология современных форм.- М., 1993.- С. 10.

⁴ Джеймс У. Воля к Вере.- М., 1997.- С. 39.

⁵ Оллпорт Г.В. Личность в психологии.- М., 1998.- С. 54.

Коли ми вживаємо поняття „релігійний досвід”, то говоримо не стільки про стани, близькі до містичних, скільки про способи бачення якщо не іншої реальності, то принаймні бачення реальності по-іншому. Зарубіжним релігієзнавством релігійний досвід визнається одним з основних аспектів світовідчуття релігійної людини. Термін „релігійний досвід” міцно увійшов у психологію релігії після виходу в світ книги В.Джеймса „Багатоманіття релігійного досвіду”. З того часу релігійний досвід тлумачиться як сукупність психічних процесів, пов’язаних з релігійним об’єктом чи потойбічним.⁶ Але досі не дано жодного вичерпного визначення того, чим власне є релігійний досвід. М.Томпсон стверджує, що релігійний досвід можна спробувати зрозуміти, проте його не можна ані обґрунтувати, ані спростувати.⁷ Автор статті вважає, що саме поняття „релігійний досвід” дуже заангажоване й умовне. Як влучно писав Р.Старк: „Хоч багато дослідників у цій темі вважають істотним компонентом релігійного досвіду, на відміну від інших типів досвіду, певне відчуття контакту з надприродним агентом, подія є „релігійним досвідом” лише якщо персона, яка переживає її, вважає цей досвід „релігійним””.⁸

Головним недоліком визначень „релігійного досвіду” є той, що в межах одного поняття намагаються звести явища, які мають мало спільного між собою. Так, І.Тернер переконливо демонструє, що „пророцький” досвід та „містичний” досвід є описом кардинально протилежних за змістом, формою, переживаннями й способом досягнення станів. Проте сам же І.Тернер вважає, що як перший, так і другий види досвіду є лише двома головними різновидами досвіду релігійного.⁹ Але що ріднить ці два, подібні один до одного стани? На нашу думку, окрім історичної традиції, – нічого. Завдяки релігійній та соціальній традиції ми всі інтуїтивно розуміємо, що таке „релігійний досвід”. З моєї точки зору, це інтуїтивне розуміння можна вкласти в такі формулювання:

1. Релігійний досвід – це досвідченість, грамотність людини в релігійному житті.
2. Релігійний досвід – це особливий, інтенсивний акт чи процес відчуття реальності, спричинений присутністю трансцендентного.
3. Релігійний досвід – це перцепція інформації чи відчуттів, пов’язаних зі сферою релігії.

Тобто, хоч під поняттям релігійний досвід розуміють досить широкий спектр речей, які не завжди до нього відносяться, ми прагнемо розглядати релігійний досвід як певне переживання, що має силу самоочевидності, тобто не викликає у людини, яка переживає його, сумнівів у достовірності пережитого.

⁶ Попова М.А. Критика психологической апологии религии.- М., 1973.- С. 136.

⁷ Томпсон М. Философия религии.- М., 2001.- С. 56.

⁸ Stark R. A taxonomy of religious experience // Journal for the scientific study of religion.- 1965.- Vol. 5.- №1.- P. 98-99.

⁹ Thorner I. Prophetic and mystic experience: comparison and consequences // Journal for the scientific study of religion.- 1965.- Vol. 5.- №1.- P. 82, 95-96.

Тепер перейдемо до порівняння функціональних можливостей релігійної віри і релігійного досвіду. Розпочнемо із запитання про їх належність до визначальних рис релігійного комплексу. Щодо релігійної віри, то тут існує стійке переконання в тому, що в системі будь-якої релігії віра посідає чільне місце. Дане твердження належить Д.Угриновичу.¹⁰ З точки зору В.Носовича, релігійна віра невіддільна від визнання реальності потойбічного світу.¹¹ Тих же думок дотримувався Б.Лобовик.¹² З цього приводу точиться чимало теоретичних дискусій, розкрити які не вистачить обсягу даного дослідження. Звичайно, релігійна віра є специфічним явищем релігійної свідомості, але далеко не є обов'язковим елементом релігійної свідомості в усіх її проявах. Тобто релігійна свідомість може існувати у людини, яка не має віри. Наша особиста позиція полягає в тому, що далеко не всі релігійні системи ставлять віру на центральне місце. Деякі з них вимагають не стільки віри, скільки бажання виконувати певні настанови. Лінія розподілу зазвичай пролягає між релігіями одкровення, такими як християнство, іудаїзм та іслам, з одного боку, та релігіями „практики” – буддизмом, індуїзмом, даосизмом, синтоїзмом, різними архаїчними культами. Якщо перші роблять наголос на вірі в потойбічне та на обрядовій стороні культу, то для других існування потойбічного не викликає сумніву: вони зосереджуються на постійному безпосередньому прилученні до нього шляхом різних психотехнічних практик. Як писала Є.Степанова, в поняття віри в різних релігійних течіях вкладається різний смисл, якщо воно взагалі застосовується. Віра, як внутрішній стан, є предметом особистого вибору людини європейської культури двох останніх сторіч.¹³

Зрештою, віра виявляється питанням практики, а не теорії. Але яка альтернатива постає в такому випадку? Р. Грановська вважає, що віра широких мас, на відміну від духовної еліти, яка використовує медитативні техніки, більшою мірою спирається на символи – зовнішні атрибути, які дозволяють їм перейти від зовнішніх опор до бажаних внутрішніх станів.¹⁴ Тобто, духовна еліта займається індукуванням релігійного досвіду, який зрештою посилює і підтримує релігійну віру. Мало хто буде заперечувати, що в основі сучасних релігійних систем лежить інтерпретація саме тих пограничних феноменів, які називають „релігійним досвідом”. Звідси витікає питання: чи обов'язково віра повинна мати певне «підтверджене» переживання, це є чуттям чогось відомого, а чи ж все ж таки є передчуття, упевненість у тому, чого не відчуваєш безпосередньо. Саме останній тип віри культивували християни до останнього часу. Проте на даному етапі зрушення відбуваються в напрямку безпосереднього відчуття і саме в цьому моменті основа релігійного досвіду і релігійної віри зближуються як ніколи.

¹⁰ Угринович Д.М. Психология религии.- М., 1986.- С. 92.

¹¹ Носович В.И. Психология веры.- Л., 1970.- С. 9.

¹² Лобовик Б.А. Религия как социальное явление.- К., 1982.- С. 15.

¹³ Степанова Е.А. Постижение веры.- Екатеринбург, 1998.- С. 9, 240-245.

¹⁴ Грановская Р.М. Психология веры.- С-Пб, 2004.- С. 388.

Якщо для східних традицій характерна практика постійного прагнення релігійного досвіду, то для традицій християнства, ісламу та іудаїзму характерне дуже підозріле ставлення до осіб, які стверджують про безпосереднє відчуття божественного. Тим не менше, спостерігаючи за сучасними протестантськими та неохристиянськими громадами, за причинами стрімкого поширення їх популярності, починаєш розуміти, що вони все ближче підходять до методик діяльності релігій Сходу. Протестантські течії надають можливість пересічним віруючим не просто слідувати ритуальним та обрядовим приписам, але й прилучатися до безпосереднього переживання релігійного досвіду. У сучасних харизматичних громад релігійні практики спрямовані на повсякчасне отримання своєрідного релігійного досвіду, інтенсивних переживань релігійного змісту, які замінюють собою відсутність стійкої віри.

Причини подібної функціональної амбівалентності компонентів релігійної віри та релігійного досвіду полягають в тому, що інтенсивне переживання релігійного досвіду має той самий організуючий вплив на поведінку, що і постійне підтримання вогню віри. Висловлюючись словами Є.Торчинова, релігійна доктрина може виконувати (і зазвичай виконує) функцію спонукання до занять психотехнічною практикою.¹⁵ О.Сафронов також підкреслює важливість короткотривалих, але сильних переживань містичного характеру, оскільки вони в майбутньому стають основою, на яку спираються віра та релігійні почуття людини. Згідно його поглядів, особистий містичний досвід та стан „упевненості” є джерелом релігійного почуття не тільки для людини, яка їх переживає, але й для інших людей з оточення, для яких створюється необхідна „харизма”. Люди, які оточують лідера релігійної громади, що має особистий релігійний досвід, як правило отримують відповідну харизму і стан упевненості, навіть якщо самі не мають подібного досвіду.¹⁶

Якщо порівнювати між собою характерні особливості релігійної віри і релігійного досвіду, то ми знайдемо багато спільного у їхніх функціях. Для релігійної віри як специфічного компоненту релігійної свідомості характерним є наступне:

1. чуттєвість, образність, яскравість переживання віри, об’єктивація предмета віри в свідомості;
2. необхідність реалізації змісту віри у повсякденному житті;
3. відповідність змісту віри потребам та інтересам особистості;
4. релігійна віра має фатальне (надважливе) значення для людського буття;
5. релігійна віра має інтенсивний вплив на свідомість, виступає інтегратором, стабілізатором, та іноді й мобілізатором психічних процесів.

¹⁵ Торчинов Е.А. Пути философии Востока и Запада: познание запредельного.- С-Пб, 2005.- С. 371.

¹⁶ Сафронов А.Г. Религиозные психопрактики в истории культуры.- Х., 2004.- С. 45-46.

Д.Угринович наполягав на домінуванні емоційного аспекту, коли зазначав свій варіант подібних особливостей, хоча вважав їх характерними як для релігійної, так і для нерелігійної віри. В його варіанті ці загальні психологічні особливості будь-якої віри виглядали наступним чином: 1). важливу, іноді домінуючу роль в тому особистісному відношенні, яке ми називаємо вірою, посідають почуття людини; 2). віра неможлива без особистісної оцінки предмета віри; 3). віра передбачає активне особисте відношення до свого предмета; 4). Будь-яка віра реалізується в соціальній поведінці особистості.¹⁷

Ю.Борунков приєднується до четвертого пункту, коли пише, що віра є не тільки психічним утворенням, а й реалізується в дії, служить основою певних дій, зокрема вольових.¹⁸ Подібну думку висловлює, В.Джеймс, для якого мірилом віри є готовність до дії: віра – це готовність діяти для цілі, досягнення якої не гарантоване заздалегідь.¹⁹ Або, як висловились М.Попова, віра слугує своєрідною формою мобілізації психічних ресурсів і насамперед волі.²⁰

Якщо узагальнити особливості всієї множини різноманітних феноменів, які класифікують, як релігійний досвід, то їм притаманне наступне:

1. Релігійний досвід супроводжується інтенсивними переживаннями. Можливо, вони не завжди доходять до рівня екстазу, але завжди присутні внаслідок особистісного переживання.
2. Релігійний досвід, як і будь-який людський досвід, складається не лише з інформації, а й з певної оцінки цієї інформації, а також переживання, з нею пов'язаного.
3. Релігійний досвід є суто особистісним явищем, людина не може отримати його від іншої людини, як звичайну інформацію. Він завжди сприймається особисто, і, що головне, переживається особисто. В цьому сенсі його неможливо „отримати”, а потрібно пережити. Проте майже всі елементи релігійного досвіду соціально мотивовані, тобто подібний досвід узгоджується з певними колективними установками. В цьому, до речі, істотна різниця між релігійним і суто містичним досвідом, який чомусь вважають одним з головних різновидів релігійного, іноді навіть його основою.
4. Релігійний досвід має дуже сильну смисло-творчу функцію. Це принципово вирізняє його із загального масиву людського досвіду. В найширшому розумінні вся сукупність релігійного досвіду може визначати сенс життя людини. В найвужчому розумінні, переживання релігійного досвіду змусить хоча б задуматись над вічними питаннями життя.

Якщо уважно зважити на зазначені вище особливості, то ми переконаємося, що названі параметри функціонально співпадають між собою,

¹⁷ Угринович Д.М. Психология религии.- М., 1986.- С. 115-118.

¹⁸ Борунков Ю.Ф. Структура религиозного сознания.- М., 1971.- С. 152.

¹⁹ Джеймс У. Воля к Вере.- М., 1997.- С. 62.

²⁰ Попова М.А. Критика психологической апологии религии.- М., 1973.- С. 157.

окрім останнього, притаманного релігійній вірі. Тобто, відмінність між релігійним досвідом та релігійною вірою лише у тому, що релігійна віра спроможна стати інтегративним станом психіки, в той час як релігійний досвід не є постійним учасником діяльності свідомості. Релігійний досвід вимагає постійного закріплення, на відміну від віри, що має значну ступінь самодостатності. Можна вважати, що Є.Степанова думала так само, коли писала, що віра є умовою і джерелом самої себе, для якої істотна лише внутрішня очевидність істини, а зовнішні докази не грають ніякої ролі.²¹ Так само і Р.Грановська, описуючи феномен віри, зазначала, що віра – це переживання, яке має внутрішню самодостатність.²²

Загалом, віру можна вважати цілком релігійною лише в тому разі, коли вона є центральним інтегратором свідомості та стабілізатором психічних процесів, самоцінністю. Як зазначала А.Козирева, коли віра супроводжує людину довгий час, вона може стійко увійти в структуру її особистості. Віра тісно пов'язана з діяльністю людей. Вона може бути орієнтиром, стимулом, установкою, мотивом. Іноді віра виступає в ролі стрижня структури особистості, визначає собою все життя і діяльність людини.

Віра як упевненість є побічною і не порушує засадничі основи психіки людини. Якщо зіставляти між собою віру як упевненість та релігійну віру з точки зору їх смисло-творчої функції, то можна сказати, що перша відповідає на питання як жити, як зберегти життя, а друга – відповідає на питання про те, навіщо потрібно жити. Тобто не віра є необхідним компонентом упевненості в знанні, а упевненість, яка притаманна нашим знанням, є таким самим необхідним компонентом і в акті віри, як і в акті пізнання. В радянській філософській літературі існувало дві точки зору на проблему феномена віри. Одні дослідники – Е.Кольман, Й.Кривельов, К.Платонов – відносили віру цілком до розряду релігійних явищ. Інші ж, як Ю.Борунков, В.Букін, А.Козирева, П.Копнін, Б.Поршнев та інші, вважали, що віра нетотожна релігії, а релігійна віра – це специфічний випадок феномена віри. В цьому випадку ми схилиємося до позиції В.Носовича, який писав, що віра і переконання досить близькі, але між ними є суттєва різниця.²³ Можна сказати, що специфіка віри в тому, що вона є здатністю розсудку, тобто мало пов'язана зі сферою безпосереднього сприйняття, віра є чуттям розуму, що виходить поза п'ять стандартних відчуттів. Релігійний досвід же на своєму стандартному рівні функціонування перш за все пов'язаний зі сферою відчуттів. Виняток становить містичний досвід, який, за своїм переживанням, також часто полишає сферу чуттєвості, а втім і можливості будь-якої концептуалізації.

Віра і досвід, будучи з теоретичних позицій окремими компонентами релігійної свідомості, зовсім не виключають і навіть взаємодоповнюють одне одного. Між ними існує складна діалектика взаємовідносин. Хоча В.Джеймс

²¹ Степанова Е.А. Постигание веры.- С. 83, 127.

²² Грановская Р.М. Психология веры.- С. 372.

²³ Носович В.И. Психология веры.- С. 5.

стверджував, що наша віра не залежить від нашої волі,²⁴ ми вважаємо, що віра є на певному етапі вольовим зусиллям, хоча й може бути і надбаною. Релігійний досвід також на початку є винятково зусиллям волі. В емоційному плані і перше і друге переживання викликають дуже бурхливу реакцію, прискорення діяльності нервової системи. І переживання віри, і переживання релігійного досвіду, безумовно, створюють нову реальність для людини. Недарма було сказано в Біблії: „Коли будете ви мати віру, хоч як зерно гірчичне ... нічого не матимете неможливого” (Мт. 17:20). Тобто відповідне налаштування психіки, сильний і постійний імпульс створюють нове світобачення.

Релігійна віра та релігійний досвід з точки зору практики виступають як структури, що іноді взаємно породжують одна одну, але іноді вони існують осторонь одна від одної. Зрозуміло, що стиль взаємовідносин цих двох компонентів релігійної свідомості багато в чому визначається умовами панівної релігійної традиції. Два основних варіанта взаємодії, з точки зору автора, виглядають наступним чином: 1) Релігійний досвід і релігійна віра поширюються і посилюються внаслідок взаємної індукції. 2) Перевага надається культивуванню лише одного елементу. Останній варіант, за якого в релігійній свідомості буде присутнім лише один з цих двох компонентів, є можливим, оскільки релігійна віра і релігійний досвід є функціонально майже ідентичними структурами. Змістовно вони відрізняються тим, що релігійний досвід апелює до сфери сприйняття, в той час як релігійна віра є діяльністю розсудку.

Таким чином, можна зробити висновок, що з теоретичних позицій віра не є обов'язковим компонентом релігійної свідомості за умови, що її функції виконуються компонентом релігійного досвіду. З іншого боку, релігійними можуть вважатися люди, які ніколи не мали релігійного досвіду за умови присутності в їх свідомості компоненту віри. Обидва компоненти можуть бути присутніми в релігійній свідомості одночасно, що значно посилює її стабільність та адаптивність. І релігійна віра, і релігійний досвід однаково спроможні обґрунтовувати певні релігійні положення, які потребують особистої впевненості.

Подальшу перспективу даного дослідження автор вбачає в більш детальному практичному та теоретичному вивченні особливостей взаємозв'язків компонентів релігійної свідомості, оскільки розуміння принципів та закономірностей функціонування релігійної свідомості можливе лише за умови розкриття всієї цілісності її структури.

²⁴ Джеймс У. Воля к Вере.- С. 12.

СВІТОГЛЯДНО ЦІННІСНІ ОРІЄНТАЦІЇ ТА МОТИВАЦІЙНА СФЕРА СІЛЬСЬКОЇ МОЛОДІ В МЕЖАХ РЕЛІГІЙНОГО ЗРІЗУ ІСНУВАННЯ ЛЮДИНИ

Напрямки розвитку подій в суспільстві або в окремих його сферах значною мірою залежать від позицій, бажань, сподівань, намірів представників молоді, взагалі їх життєвих орієнтацій і можливостей. Звичайно, ці можливості, а тим більше життєві орієнтири, не є якимись унікальними щодо решти представників спільноти, бо представники молодого покоління в переважній своїй більшості є практично “продуктом” свого часу. Кожне покоління відразу несе в собі інформацію і ознаки (пам’ять) про попередні та “натяки” про майбутні покоління. Всі ці ознаки, інформація та “натяки” безумовно, зібрані в межах інформаційної системи суспільства, представлені щонайменше сукупністю різноманітних знань, обрядів, традицій і їм подібного. Найбільш стійким “консервантом” інформації наразі є релігія, окрім того, що вона ще й є найбільш потужним механізмом соціалізації індивідів. Тому будь-які процеси, що відбуваються в межах релігійної сфери, безумовно так чи інакше справляють вплив на існування будь-якого члена суспільства, тим більше на соціальні структури, групи, процеси і події.

Що стосується найбільш характерних особливостей стану сучасної релігійної сфери в Україні, то, по-перше, вона зазнає помітних змін, оскільки такі зміни мають місце взагалі, як на рівні суспільного простору, так і на рівні індивідуального буття; по-друге, ці зміни відзначаються незворотним характером, глибиною, масштабністю та радикальністю наслідків; по-третє, такі зміни є відповіддю на потребу, навіть не стільки дня, скільки модерної ситуації, коли людство відчуває, що знаходиться на порозі колосальних змін в цілому, очевидно, починаючи з самих основ власного існування, тобто обставин людського існування [Аренд Г. Становище людини.- Л., 1999]. Не переглядаючи свої догмати відповідно до новітніх обставин, релігія ризикує перестати бути актуальною і, як наслідок, заміненою іншою формою (системою) світоглядно-процесуального знання. Те ж саме стосується позиції церкви щодо модернізації власних ритуалів та послуг населенню. Однак допоки не відбудеться остаточної трансформації обставин становища людини, релігія в тому вигляді, в якому вона є нині, також залишатиметься актуальною. Між тим, що стосується церкви, то, умовно кажучи, на ринкові релігійно-містичних послуг, принаймні на теренах України за короткий проміжок часу сформувалася атмосфера жорсткої конкуренції. А вже це хоча б саме по собі формує нову ситуацію, а відтак – з необхідністю зміни як на

* Войтюк Ірина Віталіївна – аспірантка кафедри політології та соціології Національного аграрного університету.

рівні світогляду індивіда, принаймні, що стосується його релігійного досвіду, так і на рівні громадської думки та взагалі в релігійній сфері суспільства, не говорячи про політичну, культурну та економічну.

Таким чином, очевидно, наш сучасник є свідком активного процесу трансформації самої релігії як соціального явища, значимого на рівні спільноти, суспільства та феномену світу, значимого в першу чергу на рівні індивіда, його свідомості, світорозуміння й світовідчуття. Релігія в такому випадку, безумовно будучи цілісним як явищем, так і феноменом, все ж для абстрактного спостерігача може виглядати як низка модусів. Наприклад, 1) релігія як, так би мовити, стандартне соціальне явище, притаманне суспільству за весь його історично-пам'ятний період; невід'ємна ні за яких обставин частка культури. Тобто явище, яке співмірне (відповідає) онтичній ситуації людини як соціальної і водночас обмеженої істоти; 2) релігія, як соціальне явище, що зазнає активних змін під тиском новітніх обставин в межах новітнього періоду (очевидно, починаючи з індустріального або інформаційного прориву). Тобто явище, яке відповідає (задовольняє їх) певним потребам людини (соціуму) тут і тепер; 3) релігія, як соціальне явище, яке відповідатиме новим обставинам становища людини, тобто релігія як “гарант”, “страховий агент”, який покликаний гарантувати майбутнє, бажано комфортне, не зважаючи ні на що, як кожному окремо взятому члену суспільства, так і людству в цілому (або окремому соціуму, наприклад, богообраному народові). Що ж до нових обставин становища людини, то маються на увазі, зокрема, умови, коли людству вдасться певним чином контролювати смертність та народжуваність людини, вивівши їх за межі природних процесів або хоча б поставивши під контроль ці процеси, а також/або подолавши приземленість людини. Мова йде про виведення представників людства за межі зумовленості земним існуванням, грубо кажучи, за умови переселення частини людей на інші космічні об'єкти. Релігія як явище, яке водночас виконує функцію адаптації “мирян” до нових обставин їхнього існування вже зараз, і, таким чином, вже зараз містить в собі проекцію майбутнього становища людини.

Релігійна сфера, по-перше, з необхідністю органічно поєднує в собі пережитки минулого, відображає сучасне та містить “паростки” майбутнього; по-друге, вже тепер несе в собі інформацію про найбільш вірогідну перспективу розвитку спільноти в цілому та окремих її сфер між іншим. Таким чином, аналізуючи релігійну сферу, її вплив на інші суспільні сфери, в нашому випадкові на світоглядно-ціннісну орієнтацію та мотиваційну сферу сільської молоді, окрім іншого можна сформулювати досить чітке уявлення не лише про закономірності і тенденції трансформації світоглядно-ціннісної орієнтації та мотиваційної сфери сільської молоді, але й про найбільш ймовірні перспективи розвитку соціальних процесів взагалі (принаймні на селі).

Що ж стосується домінантних цінностей, притаманних сучасній молоді, зокрема вихідцям з села, що навчаються в вузах, то найбільший

відносний відсоток складають ті, кому дуже важливою є сім'я – 93,7 %, слідом іде взаємопорозуміння з рідними та близькими – 82,5 %. Отже найбільшу цінність складає безумовно сім'я. Сім'я ж здебільшого асоціюється з життєвим затишком, належністю до певної групи, наявністю стійких усталених зв'язків в межах групи. Сім'я є також одною з найвищих мирських цінностей, принаймні з точки зору найбільш поширених на теренах західного світу та України релігійних напрямків: іудаїзму, ісламу, християнства. Християнство, як і більшість інших релігій всіма можливими способами спонукає до підтримання сімейних зв'язків, очевидно, бачачи в сім'ї свого “союзника” у “святій справі” стримування пристрастей та радикальних дій і кроків членів суспільства.

Щоправда, з іншого боку, сім'я також асоціюється, як в рамках етичних та моральних норм, так і серед більшості представників спільноти зі сталими статевими зносинами та зв'язком. Однак, якщо звернути увагу на результати оціночних суджень щодо важливості сексу в житті опитаних, то лише 36,3 % респондентів вважають його дуже важливим. Тому щонайменше 57,4 відсотка опитаних виявляється цінують сім'ю в першу чергу з інших мотивів (очевидно, як основу продовження роду, де 62,1 % респондентів вважають, що найголовнішим чинником для щасливого шлюбу є діти), аніж сталі сексуальні відносини. І це при тому, що в тих вікових рамках, яким відповідають представники генеральної сукупності дослідження, сексуальний потяг вважається гіпертрофованим. А щодо трактування західними релігіями (християнством та іудаїзмом) цінності сексу, то вже тільки одним з-посеред багатьох інших табу (заповіддю) “не прелюбодій” фактично вичерпано весь зміст цієї природної функції людського організму, окультуреної з моменту соціалізації людини, який вкладають в нього (табу) згадані церкви. Таким чином, стає очевидним вплив церкви та релігії на формування ставлення індивідів, як до сім'ї, так і до інших цінностей в цілому.

На третій позиції цінностей виявилось шире кохання. Його вважають дуже важливим 72,9 відсотки опитаних. Цікаво, але з огляду хоча б на те, що шире кохання безумовно містить в собі конотацію романтизму, тоді як сім'я – конотацію прагматизму або взаємопорозуміння з рідними та близькими (на останнє вказують як повчальні мотиви, наприклад, індуїстської культури, так і філософські викладки, наприклад, Г.Арендт), ці дві цінності, якимось чином поєднуючись в теорії (їх поєднання є жаданим на рівні свідомості, наприклад, в мріях), в буденній практиці здебільшого обмежують або й виключають одна одну [Арендт Г. Становище людини.- Л., 1999]. Щоправда відносно позиції “шире кохання” немає такої однозначної ясності як із “взаємопорозумінням з рідними та близькими”, а тим більше – з “сім'єю”. Тут в гру вступає в повній мірі суб'єктивний чинник. Очевидно надто важко визначитися, що саме мається респондентом під щирим коханням, чи-то щось чисто онтологічне позараціональне, чи цілком утилітарне або й романтичне, чи щось взагалі не артикульоване.

Тим не менше, саме поняття щирого кохання радше співвідносно з ірраціональними, чисто суб'єктивними або й, як прийнято казати, духовними цінностями, аніж матеріальними чи утилітарними. Очевидно, до “одухотворення” кохання так чи інакше причетна релігія. Адже, з одного боку, поняття кохання, на відміну від любові, в українському культурному середовищі несе в собі чітко представлене плотське навантаження – взаємодія індивідів, що пов'язана з психоемоційним задоволенням фізичного переживання присутності іншого. А з іншого, в конкретно нашому випадкові знову ж таки лише 36,3 % респондентів секс вважають досить важливим в своєму житті. Тобто 36,6 % опитаних не пов'язують або з якихось причин уникають пов'язування щирого кохання з сексом. Отже, досить значна частина представників сільської молоді демонструє деяке розходження у власних бажаннях та формах їх акцентуації, так би мовити, конфлікт бажань та мотивів. Очевидно також, що цей конфлікт має бути з якихось причин породженим. Причиною такого конфлікту може бути сам індивід, його психосоматичні особливості, наприклад, імпотенція, фригідність, або неспівпадіння лібідозних нахилів та сексуальних орієнтирів, тощо. В іншому випадку, справа полягає в конфлікті поміж індивідуально-іманентними схильностями та соціально обумовленими орієнтирами, безумовно сформованими під впливом чи й тиском релігії та церкви. Тобто щонайменше 36,6 відсотків опитаних перебувають під потужним тиском нормативно-моральнісного гніту соціальних стандартів та релігійних догм.

Звичайно, такий тиск є невідрефлексованим на рівні суб'єкта як об'єкта тиску і найчастіше сприймається як деякий буденний дискомфорт, відчуття якого час від часу методично витісняється різними засобами чи методами – починаючи від постійної штучної завантаженості різноманітними справами і завершуючи алкоголізмом та наркоманією. Таким чином, є вагомі підстави стверджувати, що часто релігія, а тим більше церква, як провідник релігійного вчення, опосередкованого через людський фактор, є причиною породження або актуалізації тих негативних соціальних явищ або й онтологічних феноменів, з якими вони (релігія та церква) покликані (нібито покликані, оскільки така місія сприймається “на автоматі”, а не глибоко аргументовано) боротися. Хоча найчастіше така боротьба лише імітується, бо ті, хто б мали від імені церкви боротися, умовно кажучи, зі спокусами світу, в першу чергу подаючи власний приклад, самі ж спокушаються найприкметнішими атрибутами цивілізованого світу, а саме владою, грошами, сексом, та ще й “причащають” інших до цього.

Що ж до виражено утилітарних на перший погляд цінностей, то тут найбільша перевага віддається успішній роботі – 65,8 % та кар'єрі – 50,6 %, тобто тим чинникам, які найбільше асоціюються з соціальною успішністю та певною матеріальною (соціальною) стабільністю. Причому перевага явно за успішною роботою, аж на 15,2 %. Хоча кар'єра є більш значно показовим поняттям щодо соціальної успішності, адже саме кар'єра передбачає ріст соціального статусу, накопичення капіталу, зосередження влади та набуття

визнання. Між іншим, попри всю привабливість та переваги багатства як вагомого соціального чинника, лише 20,0 відсотків респондентів вказали на його виняткову важливість в їхньому житті. Це є додатковим аргументом на користь того, що на формування ієрархії цінностей чисто утилітарні чинники справляють далеко не основну роль.

Зрештою показовим є також те, що для респондентів виявилися досить важливими чесність (64,4 %) та совість (59,1 %). Щоправда, навряд чи респонденти обирали ці чинники людського існування, виходячи з їх власної самоцінності, як одних з основних релігійних чеснот, або ж як чистих мотивів людської дії. Адже, якщо слідувати в контексті гайдегерівської фундаментальної онтології, людина практично все сприймає через призму турботливого ставлення до світу [Романенко Ю.М. Гайдегер: онтологическое вопрошание. Бытие и естество.- СПб., 1999]. Тому і чесність, і совість індивід також може витлумачувати як корисні речі, бо, по-перше, виявляється часто вигідно бути чесним та сумлінним, а, по-друге, найчастіше вигідно, коли з індивідом чинять чесно та сумлінно. Звичайно в даному разі мова йде стосовно соціально пересічних індивідів, якими безумовно є представники генеральної сукупності дослідження, адже жоден з них не обтяжений ані владою, ані колосальними (порівняно) матеріальними статками, ані, принаймні, визнанням. Що ж до останніх, то вони найбільш ймовірно є радше побажанням переважної більшості представників сільської молоді, аніж аргументованою перспективою. Тому-то і відсоток тих, для кого ці найвищі атрибути соціального статусу є дуже важливими, порівняно не є високим. Зокрема, лідерство – 19,6 %, визнання – 18,9 %, влада – 15,1 %, слава – 13,2 %.

Висновок. Таким чином цілком логічно припустити, що вираженою домінантною особливістю нинішньої релігійної сфери є той факт, що для переважної більшості сучасних віруючих, релігія, насправді, дає не стільки пояснення світу (хоча, безумовно, цей аспект також має значення, особливо для послідовних у своєму виборі віруючих, а також виважених членів релігійних громад), скільки задовольняє, так звані, духовно-моральні потреби людини, а також виконує функцію простору для спілкування людей на міжіндивідуальному рівні, відволікає від буденних турбот і життєвих негараздів, сприяє подоланню депресивного стану індивіда, надає пояснення різноманітним явищам і процесам навколо індивіда та на рівні його свідомості, а в окремих індивідів також стимулює звичку дотримуватися національних та сімейно-побутових традицій.

*Д.Базик** (м. Київ)

ПРОЛЕГОМЕНИ ДО ПРОБЛЕМИ ДЕТЕРМІНАЦІЇ ТА КЛАСИФІКАЦІЇ ПЕРВІСНИХ РЕЛІГІЙНИХ ВІРУВАНЬ

На сучасному етапі наукових досліджень однією з невизначених проблем в релігієзнавстві є, насамперед, проблема доцільності та актуальності використання самого терміну «примітивні релігії» чи «первісні релігійні вірування» по відношенню як до представників аборигенних народів сучасності, так і стосовно аналізу розвитку в історії форм релігійних виявів взагалі. Дещо поглиблює проблему детермінації первісної релігії та форм її вияву той факт, що оперування спеціальною термінологією в теоретичних розробках залежить не тільки від різноманітних особливостей дослідницьких методологічних підходів, а й від мови, якою зазвичай публікуються дослідження. Тому застосування тієї чи іншої термінології потребує виокремлення можливого синонімічного ряду відносно адекватної номіналізації (найменування) означених релігійних виявів. Так, в англомовних виданнях найчастіше зустрічається термін «primitive religion», що вказує на примітивність, відсталість релігійних вірувань корінних племен та народів у порівнянні з іншими різновидами релігії, які є за своїм сутнісним змістом здобутками цивілізації. Поняття «примітивні релігії» є найбільш вживаним серед західних дослідників (М.Глакман, М.Даглас, Л.Мейр, В.Тернер,²⁵ А.Редкліф-Браун²⁶ та ін.), які використовують його за дослідницькою традицією, сформованою класиками релігієзнавства на межі XIX-XX ст., як правило представниками еволюціоністської школи (Г.Спенсер, Е.Тайлор, Дж.Фрезер та ін.).²⁷ Це стосується також представників соціологічної школи

* Базик Д.В. – аспірант Відділення релігієзнавства Інституту філософії імені Г.С.Сковороди НАН України.

²⁵ Тернер В. Символ и ритуал.- М., 1983.

²⁶ Редкліф-Браун А.Р. Структура и функция в примитивном обществе.- М., 2001.

²⁷ Мистика. Религия. Наука. Классики мирового религиоведения. Антология. / Сост. и общ. ред. А.Н. Красникова.- М., 1998.

(Е.Дюркгайм²⁸) або функціоналізму (Б.Малиновський²⁹). Проте, такі дослідники як, наприклад, М.Еліаде³⁰, Е.-О.Джеймс³¹ та інші представники західної науки про релігію наголошують на змістовій умовності застосування даного терміну, апелюючи до того, що вживають термін «примітивний» за відсутності кращого. Пропонується також поняття «локальні» релігії або культи (від. лат. «localis» – місцевий), проте останній актуальний лише для характеристики окремих племен чи народностей, які проживають на конкретній, незначній території і не може претендувати на універсальність застосування в теоретичних розробках.

В працях радянських дослідників (А.Анісімов³², Ю.Семенов³³, И.Кривельов³⁴, Н.Капустін³⁵, Г.Францев³⁶, М.Шахнович³⁷, Л.Штернберг³⁸), зустрічаємо, поряд з поняттям «примітивний», термін «первобытный» («первісний») або досить часто – «релігія докласового суспільства». Останній вказує на формаційний підхід до висвітлення релігійних явищ (і не лише релігійних), за яким абсолютизується соціально-економічний чинник, що є методологічно застарілим і належить до надбань історіографії. Радянський етнограф та історик релігії С.А. Токарев,³⁹ вказуючи на генезу релігійних вірувань, широко використовує термін «ранні форми релігії», що за своїм смисловим навантаженням тотожний поняттю «первісний». Радянський африканіст Б.Шаревська⁴⁰ використовує термін «традиційні» (від. лат. *traditio* – передача), вказуючи на спадкоємний характер первісних релігійних вірувань. Хоча останній, разом з поняттям «локальні культи», актуально вживати лише в контексті з назвою конкретних племен чи народів, або із вказівкою на географічний ареал поширення релігійних вірувань (наприклад, релігії пігмев чи релігії аборигенів Центральної Австралії).

²⁸ Дюркгайм Е. Первісні форми релігійного життя : тотемна система в Австралії.- К., 2002.

²⁹ Малиновский Б. Магия, наука и религия.- М., 1998.

³⁰ Еліаде Мірча. Священне і мирське; Міфи, сновидіння і містерії; Мефістофель і андрогін; Окультизм, ворожбитство та культурні уподобання.- К., 2001.

³¹ Джеймс Э.О. Тайны языческих богов. От бога медведя до Золотой Богини.- М., 2006.

³² Аниисимов А.Ф. Этапы развития первобытной религии.- М.- Л., 1967.

³³ Семенов Ю.И. Как возникло человечество.- М.,1986.

³⁴ Кривелев И. А. История религий. Очерки в 2-х т. Т. 1.- М., 1975.

³⁵ Капустин Н.Ю. Особенности эволюции религии (на материалах древних верований и христианства).- М., 1984.

³⁶ Францев Ю.П. У истоков религии и свободомыслия.- М., 1959.

³⁷ Шахнович М.И. Первобытная мифология и философия.- М., 1971.

³⁸ Штернберг Л.Я. Первобытная религия в свете этнографии. Исслед., статьи, лекции.- Л., 1936.

³⁹ Токарев С.А. Ранние формы религии.- М., 1990.

⁴⁰ Шаревская Б.И. Старые и новые религии тропической и южной Африки.- М., 1964.

Російські дослідники (В.Місюгін, В.Арсеньєв)⁴¹ оперують поняттям «архаїчні» (від грецьк. *ἀρχαῖος* – стародавній, давній) релігії, вказуючи з одного боку на глибину історичного коріння виникнення даного різновиду вірувань, а з іншого боку – на ідентичність із смисловим навантаження терміну «первісний». Останній є найбільш поширеним в сучасному українському релігієзнавстві,⁴² етимологічно вказує на першопочатковий стан існування в порівнянні з іншими феноменами, відправний етап розвитку релігійних вірувань. Також фігурує, принаймні в словниково-довідковій літературі⁴³, таке поняття як «автохтонні культи» (від. грецьк. *αὐτοχτοή* – корінний, місцевий), яке за своєю сутністю споріднене з терміном «локальні культи». Аналогом може бути назва «релігії аборигенних народів».

Крім того, можна використовувати для репрезентації первісних релігійних вірувань таке поняття як «рудиментарні» або «реліктові» (від. лат. *relictum* – залишок) форми релігійних вірувань, вказуючи на той факт, що останні мали більш широке розповсюдження в минулому, а в сучасних умовах утримались лише як елемент, складова частина деяких сучасних релігій.

Отже, для українського релігієзнавця існує широка альтернатива використання синонімічного ряду стосовно поняття «первісних релігійних вірувань»: архаїчні, автохтонні, реліктові, рудиментарні, ранні, традиційні, локальні, унікаючи досить неточного і тенденційного в оцінюванні терміну «примітивна релігія». Проте, незважаючи на широкий спектр варіацій, продовжують дублюватися як в наукових розробках, так і в навчальних посібниках твердження класиків релігієзнавства (найбільш поширені, як правило, посилання на Е.Тайлора⁴⁴ та Дж.Фрезера⁴⁵) про примітивність, спрощеність форм первісної релігії. Головною причиною таких поглядів є спосіб інтерпретації релігійних уявлень інших культур категорично з позицій західної культури, що принципово не відповідає сучасному методологічному принципу об'єктивності. Суб'єктивізм в оцінках обумовлює хибні констатації про те, що для первісної релігії «дикуна» нібито властива відсутність атрактивності – потягу до абстрактних цінностей істини, краси та справедливості, а також примітивність когнітивних здібностей, що, в свою чергу, нівелює аксіологічний статус автохтонних культів.

Слід зазначити, що одним з перших, хто зробив спробу розв'язати «міф про примітивність», був французький антрополог, основоположник

⁴¹ Теория и методология архаики: материалы теоретического семинара.- Выпуск 2.- СПб., 2000.

⁴² Академічне релігієзнавство / Підручник за ред. А.Колодного.- К., 2000.

⁴³ Релігієзнавчий словник / За ред. професорів А.Колодного і Б. Лобовика.- К., 1996.

⁴⁴ Тайлор Э.Б. Первобытная культура.- М., 1989.

⁴⁵ Фрезер Д.Д. Золотая ветвь: Исслед. магии и религии.- М., 1980.

структуралізму К.Леві-Строс,⁴⁶ який піддав нищівній критиці теорію Леві-Брюля⁴⁷ про партиципацію («співпричетність»), обґрунтувавши твердження про ідентичність ментальних структур людини архаїчного суспільства та представника сучасної цивілізації. Хоча й тут не обійшлося без суб'єктивізму в оцінках, які містили іншу крайність – тенденцію до ідеалізації людини архаїчного суспільства.

Вагомий внесок щодо об'єктивного висвітлення даної проблематики зробив румунський історик та феноменолог релігії М.Еліаде, який розглядає первісні релігійні вірування як рівноцінні відносно інших релігійних виявів людської цивілізації. Крім того, вчений наголошує на тому, що архаїчна релігія сакралізує всі сфери людської життєдіяльності, інакше кажучи, релігійні вірування органічно вплетені в спосіб життя представника архаїчного суспільства. Звідси й теза про доцільність вивчення первісних релігійних вірувань в комплексі з соціокультурною ситуацією та врахування способу життя аборигенних народів.

На основі проаналізованого емпіричного матеріалу сучасних свідчень антропологів та етнографів спробуємо виокремити деякі загальні риси первісної релігії та способу життя «анімістів» (даним терміном позначають в етнографічній статистиці представників аборигенних народів), до яких належать наступні:

1) глибоке вшанування власних релігійних традицій, що виявляється в надзвичайно поширеному культі предків, регулярному і точному відтворенні релігійних церемоній, пов'язаних з цим культом, протягом року;

2) турбота про долю майбутніх поколінь, про що свідчить ґрунтовно розроблена релігійна система ініціацій, під час якої проводиться навчання підростаючого покоління на основі безпосереднього досвіду;

3) самотутнє сприйняття реальності крізь призму міфологічних образів, яке суттєво відрізняється від представника сучасної цивілізації, включає екзотичне розуміння краси, прагнення гармонійної взаємодії з природою, шляхом наділення останньої якимись незвичайними надприродними якостями;

4) зорієнтованість релігійних церемоній на ствердження виживання людського колективу часто в екстремальних природних умовах, при низькому рівні матеріальних засобів виробництва, що не має ніякого відношення до спрощеності релігійних вірувань та критеріїв їх «примітивності»;

5) унікальні практичні пізнання властивостей тварин, рослин, явищ природи навколишнього середовища та ареалу проживання племен, які не лише не поступаються досягненням сучасної цивілізації, але в окремих аспектах перевершують їх. Адже представники архаїчних суспільств добре знають та вміють використовувати для забезпечення власних потреб кожен рослин, тварину, камінець, які знаходяться на території їхнього розселення. Зокрема, рецепти лікарських трав африканських знахарів мають своїх відповідників в

⁴⁶ Леві-Стос Клод. Первісне мислення. / Пер. з фр., вступне слово та примітки С.Йосипенка.- К., 2000.

⁴⁷ Леви-Брюль Л. Первобытное мышление.- М., 1930.

практиці сучасної медицини, а деякі навіть були запозичені в результаті колонізації європейцями завойованих територій. Як правило, носіями такого роду знань являються, ключові фігури релігійної сфери: знахарі, шамани, чаклуни і т.д. Так, африканські чаклуни-знахарі племен йоруба за допомогою великих чорних мурах швидко «зшивали» краї поранень, одночасно дизенфікуючи їх мурашиним спиртом. Крім того, частина сучасних ліків, наприклад, сепразил або раунатін, через віки прийшли в світ завдяки практиці африканських чаклунів;⁴⁸

б) представники аборигенних культур користуються багатствами природи мінімально, лише за крайньої необхідності для задоволення своїх життєвих потреб, усвідомлюючи необхідність турботи про природу, що має свій вияв у проведенні релігійних обрядів. Скажімо, австралійські церемонії інітіуми, т. зв. продукуючі обряди, спрямовані на допомогу природі, відновлення представників рослинного та тваринного світу, використаних людиною для власного споживання,⁴⁹ що свідчить про своєрідну «екологічну спрямованість» первісних релігійних вірувань.

Як бачимо, кожна з автохтонних релігій є самобутньою, унікальною в своїх конкретних виявах, що саме по собі має аксіологічне значення.

Іншою складовою проблематики є той факт, що поняття «ранні» та «первісні» релігійні вірування розглядалось, як правило, крізь призму теорій походження релігії. Зараз ми не будемо зупинятись на кожній з них, адже про це можна довідатись практично в будь-якому підручнику з релігієзнавства. Натомість спробуємо дати відповідь на питання про причини особливої зацікавленості проблемами саме теорії походження релігії та вплив останніх на становлення і формування поглядів щодо архаїчних релігій. Ми вважаємо, що будь яка теорія походження релігії опосередковано містить проблемний запит: «існування чи заперечення реальності Бога». Виходячи з цього виділимо два поляризовані напрямки досліджень, які означимо як крайні суб'єктивні позиції, що носять гіпотетичний характер та претендують на пізнання витоків релігії: 1) богословська – зорієнтована на констатацію реальності трансцендентної сутності, першопочаткового надприродного начала; 2) наукового атеїзму⁵⁰ – виходить з концепції тлумачення феномену релігії як фантастичного відображення дійсності в свідомості людини та ствердження наявності дорелігійного періоду і безпідставному прогнозуванні зникнення релігійного феномену взагалі.

Характерним є те, що незважаючи на пряму протилежність вищеназваних підходів, їх об'єднує негативне ставлення до архаїчних релігій, тенденція до висвітлення останніх як «примітивних», «диких». Якщо погляди

⁴⁸ Федоров В. Тайны магии Вуду и шаманизма.- М., 2005 .

⁴⁹ Кабо В.Р. Первоначальные формы религии. // Религии мира. История и современность. Ежегодник 1986.- М., Главная редакция восточной литературы издательства «Наука», 1987.

⁵⁰ Представлена в основному працями радянських вчених-марксистів: А.Анісімов, Ю.Семенов, И.Кривельов, В.Нікольський, Н.Капустін, Г.Францев та ін.

наукового атеїзму стосовно первісних релігійних вірувань в сучасному релігієзнавстві втратили свою актуальність, то праці конфесійно зорієнтованих вчених продовжують бути об'єктом уваги дослідників первісних вірувань.

Відзначимо, що богословська позиція ґрунтується на постулаті про те, що первісна релігія, означає первинна, найдавніша, а – істинна релігія, яка відображає стан людини до гріхопадіння, а відтак і статус найбільшої наближеності до Бога, що апіорі інтерпретується як первинний монотеїзм т. зв. концепції прамонотеїзму, представлені такими авторами як В.Шмідт⁵¹, А.Мень⁵², А.Опарін⁵³ та ін. Сутність богословської концепції полягає в інтерпретації первісної релігії як результату деградації, виродження релігійних уявлень, яке відбулося в результаті втрати божественного зв'язку та відсутності у дикунів «одкровення». Отже, за богословською концепцією автохтонні культи слід розглядати як «хибні» та «примітивні» релігійні вірування. Такий підхід містить у собі упередженість в оцінках, спрямований на апологетику певного конфесійного утворення як єдино істинного і не може претендувати на об'єктивність висвітлення феномену первісних релігійних вірувань, оскільки не відповідає сучасним фактичним даним.

Отже, в рамках сучасної наукової парадигми констатація про «примітивність» вірувань племен та народів ізольованих від сучасних цивілізаційних впливів має оцінюватись як свідчення суб'єктивізму та тенденційності дослідника або консервативності поглядів, які ґрунтуються на застарілих концептуальних положеннях. Враховуючи неоднозначність та гіпотетичність концептуальних підходів щодо теорії походження релігії, а також те, що жодна з них не може бути доведена на основі емпіричних даних, ми вважаємо доцільним розглядати форми первісних вірування як здійсненний факт в контексті сучасності, не претендуючи на з'ясування пріоритетності певної форми перед іншими.

Варто акцентувати й на тому, що в процесі досліджень необхідно розрізняти поняття «первісні релігії» від поняття «форми первісних релігійних вірувань». Якщо з одного боку, перші репрезентуються конкретними релігійними віруваннями, які притаманні для конкретного племені чи народності, що мають локалізацію місця перебування на певній території, як правило, віддаленій від безпосередніх цивілізаційних впливів (наприклад, релігії племені дієрі в Центральній Австралії або племені тома в Західній Африці), то, з іншого боку, другі форми первісної релігії, заявлені в наукових розвідках, є результатом теоретичної ідеалізації, спробою створення універсальних інтерпретаційних матриць, спрямованих на осмислення

⁵¹ Мистика. Религия. Наука. Классики мирового религиоведения. Антология.- М., 1998.

⁵² Мень А.В. История религии: В поисках Пути, Истины и Жизни.- В 7-ми т.- Т.2: Магизм и Единобожие: религиозный путь человечества до эпохи великих Учителей.- М., 1991

⁵³ Опарин А.А.Религии мира и Библия. Монография.- Х., 2004.

сутнісних особливостей, спільних рис та елементів первісної релігії. Якщо до перших найбільше підходять розглянуті на початку публікації поняття : автохтонні, локальні, традиційні, аборигенні релігії або культу, то для означення останніх такі поняття не зовсім підходять, натомість більш близькими за вираженням сутнісного змісту будуть: архаїчні, рудиментарні, реліктові, ранні та первісні форми релігійних вірувань.

Зауважимо, що західні дослідники, зокрема Е.Еванс-Прічард, Ф.Джевонс, Е.-О.Джеймс, М.Еліаде та ін., через гіперкритичне ставлення до концепцій генези релігійних вірувань та спекулятивних схем класиків релігієзнавства, не визнають форм первісних релігійних вірувань як універсальних категорій, уникаючи взагалі використовувати такі терміни як «фетишизм», «тотемізм» до експлікації феномену первісної релігії, що приховує тенденцію до здрібнення об'єкту дослідження, зосередженості на локальних виявах архаїчної релігії. В українському релігієзнавстві (А.Колодний⁵⁴, Т.Гаврилюк, Б.Лобовик) прийнятною є схема про генезу релігійних вірувань, яка дозволяє широко використовувати поняття «форми первісної релігії». До основних положень концепції релігійного еволюціонізму слід віднести наступні:

1. протиставлення богословській ідеї «незмінності надприродного» ідеї «розвитку уявлень про надприродне»;
2. констатація розвитку форм релігії в напрямку поступового переходу від простих до складних форм;
3. взаємозалежність змін форм релігії з соціокультурними перетвореннями;
4. можливість порівняльного аналізу релігійних вірувань в рамках певної класифікаційної схеми незалежно від різновиду культурних традицій, етнічних та географічних відмінностей.

Виходячи з концептуальних положень релігійного еволюціонізму український релігієзнавець Т.Гаврилюк⁵⁵ зазначає, що первісні форми релігійних вірувань є дотейстичними. Ми ж констатуємо, що форми первісної релігії взагалі є нетейстичними, адже саме поняття «теїзм» пов'язане з ідеєю Бога або богів та поклоніння їм, що виражає зміст уявлень про надприродне, в той час як форма релігії є зовнішнім вираженням, невід'ємним від культово-обрядової практики. Потрібно враховувати ще й той факт, що жодна з первісних форм релігійних вірувань ніколи не була і не є самостійною релігією, але є складовим елементом як архаїчних релігій, так і тих релігій, які репрезентуються.

З іншого боку, кожна з форм релігії повинна мати певне відношення до типу надприродного. Якщо проаналізувати співвідношення типу

⁵⁴ Колодний А. Основи релігієзнавства. Курс лекцій.- Дрогобич, 2006.

⁵⁵ Гаврилюк Т.В. Філософсько-релігієзнавчий аналіз еволюції уявлень про надприродне в конфесійних виявах релігії / Дисертація на здоб. вч. ступ. канд. філос. наук.- К., 2006.

надприродного та форм релігії крізь призму категорій «надприродне – природне», то форми первісних релігійних вірувань будуть відповідати наступним критеріям :

1. наділення явищ природи та окремих речей надприродними якостями;
2. синкретичний характер сприйняття надприродних і природних явищ, пов'язаний з виникненням тих екзистенційних ситуацій, які виникають в результаті специфічних умов природного середовища, як основного ареалу життєдіяльності архаїчного соціуму;
3. надприродне обов'язково має зовнішнє вираження, тісно пов'язане з природним і може сприйматися органами чуття;
4. територіально чи соціально обмежена сфера дії надприродного;
5. функціональна роль надприродного в релігійних віруваннях та обрядах тісно переплітається з вирішенням нагальних, життєвих, господарських проблем.

Так, Б.Лобовик⁵⁶ виходить з позицій теоретичного аналізу історичних типів надприродного, виокремлюючи такі форми первісних релігійних вірувань як тотемізм, фетишизм, анімізм і магію та відносить їх до «чуттєво-надчуттєвого» типу надприродного, характерними рисами якого є уявлення про зрощеність надприродного з тілесним, взаємозумовленість між ними.

Поряд з вищенаведеною класифікацією форм первісних релігій у вітчизняному релігієзнавстві усталеною є класифікація, в основі якої лежить критерій ступені розвитку етнічної спільноти та рівня відображення етноконсолідації. Згідно такої класифікаційної схеми, первісні релігійні вірування слід віднести до родо-плем'яних культів

Існує також морфологічна класифікація, яка розглядає первісну релігію в історико-стадіальному розвитку в напрямку ускладнення від найпростіших її форм. Найбільш в повній мірі ця класифікація представлена в праці С.Токарева⁵⁷, який взагалі відкидає доцільність застосування термінів «фетишизм», «анімізм» та «магія» під час характеристики форм первісних релігійних вірувань із-за того різноманіття змісту, який вкладають в них окремі дослідники. Репрезентуючи морфологічну класифікацію, ранні форми релігії він розглядає в динаміці історичного процесу та крізь призму взаємодії вірувань та обрядів, які відображають певний тип суспільних відносин або певний вид людської діяльності, виділяючи наступні: 1) тотемізм, 2) поховальний культ, 3) знахарство, 4) еротичні обряди, 5) шкодоносні обряди, 6) ініціації, 7) промисловий культ, 8) матріархальний культ святинь та покровителів, 9) патріархальний сімейно-родовий культ предків, 10) шаманізм, 11) нагуалізм, 12) культ таємних союзів, 13) культ вождів, 14) культ племінного бога, 15) аграрні культу. Характерною рисою даного різновиду класифікації є

⁵⁶ Лобовик Б.А. Религиозное сознание и его особенности.- К., 1986.

⁵⁷ Токарев С.А. Ранние формы религии.- М., 1990.- С. 50.

те, що вона носить переважно дистинктивно-дескриптивний (пояснювально-описовий) характер і в своєму предметному полі не виходить за межі первісних релігій, що найбільш доцільним є для історичної та етнографічної науки.

Досить поширеною в західній науці про релігію є класифікація за об'єктом релігійного поклоніння, коли відбувається диференціація за принципом поклоніння сакралізованим об'єктам: небу (культ неба), горам (оролатрія), тваринам (зоолатрія), рослинам (фітолатрія) і т.д. Проте даний спосіб класифікації не виокремлює суттєві ознаки первісних релігійних вірувань, а просто надає огляд окремих аспектів, які притаманні практично для кожної релігії на різних етапах її розвитку, що може бути актуальним лише в межах феноменологічного підходу до вивчення релігії. Крім того, універсалізація такої класифікації не лише в межах первісної релігії як це простежується, зокрема, в працях М.Еліаде⁵⁸ містить в собі небезпеку встановлення такого хибного, псевдонаукового висновку, який останнім часом набув значної популярності, про те, що всі релігії світу в своїй основі єдині за змістом і відрізняються лише в зовнішніх формах свого вираження. Отже, класифікація за об'єктом релігійного поклоніння для дослідження сутнісних особливостей виявів первісних релігійних вірувань не є актуальною.

Найбільш поширеним і простим, як для зарубіжних, так і вітчизняних розробок є географічний принцип класифікації в основу якого покладено критерій приналежності до певного регіону світу. Наприклад, африканські релігії, або культу народів «Чорної Африки»; релігії Океанії, тобто релігійні системи народів островів Тихого Океану, Австралії та Нової Зеландії. Суттєвим недоліком даного різновиду класифікації є те, що континент – ареал розповсюдження багатьох релігій, які можуть варіюватись від архаїки до світових релігій.

Звичайно, даний огляд включає далеко не повний перелік різновидів класифікацій первісних вірувань, проте цього вважаємо достатньо для постановки проблеми дослідження як конкретних виявів первісних релігій так і рудиментарних форм у їхньому взаємозв'язку та трансформацією в нових соціокультурних умовах. Також зазначимо, що жодна з класифікацій архаїчної релігії не може претендувати на всеохопленість, абсолютний характер і має застосовуватись залежно від контексту досліджуваної проблематики. В нашому випадку – дослідження конкретних виявів архаїчної релігії чи пошуку форм первісних релігійних вірувань як свого роду універсальних релігієзнавчих категорій.

⁵⁸ Еліаде Мирча. Трактат по истории религий: В 2-х т.- СПб., 1999.

ТЕОФАНИЯ В СТАРОМУ ЗАВІТІ ТА ЇЇ ІНТЕРПРЕТАЦІЯ В АРАМЕЙСЬКИХ ПЕРЕКЛАДАХ (концепція божественного слова в таргумах)

Кожен читач Старого Завіту, - як досвідчений дослідник, так і новачок, - не може не звернути увагу на одну особливість у поданні ідеї Бога: це гармонійне (а подекуди дивовижне) поєднання *трансцендентності та іманентності*. Історія Створення Світу (Бут. 1:1 - 2:3), з якої починається перша книга Строго Завіту – Буття – являє собою зразок вишуканого прозового жанру з елементами епічної поезії [Кассуто У. Эпическая поэзия в Древнем Израиле. Пер. с англ. // Библийские исследования. Сборник статей.- Вып.1.- М., 1997.- С.122,125].

В ній Творець Всесвіту подається всемогутнім, премудрим і всесильним, таким, що стоїть над створеним Ним світом: лише одне Його слово викликає матеріальний світ із небуття. Це підкреслюється повторюваним вживанням формул וַיֹּאמֶר אֱלֹהִים/*wa-yō'mer 'ēlohîm* («І сказав Елогім...») і וַיְהִי כֵן/*wa-yəhî khēn* («І стало так»). Таке вживання двох наративних конструкцій на початку і в кінці повідомлень про творчі дії Бога яскраво підкреслює ідею співвіднесення божественного *Слова і буття*. Бог показаний тут саме трансцендентним.

Але в повтореній далі історії створення світу (Бут. 2:4-25) біблійний текст зображає Творця надзвичайно іманентним: він створює людину „з пороку земного”, „виліплюючи” (וַיִּצֹר/*yātzar*) її, і сам вдихає в неї „подих життя” (Бут. 2:7). До того ж, Він сам названий у другому варіанті розповіді про створіння світу не „Елогім”, а „Ягве Елогім” (יְהוָה אֱלֹהִים/*yhwh 'ēlohîm*). Як відомо з загального біблійного контексту та досить давньої за походженням агадичної традиції тлумачення Старого Завіту, ім'я „Ягве” (יְהוָה/*yhwh*), що походить від дієслова הָיָה/*hāyah* („бути”), особливо підкреслює його близькість до творіння, якому Бог дав і продовжує давати здатність *бути*. Як вирішити проблему біблійного уявлення про Бога: концепція Біблії схиляється більше до трансцендентності чи іманентності, чи ж гармонійно поєднує обидві характеристики?

До того ж, Старий Заповіт містить оповідання про теофанію, тобто з'явлення Бога людям. Здається, ці розповіді ніяк не узгоджуються з уявленням про Всевишнього, який створив Всесвіт й утримує його своєю силою та могутністю. Занадто близькими до знайомих нам реалій здаються читачеві ці історії. Бог, що з'являється Авраамові в людській подобі і споживає з ним їжу у його наметі (Бут. 18:1-12), при цьому називається тим же „іманентним” ім'ям „Ягве” (יְהוָה/*yhwh*). Бог, що спускається з гори Синай і

* Цолін Дмитро Васильович – аспірант Санкт-Петербурзького Інституту Сходознавства Російської Академії Наук.

говорить з пророком Мойсеєм „обличчям в обличчя”, що пише власним „перстом” Десять Заповідей і теж називається ім’ям „Ягве” (Вих. 3:1-16; 19:3-25) – це та інші оповідання створювали дилему перед багатьма поколіннями читачів та дослідників Святого Письма. Невже Бог міг настільки близько відкриватись людям, що з’являвся їм у людській подобі, та до того ж так, що вони навіть і не підозрювали, що перед ними Він? Так було з Ісусом Навином (Іс. Нав. 5:14), з Гедеоном (Суд. 6:11-24), а також з Маноем та його дружиною (Суд. 13:3-23). Як поєднати ці два аспекти концепції Бога? Адже Він часто характеризується як недосяжний і піднесений над всесвітом, і Його характеристики „святий” (שׁוֹר/ḡādōš), „піднесений” (נִשָּׂא/nissa’), „страшний” (אָרֵר/nōrā’) цілком зрозуміло свідчать про трансцендентність Бога в найвищому сенсі цього слова (Повт. 7:21; Іс. 6:3; 57:15)?

Тим більше, що, як зазначає Теодор Гібберт антропоморфізми в описанні діянь Бога з’являються й *на рівні лексики* одкровення: сказано, що Бог має вуха, ніс, вуста (Вих. 15:8; Пс. 18(17):7, 9, 16), а також руки і ноги (Вих. 15:5; Повт. 33:3; Пс. 18(17):10); Він стоїть і дивиться (Авв. 3:6), бере участь у битві (Авв. 3:12–13), їде на колісниці (Авв. 3:8, Пс. 18(17):11), випускає стріли і метає спис (Авв. 3:9, 11; Пс. 18(17):15). Йому приписуються людські емоції – гнів, прихильність (Вих. 15:7).

Проблематичність ускладнюється ще й тим фактом, що в багатьох текстах синонімом слова „Бог” постає словосполучення „Ангел Ягве” (מַלְאֲכֵי הַיְהוָה/*mal’akh yhwh*), що виступає нібито представником Його самого, Його Посланцем, Його присутністю з творінням. Невже існує якась особа, що є *посередником* між Богом і Його творінням? Може саме цей Ангел і є уособленням іманентності Бога, Його здатності спілкуватись з світом на його рівні? А чи не створює образ Ангела Ягве прецеденту для політеїстичних уявлень і релігійного синкретизму, адже основний постулат ізраїльського монотеїзму – це абсолютна єдиність Бога? Таким питанням був стурбований єврейський перекладач і коментатор Старого Завіту, що жив в добу Пізньої Античності, адже саме в цей час належало відстояти старозавітний монотеїзм в протистоянні античній філософії в усій розмаїтості її шкіл і напрямків, з одного боку, та численним язичницьким культам, – з іншого.

Наше завдання полягає в тому, щоб прослідкувати, яким чином вирішували цю дилему стародавні перекладачі та коментатори П’ятикнижжя Мойсеєвого, що писали арамейською мовою. Адже антропоморфні біблійні образи та сюжети були переосмислені саме в добу Пізньої Античності під впливом як елліністичної філософії, так і розвитку самого іудаїзму. Дослідження цієї проблеми допоможе нам зрозуміти, які саме ідеї передували появі християнства, яка термінологія арамейських перекладів згодом увійде до тексту Нового Завіту.

Таргуми були створені в період між I ст. до н.е та V ст. н.е. Ці арамейські переклади мали, перш за все, літургічне призначення: вони дублювали читання Тори (давньоєврейською мовою) в синагозі на загальнодоступній в той час арамейській мові. Треба зазначити, що

давніоєврейська мова в той час не була забута (свідомство тому – текст Мішни), а арамейська, як і сирійська, була мовою проповіді. Керигматична функція арамейської мови була зумовлена її особливим статусом більше, ніж гіпотетичним фактом її забуття. Арамейська була офіційною мовою перської держави Ахеменідів (VI-IV ст. до н. е.) при тому, що перська – мова завойовників – так і не стала виконувати функції офіційної мови. Арамейською писали царські укази, вели документацію, спілкувались представники різних народів, а тому ця традиційна функція „тлумачення” збереглась за нею і після падіння держави Ахеменідів.

Ця особливість вживання арамейської мови й обумовила специфіку таргумів: наявність багатьох вставок, ремарок, пояснень риторичного характеру. Як відзначає Арчибальд Дафф, таргуми були пам'яткою стародавньої проповідницької традиції, оскільки проповіді в той час промовлялись арамейською або сирійською мовами [Duff Archibald. A History of the Religion of Judaism 500 to 200 B.C. London, 1911.- P. 209-210]. Зауважимо, що проповідь у ті часи була прив'язана до біблійного тексту і являла собою, здебільшого, коментар на нього.

Що ж стосується епізодів богоявлення або *теофанії* (від грецьких слів *θεο* – «Бог», *φανω* – «з'являтися»), то автори таргумів використовують тут особливий термін – מֵמְרָא/*mēymrā*’, тобто „Слово”. Він походить від арамейського дієслова מֵמַר/*ēmar*, що означає „говорити” (давніоєврейський аналог – מֵאֵר/*āmar*). Далі ми будемо позначати його в українській транслітерації з прописної букви як *Мемра*. На прикладі кількох уривків із Старого Завіту ми спробуємо з’ясувати, яке ж значення надавалось перекладачами і коментаторами цьому терміну, чи був він лише технічним терміном, що заміняв ім’я Бога, чи в нього вкладався якийсь глибший зміст. Середньовічний єврейський філософ Саадія Гаон (882-942 рр.) вважав, що використання терміну *Мемра* мотивоване бажанням уникнути антропоморфізмів при описанні діянь Бога [Saadya Gaon. Book of Doctrines and Beliefs. Translated from the Arabic by Alexander Altmann. Cincinnati, 2000.- P.82-83]. А. Честер також характеризує *Мемра* як „анти-антропоморфний термін” [Chester Andrew. Divine Revelation and Divine Titles in the Pentateuchal Targumim. Tübingen, 1986.- P.36]. Хоча деякі дослідники вважають, що *Мемра* є не лише „буферним висловом”, а „персоніфікованим словом Бога, абстрактним вираженням Божественних діянь та сили” [Box G.H. The Idea of Intermediation in Jewish Theology, JQR n.s. 23, 1932-33.- P.103-119]. Відомий дослідник таргумів Дієз Мачо наводить думку Леона Мухоса, який стверджує, що термін *Мемра* в таргумі Неофіті означає „Слово, що творить, відкриває і спасає; ця таргумічна концепція проходить через усе П’ятикнижжя” [Macho A.Diez. El Logos y el Espiritu Santo, Atlantida I.- Mexico, 1963.- P.381-396].

Слово (Мемра) в історії Створення світу. В цьому уривку таргум Онкелоса – найбільш авторитетний арамейський переклад П’ятикнижжя Мойсеєвого – не містить істотних змін, крім заміни імені Бога *Елогім*

(אלהים/‘ēlohīm) абрєвіатурую י״א/yaʾā⁵⁹. Це скорочення використовується в Таргумі Онкелоса замість тетраграматона יהוה/yhwh, що розглядався як священне ім’я Бога (Ягве), який уклав завіт з Ізраїлем (Вих. 3:14). Така заміна була викликана теологічними мотивами: давньоєврейське слово *Елогім* є формою множини від слова אלהים/‘ēlō‘ah – «Бог»⁶⁰ і стародавній перекладач вирішив уникнути небажаної асоціації з політеїстичними віруваннями язичників, тому конкретизує божественне ім’я, позначаючи його відомою абрєвіатурую. Термін же „Мемра” в цьому уривку в таргумі Онкелоса не згадується.

Інакше в таргумі Неофіті І. Цей арамейський парафраз відноситься до групи галілейських таргумів, і, на думку деяких вчених, був створений дещо раніше, ніж таргум Онкелоса [Flesher P. V. The Targumim// Jusaism in the Late Antiquity. Ed. by Jacob Neusner. Part I: The Literary and Archaeological Sources. Leiden-New York-Köln, 1995.- P.43]. Найбільш відомий дослідник таргума Неофіті І Алехандро Дієз Мачо вважає, що час його створення – І ст. н.е [Macho Alechandro D. The Recently Discovered Palestinian Targum: Its Antiquity and Relationship with the Other Targums, Vetus Testamentum Supplement, 7. Roma, 1960.- P.222-224]. В ньому вдало поєднується буквальний переклад з додатковим матеріалом. Загальна структура історії Створення Світу залишається незмінною, але при цьому перефразуються деякі вислови чи додаються вставки пояснювального характеру. Про які світоглядні та теологічні аспекти свідчать ці зміни, ми й спробуємо з’ясувати.

מִלְקָדְמִין בְּחִמְמָה בְּרָא דֵּי שְׁכֵל יֵת שְׁמִיא וִית אֶרְעָא
m-l-kdmyn b-chkhmh br’ d-yy š-khl yth
šmy’ w-yth ‘r’⁶¹

Від початку мудрістю Сина Яхве створені небо і земля.

Як бачимо, тут присутня, мотивована риторично і теологічно, заміна слова *Елогім* на абрєвіатуру, що замінює ім’я Яхве (י״ד), яка зустрічається і в

⁵⁹ Така абрєвіатура використовується у звичайних виданнях таргумів у Мікраот Гдолот (Раббинський Біблії). Зустрічаються й інші форми: י״א та י״ב. Див. Chester. Названа праця.-С. 325, а також факсимільне видання Targum Onkelos to the Pentateuch. A collection of fragments in the library of the Jewish Theological Seminary of America.- New York -Jerusalem, 1976.

⁶⁰ На думку більшості дослідників, це так звана форма „множини величності” (Pluralis Majestatis). Подібні випадки вживання іменника у множині в значенні однини зустрічаються у Старому Заповіті неодноразово. Так, у множині вживаються слова מַיִם/mayim – «вода» (букв.: «води»), שָׁמַיִם/šamayim – «небо» (букв.: «небеса»), דָּמִים/dāmîm – «кров» (букв.: «крові», в емпатичному контексті в Бут. 4:10 та Пс.50:16). Див також Waltke Bruce K. & O’Connor M. An Introduction to Biblical Hebrew Syntax. Winona Lake, Indiane, 1990.-P.122.

⁶¹ Тут ми використовуємо лише консонантну транскрипцію, оскільки таргум Неофіті І не має масоретських огласовок.

таргумі Онкелоса. Вислів «Син Яхве» (ברא/ br' d-yy)⁶², можливо, був навіяний іудео-християнською теологією, первинно ж, як вважає Дієз Мачо, тут стояло слово מֵימְרָא/mēymrā' – «слово», у такому випадку уривок слід читати так: «Від початку Слово Яхве мудрістю створило небеса і землю» [Macho Diez in Melanges E. Tisserant I, Rome, 1964.-P.174]. Поява посередника у розповіді про створення світу – характерна риса світогляду елліністичного іудаїзму, що істотно вплинула і на іудаїзм палестинський. Уявлення про трансцендентність Бога в ту епоху не поєднувалось з поняттям такий безпосередній процес створення, який описаний у простій і поетичній оповіді в Бут.1:1-2:3. В якості посередника діянь Яхве в таргумах виступає Слово (מֵימְרָא/ mēymrā'). Для нашого дослідження дуже важливо відзначити те, що цей термін використовується в *риторичному контексті*, його призначення – роз'яснити читачеві, що Яхве створив світ через слово та мудрість. Про те, наскільки важливим було таке пояснення, свідчить той факт, що в таргумі Єрушалмі⁶³ цей вірш передається також за участю „посередників” - *Мудрості та Розуміння*.⁶⁴

ואמר מֵימְרָא דִּי יְהוֹי נְהוֹר וְהוּא בְרָא יְה וְשְׁכִלִיל יְת שְׁמִיא וִית אֶרְעָא
Мудрістю створив Яхве і розумінням небо та землю.

Тут навіть відсутній вислів „на початку”, що вважається ключовим в цьому уривку, але, з іншого боку, підкреслюється той факт, що створення відбувалось через Мудрість та Розуміння.

В усіх подальших описах творчих дій Яхве таргум Неофіті I і таргум Єрушалмі послідовно вказує на те, що процес створення Всесвіту відбувається через посередництво Слова (*Мемра*), при цьому прагнення представити його як посередника набуває форми смислової тавтології, на зразок: „І сказало Слово...”.

ואמר מֵימְרָא דִּי יְהוֹי נְהוֹר וְהוּא בְרָא יְה וְשְׁכִלִיל יְת שְׁמִיא וִית אֶרְעָא
 w-‘mr mmr’ d-yyy yhw y nhwr w-hwth nhwr k-gzyrth mmryh
І сказало Слово Яхве: „Нехай буде світло!”. І стало Світло, згідно з повелінням Слова.

⁶² Дієз Мачо вважає, що цей вислів треба читати як בַּר/bar – «син» + визначений артикль ה.

⁶³ Таргум Єрушалмі написаний на галілейському діалекті арамейської мови в період між IV-IX ст. Див. Flesher P. V. The Targumim// Jusaism in the Late Antiquity. Ed. by Jacob Neusner. Part I: The Literary and Archaeological Sources.- Leiden-New York-Köln, 1995.-P. 45.

⁶⁴ Таргум Єрушалмі цитується за виданням: Таргум Йерушалмі ле-Тора (Таргум Єрушалмі на П’ятикнижжя).- Берлін, 1899. Іврит.

Первинна структура тут не порушена, анафора та епіфора, що починають кожную творчу дію, збережені. Проте архітектоніка дещо видозмінюється: вишуканий лаконічний стиль поступається місцем тлумачній манері, що використовує більш прості та менш поетичні мовні звороти. Сам же образ Слова присутній в усіх творчих діях, і тільки в таргумі Онкелоса він відсутній в уривку, що ми розглядаємо.⁶⁵ Слово наказує, і з'являються все нові і нові створіння. Проаналізувавши зміни, що відбулися в складній структурі розповіді про Створення в процесі його передачі в таргумах, ми можемо сказати, що його архітектоніка залишилась незмінною, оскільки значних агадичних вставок тут майже немає. Можна погодитися з висновками Александра Самелі, що тексти таргумів являють собою „модифіковані біблійні доповіді, і за їх наративною конструкцією, і за способом їх промови” [Samely Alexander. The Interpretation of Speech in the Pentateuch Targums.- Tübingen, 1992.- P.3]. Перед нами унікальний синтез літургічної риторики і поезії, що свідчить про особливу концепцію богоодкровення, згідно з якою існує посередник Богом і створеним Ним світом – *Слово*.

Мемра-Слово в інших текстах Старого Завіту. В таргумах арамейський термін *Мемра* дуже часто використовується у так званих сценах теофанії, тобто епізодах, де описане з'явлення Бога людям. Як ми побачили з аналізу історії Створення світу, Мемра не є технічним терміном, що просто заміняв ім'я Бога „Яхве” (יהוה), адже для цього в таргумах використовувались інші аббревіатури і скорочення, такі як מַלְאָךְ/ууу, מַלְאָךְ/уа́х та מַלְאָךְ/уа́уа,⁶⁶ але *Мемра* означає божественного посередника, що ніби переймає на себе антропоморфні образи божественних дій. Тому в епізодах з'явлення Бога, як і в історії Створення світу, присутній божественний посередник, *Мемра-Слово*, що ототожнюється з Всевишнім, є вираженням Його присутності і слави. Тим більше, що для такого вживання терміну замість імені Бога є численні прецеденти в тексті Старого Завіту: в сценах теофанії, хоча й говориться про зустріч з самим Богом, проте часто говориться, що це був „Ангел Яхве” (מַלְאָךְ יהוה/*mal'akh yhwh*). Очевидно, ототожнення Ангела Яхве з Мемра було рушійною причиною для введення цього терміну в таргумах. Наведемо кілька прикладів з різних частин Старого Завіту без наведення тексту арамейською мовою.

- § Бут.1:27. Таргум Єрушалмі: „І Мемра Яхве створив людину”⁶⁷.
- § Бут.22:8. Таргум Єрушалмі називає Ангела, що з'явився Аврааму на горі Морія в момент жертвоприношення Ісаака, „Мемра Яхве”.

⁶⁵ В таргумі Онкелоса вислів מַלְאָךְ/ *mēymrā' da-uāyā* (*Слово Яхве*) вперше з'являється в Бут. 3:8 в подібній смисловій тавтології: «І почули голос Слова Яхве-Елогіма...».

⁶⁶ Див. Chester A. Названа праця.-С. 325.

⁶⁷ Арамейське слово מַלְאָךְ, як і його давньоєврейський відповідник דָּבָר, чоловічого роду.

- § Таргум Неофіті І на цей же уривок містить вставку в вигляді молитви Авраама, що підносить її „в ім'я Мемра Яхве”.⁶⁸
- § Бут.28:20. Таргум Онкелоса так передає обітницю Якова: „Якщо Мемра Яхве буде зі мною...тоді буде Мемра Яхве моїм Богом”.
- § Бут.16:13. Таргум Єрушалмі: Агар називає Ангела Яхве (מַלְאָכָא /mal'akh yhw) „Мемра Яхве”.

Повтор.33:27. Таргум Онкелоса пояснює вислів: „Захист мій – Бог одвічний, і ти під м'язами вічними” так: „Ці м'язи – Мемра, через якого світ було створено”.⁶⁹

Обрані нами приклади були обрані нами довільно з П'ятикнижжя Мойсеєвого, випадків вживання терміну *Мемра* в Торі та в усьому Старому Завіті значно більше. Ті з них, що безпосередньо пов'язані з теофанією, як бачимо часто вживають термін *Мемра* як синонім *Ангела Яхве*, що ще раз свідчить про ідею посередництва.

Чому саме *Мемра* („Слово”) було використано як найбільш вдалий термін для вираження ідеї посередництва та передачі сцен теофанії без антропоморфізмів? Відповідь на це питання може бути отримана при глибокому вивченні концепції Слова в Старому Завіті, але обсяг нашої статті не дозволяє це зробити. Тому ми торкнемося цього питання лише частково. Слово, як буде показано далі, є повне вираження Бога, Його сутності. Ідея Слова Бога як досконалого представника Бога, що сформувалася в Старому Завіті, суттєво відрізняється від подібних концепцій божественного слова в язичництві.

Унікальність цієї ідеї вдало підкреслена Е. Джекобом в його монографії „Дух і Слово”. Він розглядає це питання в зв'язку з унікальністю біблійного одкровення, суть якого полягає в тому, що Бог відкриває Себе в історії, тобто через прояви в реальному світі, що має не тільки духовну, а й матеріальну складову. Оскільки дії Бога здійснюються через Слово, то воно є засобом розкриття Його сутності в створеному ним світі. Джекоб так характеризує концепцію Слова: „Неможливо вивчати теологію Слова без зв'язку його з одкровенням Бога в історії. Тоді як у Вавилоні та Єгипті божественне слово втручається в окремі події, не пов'язані одне з одним, Слово Бога в Старому Завіті є єдине, що спрямовує і надихає історію, яка і почалась зі Слова Божого, проголошеного в створенні світу” [Edmond J. The Spirit and the Word // The Flowering of the Old Testament Theology.- Winnona Lake, Indiana, 1992.- P.164].

Інший дослідник теології Старого Заповіту, Т Фретхайм, також стверджує, що Слово в релігії давнього Ізраїлю є тотожним волі Бога. Як підтвердження цієї тези він наводить текст Десяти Заповідей (Вих. 20:1; 34:28), приклади особистого звертання Бога до свого народу (Deut 15:15; 24:18, 22), і весь текст П'ятикнижжя як вираження волі Всевишнього (Повт.

⁶⁸ Буквально: בְּשֵׁם מַמְרֵי דְיָ /b-šm mmryh d-yyy.

⁶⁹ Див. вказані раніше в статті видання таргумів.

30:14). Фретхайм „Слово, що наказує, є у повній гармонії з волею Бога Ізраїлю”.

Таким чином, старозавітна концепція Бога, що поєднує в собі *трансцендентність* та *іманентність*, має свою унікальну формулу поєднання цих двох аспектів – *посередництво Слова*. Саме Слово є вираженням трансцендентності Творця в іманентних стосунках з створеним ним світом. Саме воно продовжує процес створення світу в історії. Без Слова не було б створено Всесвіт. Тільки через Слово Бог діє в історії, яка розглядається як продовження божественного творчого процесу. Тому можна сказати, що, в якомусь сенсі, *Слово ідентичне Богу*, Його одкровенню. Джекоб справедливо пов’язує уявлення про Слово в Старому Заповіті з таргумами та з ранньохристиянським джерелом – Євангелієм від Івана, в якому арамейський термін *Мемра* (מֵמְרָא) замінено грецьким словом *Логос* (λογος) і віднесено до одкровення Бога в Ісусі Христі [Jacob E. Названа праця.-С.164].

Зв’язок ідеї *Мемра-Слова* в таргумічних текстах з *Логосом* в Євангелії від Івана та інших уривках Нового Заповіту цілком очевидний, оскільки ми прослідковуємо таке ж уявлення про Слово: „Напочатку було Слово, і Слово було у Бога”⁷⁰, і Слово було Богом.⁷¹ Воно було спочатку у Бога. Усе через Нього постало до існування, і ніщо, що почало бути, без нього не почало своє буття” (переклад з грецької – наш, Д.Ц.). В осмисленні послідовниками Ісуса саме Вій і був найвищим втіленням божественної трансцендентності „Тим, хто в тілі з’явився” (1Тим. 3:16). Тому Джекоб вдало характеризує інтерпретацію біблійної і таргумічної концепції Слова в Євангеліях як „увінчання [історичних дій Бога] Словом, що стало тілом” (Ів.1:14), тобто народженим чудесним чином Христом, що був втіленням Слова [Jacob E. Названа праця.-С.164].

Унікальність концепції Слова в Старому Завіті полягає саме в його *універсальному характері* – Бог завжди і всюди діє через Слово. Ця особливість впливає з не менш унікальної концепції богоодкровення, що істотно відрізняє стародавній ізраїльський монотеїзм від язичницьких релігій стародавнього світу. Таким чином, Слово постає в Старому Завіті як Бог (або Його присутність), що діє в історії. Джекоб також робить подібний висновок про *іпостасну функцію* Слова в Старому Завіті та іудейській традиції⁷². Цей висновок ґрунтується саме на узагальненні ним функцій божественного Слова в біблійних книгах: „Хоча ми не можемо говорити про іпостасі Слова в канонічних книгах Старого Заповіту, все ж варто визнати що багато його [Старого Заповіту] вказують саме на це. Якщо ми говоримо про Слово, як

⁷⁰ Можливий варіант – „з Богом” (πρὸς τὸν θεόν).

⁷¹ У грецькому вислові καὶ θεὸς ἦν ὁ λόγος слово „Бог” стоїть у предикативній позиції (без артикля), тобто воно визначає, *хто є Слово*.

⁷² Іпостасна функція – тут: функція Слова представляти Бога, бути посередником Його діянь.

про реальність, що сходить з небес і спричиняє катастрофу (Іс.9:8), або як про вогонь, що спопеляє (Єр.5:14; 20:8; 23:29), або як про реальність, що має риси особистості і може перебувати в іншій особі (2Цар.3:12), - це означає, що ми розглядаємо його швидше як суб'єкт дії, подібний до Ангела лица Яхве, ніж як наслідок дій" [Jacob E. Названа праця.-С. 167-168].

Аналізуючи унікальний характер ізраїльської релігії, Альберт Райнер відзначає акцент на діяння Бога в історії: „Тоді як в інших релігіях Близького Сходу домінує культове пізнання бога, а історичний досвід губиться на фоні порівняння з присутністю богів в культовій теофанії, релігія Ізраїлю, з усією її увагою до культу, віддає перевагу історичному пізнанню Бога” [Rainer Albertz. A History of Israelite Religion in the Old Testament Period.- Lonisville, Kentucky, 1994.- P.56]. Саме на цьому і ґрунтується особлива концепція Слова – посередника божественних діянь у світі.

Джекоб вважає, що іпостасна функція Слова, відома в псевдоепіграфах іудейської літератури, має своє коріння саме в Старому Завіті, а не в „іноземному елліністичному впливі” [Jacob E. Названа праця.- С.168]. Ідея божественного Слова переплітається з вченням про Ангела Яхве.

Подібна заміна слів *Елогім* та *Яхве* термінами *Мемра*, *Слава Яхве* (כבוד *kābōd yāh* та יְהוָה *yəqārā'*), або *Присутність* (שכינה *šəkhîṇāh*) зустрічається дуже часто і в таргумі на Псалтир. Так, наприклад, Пс.2:4 в таргумі передається таким чином: „Той, Хто живе на небесах, посміється; Мемра Яхве буде насміхатись над ними”, а у вірші 12-у твердження „Блаженні всі, хто надію складає на Нього [Бога]” заміняється на „Блаженні всі, хто надію складає на Його Мемра”. Таким же чином в Пс.21:6 вислів „До Тебе кликали вони і були врятовані” змінене на „До Твоєї Присутності кликали вони і були врятовані”. А в Пс.26:9 молитва Давида „Не сховай від Мене обличчя Твого; не відкинь у гніві раба Твого” передається в таргумі таким чином: „Не забори Твоєї Присутності Твоєї від мене; «Не скрой от мене лица Твоего; не відкинь у гніві раба Твого”. Але особливо яскраво заміна імені Бога терміном *Мемра* виявляється в перекладі уривка Пс. 117(8):6-9.

Мемра Яхве – допомога моя,
Тому я не буду боятись.
Що зробить мені людина?
Мемра Яхве допомагає мені,
І я віддячу ворогам моїм.
Краще довіряти Мемра Яхве,
Ніж покладатись на сина людського.
Краще покладатись на Мемра Яхве,
Ніж надіятись на князів.⁷³

⁷³ תרגום תהלים - Таргум на Псалми.

Маючи таку велику кількість фактів вживання терміну *Мемра* в арамейських перекладах Старого Завіту, ми можемо говорити про існування певної теологічної концепції Слова в іудаїзмі, а також про вплив цієї концепції на формування доктрин раннього християнства. Таргуми створювалися в арамейсько-мовній єврейській діаспорі, а саме в Палестині та Вавилонії. Слід зауважити, що саме в лоні палестинського іудаїзму й виникло християнство (за Євангеліями, Ісус народився в Іудеї, а почав проповідницьку діяльність в Галілеї). Тому генетичний зв'язок таргумічного Мемра і Логосу з Євангеліями від Івана є очевидним. Хоча серед християнських теологів тривалий час зберігалась тенденція вбачати корені цього терміну (λογος) у філософії неоплатонізму та працях Філона Александрійського. Такої думки дотримувався, зокрема, Чарльз Додд [Dodd Ch. G. The Interpretation of the Fourth Gospel.- Cembidge, 1953.- P. 280].

Проте, слід зауважити, що між концепцією *логосу* в античній філософії та вченням про Мемра в таргумах є істотна різниця. Перш за все, треба відзначити, що термін *логос*⁷⁴ мав різне значення в грецькій філософії. Представник досократівського періоду Парменід (близько 500 р. до н.е.) надавав Логосу то загального значення (пропорція, думка, пояснення), то використовує його у значенні принципу, що лежить в основі світобудови [Robinson, T. M. Heraclitus: Fragments. Phoenix Pre-Socratics 2.- Toronto, 1987.- P.74–76, 114–15]. У Платона (429–347 рр. до н.е.) ж Логос асоціюється з раціональним, істинним поясненням принципу світобудови, що протистойть *міфу* (Федон 61б; Тимей 26д). Платон ототожнює мислення (διανοια) та судження (λογος). Для нього *Логос* є внутрішнім діалогом розуму, що виливається через уста (Софіст 26д), а також внутрішньою сутністю (ουσια) всіх речей, яка може привести до істинного знання (Листи 534б–в).

Обсяг нашої статті не дозволяє нам розглянути вживання цього терміну в філософії Арістотеля, стоїків та інших шкіл. Зауважимо лише той факт, що неоплатонічні філософи надавали йому того ж значення, що й Платон, але в дещо модифікованому варіанті. Неоплатонізм розглядав два аспекти божества: *трансцендентний*, внутрішньо спрямований та *активний*, тобто творчу силу, що відповідає за порядок кожної речі у всесвіті. Неоплатоніки інколи вживали термін *Логос* для позначення саме другого аспекту божества [Dillon, John. The Middle Platonists.- New York, 1977.- P.46]. Так, наприклад, Плутарх (50–120 рр. до н.е.) вважав *логос* думкою божества (Про виникнення і знищення 53–54, 372d–373e).

Як бачимо, спільним для Старого Завіту й таргумів, з одного боку, та античної філософії, з іншого, була ідея *посередництва*. Проте вона різна в обох випадках. Для давньогрецької філософії (особливо платонізму) світ є

⁷⁴ В огляді концепції *логоса* в античній філософії ми пишемо цей термін з маленької букви, оскільки тут він має різне значення, що, здебільшого, позбавлене того особистісного, іпостасичного відтінку, який має *Логос* Євангелія від Іоанна.

дуалістичним, розділеним на дві сфери – ідею та матерію. В світогляді ж Старого Завіту дві складові Всесвіту (в образній мові – „небо і земля”) не протиставляються, а друге є вираженням першого. В контексті монотеїстичної релігії Ізраїлю світ – творіння Бога, і Слово – це те, що виражає Його в світі, творить світ, дає йому сенс існування. Платонізму, як і всій античній філософії, чужа ідея історичного богоодкровення, що лежить в основі біблійної концепції Слова та була продовжена в таргумічному терміні *Мемра*. Тому близькість ідей Логосу і Слова (*Давар, Мемра*) є дуже умовною. Вона ґрунтується лише на наявності подібності в уявленні про світ, тобто його двоскладовість, яка проте розуміється в платонізмі як *дуалістична*, в давньоєврейському монотеїзмі ж, як *двохрівнева*. Звідси й концепція посередництва теж різна. Вживання ж в Євангелії від Івана грецького слова *λογος* є, швидше за все, суто технічною заміною грецьким відповідником арамейського слова *ܡܡܪܐ/mēmrā*.

Щоправда, спроба поєднати термін *Логос* з давньоєврейським уявленням про Слово належить представнику так званого *елліністичного іудаїзму* Філоу Александрійському (Закони алегорії 1.65; Спадкоємець 191; Про сни 2.242–45). Але Філонівський Логос є повністю ідентичним неоплатонічній концепції. Ця тема, однак, є предметом подальших досліджень. Ми ж можемо зробити висновок, що історико-релігійні корені ранньохристиянських уявлень про природу Посланця Божого, Месії, слід шукати саме в палестинському та вавилонському іудаїзмі, окрім праць апостола Павла, що відчутно зазнали впливу елліністичного іудаїзму. Проте теологія Павла не є проникнутою ідеями неоплатонізму, як праці Філона, оскільки Філона не можна вважати типовим представником цієї гілки іудаїзму. В цілому ж ідея посередництва між Богом та створеним Ним світом виглядає цілісною в Новому Завіті. Представляючи Ісуса як одвічне Слово, євангеліст Іван користується лексиною, аналогічною таргумам, зображує Месію як живе втілення божественного Слова, волі, присутності і слави Бога. Таким чином, арамейські переклади дають нам герменевтичні ключі до розуміння христологічної концепції раннього християнства.



П.Павленко* (м. Київ)

ІУДЕОХРИСТІЯНСТВО ЯК КУЛЬТУРНО-РЕЛІГІЙНИЙ ФЕНОМЕН В КОНТЕКСТІ РАНЬОХРИСТІЯНСЬКОЇ ТРАДИЦІЇ ТА СУЧАСНОЇ РЕЛІГІЙНОСТІ

Навіть при поверховому прочитанні Нового Завіту у вічі кидається той факт, що всі тексти, авторство яких приписується апостолу Павлу⁷⁵, надто відрізняються не лише за віроповчальною ознакою, а й за орієнтацію їх на представників елліністичного світу. У протигагу їм, Євангелії, Послання Якова, Петра, Івана, Іуди та Послання до євреїв і Книга Об'явлення орієнтовані суто на єврейського читача, мають чітке проіудейське спрямування. В той чи інший спосіб, в них постійно наголошується на тому, що Ісус із Назарету є єврейським Спасителем.

У Матвія, приміром, читаємо: «Я посланий *тільки*⁷⁶ до овечок загинулих дому Ізраїлевого... А вона, підійшовши, уклонилаь Йому та й сказала: Господи, допоможи мені! 26 А Він відповів і сказав: Не годиться взяти хліб у дітей, і кинути щенятам...» (Мт. 15:24-26). Подібне місце ми знаходимо й у Марка, в

* Павленко Павло Юрійович – кандидат філософських наук, докторант Інституту філософії імені Г.С.Сковороди НАН України.

⁷⁵ Авторство «Послання до євреїв» часом приписується апостолу Павлу, але, скоріше, його автором був Варнава (євр. *Бар-Набба* - син утіхи, син пророцтва). Варнава був одним з активних членів ранньої Церкви, тривалий час був соратником апостола Павла і співучасником в його місіонерстві (до речі, саме він увів Павла в коло Ісусових апостолів), але розійшовся з ним за ідейними міркуваннями, про що свідчить зміст Послання до євреїв, яке написано в іудеохристиянському дусі і цілком узгоджується тим з віровченням, яке обстоювали палестинські апостоли та Єрусалимська церква. Ім'я *Варнава* дане було йому апостолами, а насправді його звали Йосифом (в оригіналі – Ἰωσῆς (Iōsēs) (в Синодальному російському перекладі він названий неточно – Іосія) (Дії 4:36)). Відомо, що Варнава родом був з Кіпру і до навернення в християнство був левітом.

⁷⁶ Тут і далі в цитатах курсив наш.

апокрифічній Євангелії від Хоми. «Дай, щоб перше наїлися діти, не годиться бо хліб забирати в дітей, і кинути щенят! А вона Йому в відповідь каже: Так, Господи! Але навіть щенята їдять під столом від дитячих кришок...» (Мк. 7:27-28); «Не давайте того, що святе, собакам, аби вони не кинули це в гній. Не кидайте перли свиням, щоб вони не зробили це...» (Єв. від Хоми 9:8).

У словах євангельського Христа звучить традиційна іудейська доктрина про розмежування світу на євреїв і язичників (гойів). За нею євреї є «синами Божими», всі ж інші, тобто неєвреї, цебто всі гойі, є «нечистими». То ж, з огляду на це, в іудейській традиції широко вживаним була фраза «язичницький пес», «язичницька собака», яку застосовували до будь-якого язичника з тим, щоб підкреслити його грішність, нечистість. І це не випадково, бо ж, згідно з Торою, собака вважалася нечистою твариною (Лев. 11:27; також див.: Вих. 22:30; Пов.Зак. 23:19; Прип. 26:11; Іс. 56:11, 66:3; Мт. 7:6; Об. 22:15), як, до речі, і свиня (Лев. 11:7; Іс. 65:4). В ряді місць єврейського Писання «собака», «пес» має образний характер і застосовується до тих, хто чинить мерзоту перед очима Всевишнього, а з контексту висновує, що такими є якраз всі язичники, гойі.

Загалом поняття *язичник* (гой) для іудеїв за змістом було синонімом таких понять, як *грішник*, *нечистий*. В єврейському тексті «гойім», тобто «народи» (від «гой» (גוי) (gôwy) чи גוי (gôy)) – «язичник», «нація», «народ»). Це можна знайти в Книзі Єремії (10:25), у Псалтирі (2:1; 32(33):10), у Плачі Єремії (1:10), в 2-й Книзі Хронік (36:14) та ін. Але оскільки ставлення іудейської нації, як єдиного вибраного Божого народу, до інших народів було, як ми вже зазначили, більш, ніж зневажливе, то зрозуміло, що ці інші народи (цебто гойі), як народи не-Божі, а відтак і не вибрані, являли собою, згідно з такими уявленнями, грішників, при чому грішників потенційних – за походженням, за природою.⁷⁷

Відтак стає зрозумілим, що саме має на увазі Ісус, коли зауважує на наступному: «Я посланий тільки до овець загинулих дому Ізраїлевого... Не годиться взяти хліб у дітей, і кинути щенят...» (Мт.15:24, 26). Пор.: «І ви будете Мені святими людьми, і не будете їсти м'яса, розшарпаного в полі, псові кинете його!» (Вих. 22:30).

⁷⁷ У Торі віднесені до рангу переступу й гріха будь-які стосунки з гойями. Правовірний іудей мав цілу низку релігійних заповідей, які загалом забороняли йому будь-які зносини з поганами (Повторення Закону, 7). За іудейським законом, іудей стає нечистим тільки від дотику до мертвого (Чис. 9:6) і ще від деяких, означених законом, речей. Проте практично вже з часів Маккавеїв серед іудеїв стало існувати нічим не виправдане вірування, що за нечисте вважалися не лише всі язичники, а й навіть речі, що належали останнім. Тому-то після всіяких місць (скажімо, площі чи базару), де перебували язичники і навіть у випадку, коли іудей не спілкувався з язичником, а просто був чи проходив десь поруч він мусив ретельно вмити водою руки і все тіло (Мк. 7:3-4). Розуміємо, що ця процедура несла абсолютно не гігієнічну функцію, а мала передусім ритуальне значення.

В Ісусовому вченні традиційно негативне ставлення до язичників, перш за все, проявлене в тому, що він як Месія прийшов до євреїв і тільки євреї є спадкоємцями Царства Божого. Дари Божі, Божа благодать і Боже спасіння належать іудеям за визначенням іудейського Святого Письма; язичники прилучаються до нього з однією метою – викликати чи прискорити покаєння і навернення (чи, точніше, повернення) євреїв як Божого народу до спасіння і тільки шляхом прозеліта, тобто, коли язичник приймає іудаїзм і, власне, стає іудеєм.

Правильність нашого висновку підтверджує й інший текст з цієї ж Євангелії. «Цих Дванадцятьох Ісус вислав, і їм наказав, промовляючи: *На путь до поган не ходіть, і до самарянського міста не входьте*, але йдіть радніші до овечок загинулих дому Ізраїлевого. А ходячи, *проповідуйте та говоріть, що наблизилось Царство Небесне*» (Мт. 10:5-7). Як прозоро слідує з цих слів, Спаситель спрямовує своїх учнів йти з проповіддю винятково до іудеїв, головний зміст цієї проповіді мусить зводитися до сповіщення, «що наблизилось Царство Небесне». «Не давайте святого псам, і не розсипайте перел своїх перед свиньми, щоб вони не потоптали їх ногами своїми, і, обернувшись, щоб не розшматували й вас...» (Мт. 7:6).

Хтось може сказати: як бути, скажімо, з тим місцем, яке до всього міститься ще й у цій же само Євангелії від Матвія, за яким апостолам заповідається проповідувати Євангелію «всім народам»? «Отже, *йдіть і вчіть усі народи*, хрестячи їх в ім'я Батька, і Сина, і Святого Духа, наставляючи їх, зберігати все, що Я заповів вам...» (Мт. 28:19-20). Та й сам Ісус, як знаємо, не лише відвідував Самарію, а й проповідував там (Ів. 4:5-43). «Приходить до самарянського міста, що називається Сихар... Багато самарян із того міста повірило в нього (Ісуса – П.П.) за слово... Коли прийшли до нього самаряни, то просили його, щоб побув у них. І був там два дні. І ще чимало повірило за його слово» (Ів. 4:5, 39-41).

Протиріччя тут ніякого немає. Треба лише тримати на оці той факт, що іудеї вважали, що дар Божий і Божа благодать належать винятково їм. В цьому контексті християнином може стати й язичник, але спершу він мусить прийняти іудаїзм, тобто стати прозелітом (бо по крові він не є євреєм), і вже тоді, ставши іудеєм, він гідний стати християнином. Іншими словами, текст «не давайте святого псам, не кидайте ваших перлин перед свиньми...» треба розуміти в тому смислі, що «святого» не можна давати чи відкривати тим, хто не є іудеєм. З огляду на це, не можна відтак наворачати язичника в християнство, не наворачаючи його водночас в іудаїзм. Язичник просто не усвідомить, не збагне у всій багатогранності Христову науку поза іудейським контекстом. В цьому контексті належить розуміти і заповіт Спасителя «*йдіть і вчіть усі народи*, хрестячи їх в ім'я Батька, і Сина, і Святого Духа, наставляючи їх, зберігати все, що Я заповів вам...».

Ця доктрина пронизує всі месіанські тексти іудейського Писання. «І станеться в день той: до Кореня Єссеевого, що стане прапором народам, погани звертатися будуть до Нього, і буде славою місце спочинку Його!» (Іс.11:10); «Я,

Господь, покликав Тебе (Ізраїль – *П.П.*) в справедливості, і буду міцно тримати за руки Тебе, і Тебе берегтиму, і дам Я Тебе заповітом народам⁷⁸, за Світло поганам...» (Іс. 42:6); «Так говорить Господь, Відкупитель Ізраїлів, Святий його, до погордженого на душі, до обридженого від людей, до раба тих володарів: Побачать царі, і князі повстають, і поклоняться ради Господа, що вірний, ради Святого Ізраїлевого, що вибрав Тебе. Так говорить Господь: За часу вподобання Я відповів Тобі, в день спасіння Тобі допоміг, і стерегтиму Тебе, і дам Я Тебе заповітом народам, щоб край обновити, щоб поділити спадки спустошені...» (Іс. 49:7-8); «Так говорить Господь Саваот: І станеться тими днями, що схоплять десять мужів з усіх язиків тих народів, і схоплять за полу юдея, говорячи: Ходімо з вами, бо ми чули: Бог з вами!» (Зах. 8:23).

Підкреслимо фрази «і дам Я Тебе заповітом народам, за Світло поганам», «і схоплять за полу юдея, говорячи: Ходімо з вами, бо ми чули: Бог з вами!». В цих і подібних до них текстах розкривається, з одного боку, суть ставлення іудеїв до спасіння язичників, а з іншого – формула чи механізм їх спасіння. Отже, згідно зі Святим Письмом і за іудейською традицією, язичники спасаються, говорячи словами іудейського Писання, хапаючи «за полу юдея», тобто винятково через іудеїв, через прилучення язичників до Христа через іудаїзм. По суті, ідея уможливлення спасіння й для язичників подається, як виняткова милість Всевишнього і то винятково через прилучення їх до іудейства, власне, влиття в нього.

Це можна віднайти й у словах євангельського Ісуса. «Також маю Я інших овець, які не з цієї кошари. Я повинен і їх припровадити. І Мій голос почують вони, і буде отара одна й Один Пастир!» (Ів.10:16). Для більшості екзегетів цей текст складає неабияку трудність, оскільки з нього, мовляв, важко однозначно сказати, кого саме належить розуміти під цими «іншими вівцями». Так, одні теологи наголошують, що під «іншими вівцями» треба розуміти язичників⁷⁹, інші – що тут йдеться про іудеїв розпорошення чи діаспори, а

⁷⁸ Тут і в Іс. 49:6 фразу «заповітом народам» слід розуміти, як «заповітом людям», тобто Ізраїль буде «заповітом для язичників». Саме так подає ці місця російський переклад Всесвітнього Біблійного Перекладацького Центру («ви будете знаменiem, гласящим о Моём с людьми завете, будете вы светом, сияющим для всех людей» (42:6); «светом для народов Я сделаю тебя, Моим путём спасения всех людей земли» (49:6)). Хоча у версії російського іудаїстського перекладу Танаху цей текст звучить дещо інакше, але зміст, по суті, такий само: «сделаю тебя народом завета, светом народов» (42:6); «сделаю тебя светом для народов, чтобы простерлось спасение Мое до конца земли» (49:6).

⁷⁹ Ось як ця ідея звучить у відомого російського дослідника Біблії А.Лопухіна: «Христос повинен привести ще й *інших* Своїх овець, які мандрують далеко від ізраїльського царства і очікують того моменту, коли роздасться голос Христовий, який їх закличе. Таким чином, в єдиному дворі, т.т. в Церкві з'єднуються і віруючі в Христа ізраїльтяни і віруючі язичники, під управлінням Єдиного Голови – Христа... Господь Сам звершить це приведення язичників після Своєї

мормони переконані, що під цими «іншими вівцями» слід розуміти нефійців – один з родів Ізраїлевих, які, якщо вірити Книзі Мормона, за часів іудейського царя Седекії (близько 590 р. до н.е.) перетнули Атлантику і оселилися на Американському континенті, який, до речі, витлумачується як «земля обітована».⁸⁰ То ж, згідно з Книгою Мормона, під «іншими вівцями» треба розуміти саме нефійців, а в ширшому сенсі – представників американського континенту, «новий світ».⁸¹ Ми ж схильні вважати, що під «іншими вівцями»

смерті» [Толковая Библия или комментарий на весь книги Св. Писания Ветхаго и Новаго Завѣта: В 11-ти т.- Пб., 1912.- Т.9.- С. 413]. Подібне твердить і М.Генрі: «*Є у Мене й інші вівці*, на яких Я маю права і наміри, які не цього двору, не з Іудейської церкви, і тих належить Мені привести. Зауважте: Христос мав на увазі нещасних язичників. Він інколи говорив про Свою особливу зацікавленість щодо *загиблих овець дому Ізраїлевого*; дійсно, саме ними обмежувалося Його особисте служіння на землі; однак Він говорить: «*Є у Мене й інші вівці...*», т.т. язичники, які з часом повинні будуть увірувати в Христа і будуть приведені до послуху Йому... Ні, - говорить Христос, - є в Мене й інші вівці, яких Я розташую поруч з ягнятами отари Моєї, хоч ви й гидуєте розташувати їх поруч з псами отари вашої» [Генрі М. Толкование на книги Нового Завета.- Dutch Reformed Tract Society & Stichting Friedensstimme Nederland, Gouda, Holland, 1999.- Т. 3. Евангелие от Иоанна.- С. 319-320; Також див.: Толкование четырех Евангелий и книги Деяний Апостолов.- Ашфорд, США, 1990.- С. 325].

⁸⁰ Див.: 1 Книга Нефія, розділи 12-18.

⁸¹ «І ось, ця земля – ваш спадок; і Отець дав її вам. І Отець звелів Мені, щоб Я ніколи не говорив про це вашим братам і Єрусалимі. А також Отець заповідав Мені, щоб Я ніколи не говорив їм (іудеям «старого світу» – П.П.) відносно інших колін дому Ізраїлевого, яких Він вивів із землі. Одне лише заповідав Мені Отець сказати їм: Є у мене й інші вівці, не цього стада; і тих належить мені привести; і вони почують голос Мій; і буде одне стадо і один Пастир. Але із-за свого жорстокосердя і невір'я вони не зрозуміли слова Мого; тому Мені було наказано від Отця не говорити більше про це. Але Я істинно кажу вам, що Отець звелів Мені; і Я кажу вам, що ви були відділені від них із-за їхнього беззаконня; а тому із-за їх нечестя і не знають вони про вас. І істинно кажу вам ще, що інші коліна відділив Отець від них; і із-за їх нечестя не знають вони про них. Вам же Я істинно кажу, що ви – ті, про яких Я сказав: Є у Мені й інші вівці, які не від цієї отари; і тих належить мені привести, і вони почують голос Мій; і буде одне стадо і один Пастир. Але вони не зрозуміли Мене, бо думали, що це були іновірці; і не зрозуміли вони, що іновірці увірують через їх проповідання. І не зрозуміли вони Мене, що Я сказав, що вони почують Мій голос; і не зрозуміли вони Мене, що іновірці ніколи не почують голосу Мого, що Сам Я не з'явлюся їм, хіба що тільки через Духа Святого. Але ось, ви почули Мій голос, також як і побачили Мене; ви – вівці Мої, прилічені до тих, яких дав Мені Отець» (3 Книга Нефія 15:13-24).

належить розуміти винятково євреїв, оскільки слова євангельського Христа з Ів.10:16 є парафразом окремих місць з 34 і 37 розділів Книги Єзекіїля.⁸²

У цьому контексті надто примітним є й одне місце з Євангелії від Івана, за яким євангельський Ісус наголошує, що сама ідея спасіння походить від іудеїв і на цій підставі належить саме їм: «Ісус промовляє ... Ви (тут йдеться про

⁸² «Бо так Господь Бог промовляє: Ось Я Сам, і зажадаю отару Мою, і перегляну їх. Як пастух переглядає своє стадо того дня, коли він серед своєї розпорошеної отари, так Я перегляну отару Свою, і вирятую їх зо всіх тих місць, куди вони були розпорошені за хмарного та імлистого дня. І випроваджу їх від народів, і позбираю їх із країв, і приведу їх до їхньої землі, і буду їх пасти на Ізраїлевих горах, при річищах та по всіх оселях Краю» (Єз. 34:11-13); «Тому так Господь Бог промовляє до них: Ось Я Сам і розсуджу між вівцею ситою й між вівцею худою. За те, що ви боком і раменом попихасте, і рогами вашими колете всіх слабих, аж поки не порозпорошуете їх геть, то Я спасу отару Свою, і вона не буде вже за здобич, і Я розсуджу між вівцею та вівцею! І поставлю над ними одного пастиря, і він буде їх пасти, раба Мого Давида, він їх буде пасти, і він їм буде за пастиря! А Я, Господь, буду їм Богом, а раб Мій Давид князем серед них. Я, Господь, це сказав!» (Єз. 34:20-24); «І було мені слово Господнє таке: А ти, сину людський, візьми собі один кусок дерева, і напиши на ньому: Юді та синам Ізраїля, його друзям. І візьми ще один кусок дерева, і напиши на ньому: Йосипові дерево Єфрема та всьому домові Ізраїля, друзям його. І зблизь їх собі одне до одного на один кусок дерева, і вони стануть за одне в твоїй руці! І як скажуть до тебе сини твого народу, говорячи: Чи не оголосиш нам, що це в тебе таке? то скажи їм: Так говорить Господь Бог: Ось Я візьму дерево Йосипа, що в Єфремовій руці, та племена Ізраїлеві, його друзів, і дам на нього дерево Юди, і вчиню їх за одне дерево, і стануть вони одним у Моїй руці! І будуть ці дерева, що напишеш на них, у руці твоїй на їхніх очах. І скажи до них: Так говорить Господь Бог: Ось Я візьму Ізраїлевих синів з-посеред народів, куди вони пішли, і позбираю їх знавкола, і введу їх до їхньої землі. І зроблю їх за один народ у Краї на Ізраїлевих горах, і буде для всіх них один цар за царя, і не будуть уже двома народами, і не будуть уже більш поділені на двоє царств. І більш не будуть вони занецишуватися своїми бовванами й гидотами своїми та всіма своїми переступами, спасу їх зо всіх їхніх осель, де вони грішили, й очищу їх. І будуть вони мені народом, а Я буду їм Богом! А раб Мій Давид буде царем над ними, і один пастир буде для всіх них, і постановами Моїми вони будуть ходити, а устави Мої будуть стерегти й виконувати їх. І осядуть вони на тій землі, яку Я дав був Моєму рабові Яковові, що сиділи на ній їхні батьки, і осядуть на ній вони та їхні сини, та сини синів їхніх аж навіки, а Мій раб Давид буде їм князем навіки! І складу з ними заповіта миру, це буде вічний заповіт із ними. І зміцню їх, і множу їх, і дам Свою святиню серед них на віки! І буде місце Мого пробування над ними, і Я буду їм Богом, а вони Мені будуть народом. І пізнають ці народи, що Я Господь, що освятив Ізраїля, коли буде Моя святиня серед них навіки!» (Єз. 37:15-28).

самарян – П.П.) вклоняється тому, чого ви не знаєте, ми (тобто іудеї – П.П.) вклоняємось тому, що знаємо, бо спасіння від юдеїв» (Ів. 4:21-22). Зверніть увагу, «спасіння від іудеїв», тобто уможлиблюється через іудейського Месію, а в ширшому значенні – через іудаїзм. В цій фразі Спасителя відчутне справжнє іудейське бачення ідеї спасіння людства, яке ми знаходимо в масі пророцьких книг Святого Письма.

Так, приміром Ісаїя, з-поміж інших своїх місць про часи Месії, зауважує: «І станеться на кінці днів⁸³, міцно поставлена буде гора дому Господнього на шпилі гір, і піднята буде вона понад згір'я, і полинуть до неї всі люди. І підуть численні народи та й скажуть: Ходіть та зберімося на гору Господню, до дому Бога Якового, і доріг Своїх Він нас навчить, і ми підемо стежками Його! Бо вийде з Сіону Закон, і слово Господнє з Єрусалиму. І Він буде судити між людьми, і буде численні народи розсуджувати. І мечі свої перекують вони на лемеші, а списи свої на серпи. Не підійме меча народ проти народу, і більше не будуть навчатись війни!» (Іс. 2:2-4). Але якщо за пророком Захарією язичники з тим, щоб спастися змушені будуть хапати іудея «за полу» (Зах. 8:23), то за Ісасю «всі народи» полинуть до іудеїв – «до дому Бога Якового, і доріг Своїх Він нас навчить, і ми підемо стежками Його» (Іс. 2:3), оскільки Яхве презентує євреїв як свій обраний народ «завітом» для всіх народів, бо саме через них, через їх релігію всі вони зможуть отримати. Саме тому Ізраїль постає в Писанні як «світло для поганів» (Іс. 42:6), саме в такому контексті слід розуміти й фразу Христа «бо спасіння від іудеїв» (Ів. 4:22).

Тезу Спасителя, що «спасіння від іудеїв» доводять і рішення Апостольського Єрусалимського собору (прибл. 49/50 рр.). Головним дискусійним питанням на соборі був іудейський обрядовий закон, ставлення до нього християн, а саме: палестинські християни чи іудеохристияни, наставлені у вірі безпосередніми апостолами Ісуса Христа, твердили, що положення закону (передусім про суботу й обрізання) розповсюджуються не лише на іудеохристиян, а й на християн з язичників. Апостол Павло і його соратники твердили, що дія закону не розповсюджується на останніх, а поширюється винятково на християн, які до того були іудеями.

Щоб з'ясувати цю проблему, для цього й був скликаний цей собор, на який були запрошені представники еллінохристиянства чи паулінізму, головним серед яких був апостол Павло, як його фундатор. Інтереси ж іудеохристиян репрезентували апостоли Петро, Яків та Іван, а також деякі пресвітери і члени іудеохристиянських громад. Після полемічного обговорення цього питання собор прийняв наступну ухвалу: іудейські обряди залишаються чинними лише для іудеохристиян чи християн з євреїв, не мають дії для еллінохристиян чи християн з язичників. Але при уважному розгляді полеміки собору (а це 15 розділ Книги Дій апостолів) кидається у вічі той факт, що обговорення точилося винятково

⁸³ Під «останніми днями» в іудаїзмі традиційно розуміється месіанська доба чи час правління Месії, а в християнстві період існування на Землі Християнської Церкви.

навколо окремих положень обрядового закону і головним чином навколо чинності обряду обрізання. Тут не йшлося про весь іудейський закон, як то намагаються витлумачувати це більшість коментарів (див.: Дії 15:1-29).

Показово, що, незважаючи на те, що обговорювалося питання чи треба обрізувати і християн з язичників і чи поширюється й на них загалом Закон Мойсея (цебто обрядовий іудейський закон), рішення собору було іншим: не накладати на язичників ніякого тягара, окрім того, що вони обов'язково мусять «стримуватися від ідолських жертв та крові, і задушенини та від блуду». Під цим тягарем, зважаючи на той обов'язковий виняток, якого язичники мають дотримуватися, мусить розумітися саме обрядовий закон, оскільки ті положення, що його складають виняток стосуються саме обрядового закону. З усього видно, що іудейський закон як такий не обговорювався взагалі, а відтак він стосувався й християн з язичників, на що вказує фраза апостола Петра «бо своїх проповідників має Мойсей по містах здавендавна, і щосуботи читають його в синагогах» (Дії 15:21). Іншими словами, якщо закону загалом ці язичники можуть навчитися щосуботи в синагогах, а відомо, що перші християни обрядово чи богослужбово не виводили себе з-поміж іудейського загалу (згадаймо хоча б, що віруючі збиралися в храмі, відвідували синагоги й виконували всі необхідні настанови іудейського закону), то те, що їм слід було дотримуватися обов'язково й було виписаним в ухвалі цього собору. У противному разі, незрозумілою стає оця ремарка Петра «бо своїх проповідників має Мойсей по містах здавендавна, і щосуботи читають його в синагогах». Інакше кажучи, зі слів Петра слідує, що віднині лише християни з іудеїв будуть надалі триматися закону Мойсея, а з язичників - ні.

Підкреслимо, рішення собору стосувалося лише християн з язичників, на християн з етнічних євреїв або з іудеїв-прозелітів, відповідно, дія закону була чинною (це особливо видно на прикладі тексту Дій 21:20-21). Тут відразу треба обмовитись, що не слід ці висновки Єрусалимського собору оцінювати в контексті Послань Павла, зміст яких здебільшого стосувався віруючих з язичників, дарма, що в них він пише про Старий і Новий Завіти, про старий і новий закони. Ми вже зазначали, що типовою помилкою більшості біблієзнавців, християнознавців, христологів і загалом дослідників, які з'ясовують проблеми раннього християнства, не говорячи вже тут про богословів, що вони оцінюють новозавітні тексти (як канонічні, так і апокрифічні) перших століть, тексти ранньохристиянських мислителів, екзегетів і апологетів з позиції пауліністичної традиції. Однак, не паулінізм, а іудеохристиянство було течією, безпосереднім фундатором якої був сам Ісус з Назарету і носіями віровченням якого були обрані ним апостоли. Достеменним фактом є те, що палестинські віруючі не визнавали апостола Павла не те, що апостола, а й навіть за віруючого, бо ж він поширював не те вчення, якого дотримувалися вони. Навіть попри те, що в автор Дій апостолів максимально пом'якшує (а часом і свідомо приховує) ідейні непорозуміння між Петром і Павлом, іудеохристиянами і віруючими, які навернені були зусиллями Павла і його соратників прямо з язичництва і які, відповідно, нічогосінько не знали ні про іудаїзм, його месіанську традицію, про

бодай головні положення закону, не були знайомими з основними текстами іудейського Писання.

Принагідно зазначимо, що рішення собору було ухвалене з подачі головуючого на ньому апостола Петра. А це говорить нам про багато. І передусім про те, що на той час якраз не апостол Павло презентував офіційну лінію Церкви, а саме палестинські чи Ісусові апостоли, головним з яких був Симон Петро. Відтак, офіційною лінією тогочасного християнства був не паулїнізм, а іудеохристиянство. Це – по-перше.

По-друге, з іншого місця Дій, зокрема з 21 розділу, віднаходимо, що Павло таки порушував рішення собору, оскільки не те, що не вчив язичників головним положенням закону, а й примушував не лише віруючих з іудеїв, а й загалом усіх іудеїв⁸⁴ не виконувати Мойсеїв закон. «А другого дня Павло з нами подався до Якова (в Єрусалим до єрусалимських апостолів – П.П.). І всі старші посходились. Поздоровивши ж їх, розповів він докладно, що Бог через служіння його вчинив між поганями. Як вони ж це почули, то славили Бога, а до нього промовили: *Бачиш, брате, скільки тисяч серед юдеїв увірувало, і всі вони ревні оборонці Закону! Вони ж чули про тебе, ніби ти всіх юдеїв, що живуть між поганями, навчаси відступлення від Мойсея, говорячи, щоб дітей не обрізували й не тримались звичаїв.*⁸⁵ Що ж почати? Люд збереться напевно, бо почують, що прибув ти. Отже, зроби це, що порадимо тобі. Ми маємо чотирьох мужів, що обітницю склали на себе. Візьми їх, та й із ними очистиься, і видатки за них заплати, щоб постригли їм голови. І пізнають усі, що неправда про тебе їм сказане, та й що сам ти Закона пильнуєш. А про тих із поган, що ввірували, ми писали, розсудивши, щоб вони береглися від ідолських жертв та крові й задушеніни, та від блуду. Тоді взяв Павло мужів отих, і назавтра очистився з ними, і ввійшов у храм, і звістив про виконання днів очищення, так, аж за кожного з них була жертва принесена» (Дії 21:18-26).

На підставі цього тексту ми робимо ще одне відкриття: іудеохристияни та іудеї складали одне ціле, бо ж і ті, й інші виконували закон Мойсея, що позначалося, як слушно слідує з цього уривку, в обрізанні дітей і дотриманні іудейських звичаїв. Апостол Павло, як бачимо, дотримувався іншої точки зору. Він вважає, що і для іудеїв (розумій також і етнічних євреїв) дія закону зупинилася у Христі. Він обіграє існуючу в месіанських текстах ідею про Новий Завіт, висловлювання Назарянина про нові міхи і нове вино⁸⁶, але надає їм такого змісту, що, мовляв, з виникненням християнства іудаїзм як такий зникає, а ті, хто буде обстоювати його віровчення, будуть вважатися ворогами Христа.

«Погляньте, - проголошує Павло, - якими великими буквами я написав вам своєю рукою! *Усі ті, хто бажає хвалитися тілом* (Павло тут має на увазі іудеохристиян – П.П.), *змушують вас обрізуватись, щоб тільки вони не були*

⁸⁴ Павло відвідував синагоги і часто проповідував прямо в них (Дії 9:20; 13:5, 14; 18:9; 19:8).

⁸⁵ Тут і далі в цитатах курсив наш.

⁸⁶ Мт. 9:17; Мк. 2:21-22; Лк. 5:36-38.

переслідувані за хреста Христового. Бо навіть і ті, хто обрізується, самі не зберігають Закону, а хочуть, щоб ви обрізувались, щоб хвалитися їм вашим тілом. 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. Бо сили немає ані обрізання, ані необрізання, а створіння нове. А всі ті, хто піде за цим правилом, мир та милість на них, і на Ізраїля Божого!» (Гал. 6:11-16).

Модель Нового Ізраїлю, за Павлом, це – не Ізраїль пророків. Він нічого немає спільного з іудейським Писанням, бо й іудеїв як таких в ньому також немає, оскільки він проповідує, що закон віднині є мертвим, тобто втратив чинність. Незрозумілим є лише одне, на якій підставі апостол язичників висновує, що «ті, хто обрізується, самі не зберігають Закону»? Він не конкретизує, що на його думку означає відтак *зберігати закон*? – Він просто скасовує його, підсовуючи на його місце свою, доволі вихолощену від всього іудейського, версію християнського віровчення. «Бо кінець Закону – Христос, - повчає апостол» (Рим. 10:4). І це при всьому тому, що Савл-Павло був досвідченим знавцем іудаїзму – його Писання, традицій і звичаїв. Він прекрасно знав, що без закону як культурно-релігійного підґрунтя, яке визначає етно-національну суть його народу, він мертвий. Іудеохристиянин без частки *іудео* перетворюється на *християнина* рівного християнину з язичників. Без цієї частки *іудео* ніякого Ізраїлю не може бути в принципі, бо ж в єврейства зникають його етнічні виразники – світогляд, традиції й обряди, які впродовж майже тисячоліття стали складати одне ціле з такими зрозумілими для кожного єврея поняттями як національна ідея, національна гордість, національний дух. Ізраїль апостола Павла – це Церква, духовна спільнота віруючих, що не має нічого спільного ні з месіанськими очікуваннями пророків про відбудований Ізраїль, ні з месіанськими очікуваннями сучасних йому іудеїв взагалі.⁸⁷

То ж чи Павлове християнство об'єднало в собі іудеїв і язичників, перетворило їх, як він зауважує, «із двох» на «одне» - «одного нового чоловіка»? Істрія християнства доводить що ні. Воно не лише не об'єднало іудеїв і язичників

⁸⁷ «Отож, пам'ятайте, що ви, колись тілом погани, що вас так звані рукотворно обрізані на тілі звуть необрізаними, що ви того часу були без Христа, відлучені від громади ізраїльської, і чужі заповітам обітниць, не мавши надії й без Бога на світі. А тепер у Христі Ісусі ви, що колись далекі були, стали близькі Христовою кров'ю. Він бо наш мир, що вчинив із двох одне й зруйнував серединну перегороду, ворожнечу. Своім тілом, 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. І, прийшовши, Він благовістив мир вам, далеким, і мир близьким, бо обоє Ним маємо приступ у Дусі одним до Отця. Отже, ви вже не чужі й не прихоськи, а співгромадяни святим, і домашні для Бога, збудовані на основі апостолів і пророків, де наріжним каменем є Сам Ісус Христос, що на ньому вся будівля, улад побудована, росте в святий храм у Господі, що на ньому і ви разом будуєтеся Духом на оселю Божу» (Еф. 2:11-22).

у Церкві, а й заклало основу для подальших конфліктів, більше того, спровокувало хвилі антиіудейських (розумій - антисемітських) гонінь, в якій гинули не лише іудеохристияни, а також й іудеї.

Поруч з цим, це ще раз засвідчує слушність зробленого нами висновку, що до Єрусалимського собору, тобто до 49-50 рр., християнство проповідувалося скрізь в іудеохристиянському варіанті. Іншими словами, не лише в Палестині, а й в усіх інших куточках греко-римського світу по смерті Назарянина його учні впродовж перших, більш, ніж 15 років існування Церкви розглядали християнство не те, щоб як частину іудаїзму, як одну з його течій, а, умовно кажучи, як месіанську його гілку. Відтак впродовж цього періоду не було якихось особливих віроповчальних різниць між християнами й іудеями, не було й конфліктів між, власне, іудеями й іудеохристиянами. «Спокійному життю громади сприяло те, що ті, що увірували в Ісуса Христа як Месію, не відмовлялися від виконання Мойсеевого закону і взагалі від іудейських звичаїв. Дисонанс в життя внесли вільнодумні елліністи. Предметом суперечки став храм і його культ, про припинення якого, з пришествям Христа, говорили елліністи. Тим часом іудеї на підставі передання захищали його нескінченне існування».⁸⁸ І лише десь з 95 року, по суті з II століття, влада поступово починає розрізняти іудаїзм і християнство, розуміючи, що вони за окремими рисами є й надто подібними, але в цілому є все ж відмінними одна від одної, самодостатніми релігійними системами.

Загалом християни порівняно спокійно існували в імперії аж до Доміціана. Виняток складають хіба-що утиски за часів Нерона.⁸⁹ Лише за правління Доміціана виникли непорозуміння з владою. А спричинене це було перенесенням податі на Єрусалимський храм на храм Юпітера Капітолійського. Рим керувався тим, що оскільки після 70 р.⁹⁰ Єрусалимський

⁸⁸ Поснов М.Э. История Христианской Церкви (до разделения Церквей – 1054 г.).- К., 1991.- С. 64.

⁸⁹ Утиски і гоніння за Нерона були викликані жажливою пожежею Риму, відповідальність за скоєння якої було покладено на християн. Про це повідомляє Тацит (Аннали XV, 44). Пожежа почалася з 19 на 20 липня 64 р. і тривала 6 днів і 7 ночей. Із 14 кварталів міста непошкодженими залишилися тільки 4. Існує версія, що це сам Нерон наказав підпалити Рим, але боячись народного гніву і намагаючись зняти з себе підозру, в якості паліїв виставив християн. Як свідчить Евсевій, Нерон виявився, по суті, першим, хто розпочав безжалісну війну проти християн (Евсевій Кесарійський. Церковна історія II, 25 (1)-(4)). До речі, саме під час правління Нерона були страчені апостоли Петро і Павло (прибл. 64-68 рр.) (Там само.- II, 25 (5)-(8)).

⁹⁰ З 66 р. н.е. розпочинається Велике антиримське повстання іудеїв, яке закінчилося тим, що в 70 р. римські війська беруть Єрусалим і руйнують Єрусалимський храм. Відомо, що після цієї трагічної події іудеї розпорошуються «по світу»; серед них поступово стають розвиватися не тільки чіткі грані їх родів, а й навіть колін.

храм як такий перестав існувати, то весь збір, який до цього йшов в його казну, тепер переправлявся на храм Юпітера. Але через встановлення для іудейства цієї особливої податі на честь Юпітера Капітолійського і пов'язаного з ним обов'язку кожного іудея записати своє ім'я в синагогальні списки, християни, з огляду на таку вимогу, почали виділятися з-поміж іудейського загалу. Цю відмінність тепер посилювало ще й те, що під час святкувань на честь Цезаря (а вшановувати імператора, брати участь у цих святкуваннях мусили на теренах Риму всі без винятку) християни, згідно з цією церемонією, не бажали вшановувати імператора як божество, відмовлялися вклонитися його зображенню. То ж, протидіючи відтак офіційному культу вони в такий спосіб ставили себе поза законом і переслідувалися вже як державні злочинці і каралися як сакрїлеги, або як викриті в *crimen laesae majestatis*, тобто у зневазі божественної особи цезаря і на підставі загальних законів Риму про державне боговшанування.⁹¹

Павлове християнство спровокувало серед еллінохристиян чи християн з язичників не лише активний рух за знищення іудеохристиянства, а й породило дух несприйняття і неприйняття, засудження і ворожості до всього християнського, і передусім до самої постаті Ісуса Христа, серед іудейського загалу, зокрема етнічних євреїв.

«Після апостольського Собору, - зауважує М.Поснов, - ворожість іудеохристиян та іудеїв була спрямована винятково проти ап. Павла, цього «апостата» іудейства, який вчив не дотримуватися Мойсеєвого закону».⁹² На підставі 2 Послання до Коринтян, Послання до Римлян видно, як Павло гнівно висловлюється в бік іудеохристиян та іудеїв. Воно й не дивно, адже останні, як то слідує з Книги Дій апостолів, буквально ходили за апостолом по його слідах, ведучи проти нього скрізь контрпропаганду, а часом навіть і протидіючи йому в проповідництві. Однак з падінням Єрусалиму, ворожа діяльність іудейства (й іудеохристиянства) проти християн з язичників дещо послабшала, але вона не припинялася впритул до остаточного зруйнування Єрусалиму за Адріана в 135 р.

Підводячи підсумок всьому сказаному вище, зазначимо, що позиція палестинських апостолів щодо навернення язичників у християнство передбачала одночасне навернення їх і в іудаїзм. Інакше й бути не могло, оскільки Ісусове християнство в принципі не мислило себе окремо від іудейської релігійності, бо ж розглядало себе невід'ємною його часткою, як то було, скажімо, у випадку з есеями, фарисеями чи саддукеями. Іудеохристиянство постало як культурно-релігійний продукт іудаїзму і саме це складало головну його рису, притаманну йому своєрідність.

І все ж, Ісусове християнство існувало недовго, оскільки, коли паулінізм кількісно вже перекрив іудеохристиянство, він поступово спочатку починає нехтувати іудеохристиянською як Ісусовою традицією, а згодом і взагалі витлумачує його, як ересь. Ось як характеризує Єронім (340/350-420 рр.) – один із

⁹¹ Поснов М.Э. История Христианской Церкви (до разделения Церквей – 1054 г.).- С. 95.

⁹² Там само.- С. 87.

великих вчителів Західної церкви – у своєму Посланні 89 до Августина, зрозуміло з позицій вже домінуючого на той час пауліністичного християнства, іудеохристиянство: «Донині у всіх синагогах Сходу існує ересь серед іудеїв, яка називається мінейською і котра категорично засуджується фарисеями. Зазвичай їх називають назореями (розумій останнє як „назарейми”, за прізвиськом Ісуса з Назарету – «Назарянин» чи «Назаретянин», бо ж назірство як таке, з одного боку, ніколи не було масовим явищем ні серед іудейства, ні в лоні ранньої Церкви, а з іншого – не могло засуджуватися фарисеями на тій підставі, що ґрунтувалося на Торі – П.П.). Вони вірують, що Христос Син Божий [...], і говорять, що Він Той Самий, Який постраждав за часів Понтія Пілата і воскрес. У Нього ж віримо і ми. Але бажаючи бути [одночас] й іудеями, і християнами, вони ні іудеї, ні християни».⁹³

Але одним зі смертельних ударів по іудеохристиянству був закон імператора Константина Великого від 7 мартіуса (лат. Martius) (по-нашому 7 березня) 321 р. про святкування по всій імперії, як священного дня християн, першого дня тижня, цебто неділі. „Наказується всім міським властям і мешканцям міст перебувати в спокої у вельмипошанованій День Сонця, а ремісникам – зачиняти свої майстерні. Але ті, що живуть в сільських місцевостях і які займаються сільським господарством можуть вільно трудитися, оскільки часто трапляється, що це найкращий день для сіви й посадки винограду...”.⁹⁴ Видавши цей закон, імператор у такий спосіб власноруч скасував не просто четверту заповідь Декалогу про день суботній, який згідно з Торою є священним днем і який шанував, як відомо з Євангелій, не тільки сам Ісус, а й всі апостоли і перші християни, а й водночас головну святиню іудеохристиян – їхній священний день (незважаючи на те, що для іудеохристиян перший день тижня був днем пам’яті про воскресіння Ісуса Христа, вони його не святкували на кшталт суботи). Згодом Лаодикійський собор 364 р. узаконив і поглибив це розпорядження імператора. Так, у 20 каноні собору фіксується: „Християни не повинні іудействувати і бути бездіяльними в суботу, але повинні в цей день працювати; а День Господній (неділя) вони повинні особливо шанувати і, по можливості, утримуватися від роботи в цей день. Якщо ж вони будуть продовжувати іудействувати, то нехай буде анафема”.⁹⁵ Як бачимо, Лаодикійський собор самовільно закріпив назву „День Господній” за неділею, нехтуючи постановою Святого Письма про те, що споконвічно „днем Господнім” (точніше „днем Яхве”) називається субота (Іс. 58:13-14). Зазначимо, що навіть в самому Новому Завіті нічого не сказано, з одного боку, про те, що віруючі *не повинні шанувати суботу*, а з іншого – що вони мусять особливим чином *святкувати перший день тижня* (тобто неділю), не говорячи вже тут про те, що

⁹³ Цит. за: Хазарзар Р. Сын Человеческий.-

<http://www.barnascha.narod.ru/arc/barnasch.zip>

⁹⁴ Цит. за: Руководство к Библии. Краткие чтения для семьи и общества об основах христианской веры.- Boise-Idaho-Oshawa-Ontario, 1968.- С. 83.

⁹⁵ Цит. за: Там само.- С. 83.

ні Старий, ні Новий завіти не дають дозвіл на перенесення закону про суботу на перший день тижня.⁹⁶

Що ж стосується самого Ісуса з Назарету як засновника месіанської гілки іудаїзму (а ми переконані, що насправді саме так мусить розумітися Ісусове християнство), то він скрізь на сторінках Євангелій подає себе виключно спасителем євреїв, тобто іудейським Месією. Передусім це яскраво доводять синоптичні Євангелії і навіть Євангелія від Івана, якщо знехтувати окремими, не виключено, що такі пізнішими, антиіудейськими (розумій, антисемітськими) ремарками, які присутні в ній. «Картина, яку зберегли нам перші три Євангелії, - зауважує Д.Флуссер, - досить ясна: євреї Ісус діє лише серед євреїв і хоче діяти тільки серед них».⁹⁷ Він є євреєм не лише за народженням, не лише за кров'ю, а головне – за світоглядом, і передусім канонічні Євангелії, незважаючи на присутні в них окремі пауліністичні нотки, є доказом цього.

Нині іудеохристиянство існує на рівні рухів неохристиянського толку, на зразок «Євреї за Ісуса». Утім, здебільшого мало мають чого спільного з тією іудеохристиянською традицією, яка існувала в античності. По суті, це те ж саме універсалістське за своїм змістом пропауліністичне неохристиянство, як то неохристиянський харизматизм, а чи утворення, подібні до «Церкви Христа» чи «Християнської церкви», яке лише зовні має єврейське етнокультурне обличчя. Що стосується України, то іудеохристиянські течії складають проблему передусім для самого ж українського єврейства, бо виступають нівеляторами його етнічності, бо ж замість того, аби відроджувати україноцентричну у своїй основі культуру ідиш, яка сьогодні практично гине, вони орієнтують українських іудеохристиян на ізраїльську іврит-культуру.

Між тим, більшість євреїв, що нині живуть в Україні вважають іврит-культуру своєю лише історично, так би мовити, формально. І з огляду на це, за межами України, скажемо відверто, прижитися їм не легко. Отже, замість того, щоб відроджувати культуру ідиш, іудеохристиянськими місіонерами, переважно із-за кордону, українським євреям-іудеохристиянам нав'язується іврит-культура; замість того, щоб орієнтувати їх, і головним чином їхніх дітей, на культуру ідиш,

⁹⁶ «І святить суботи Мої, і вони стануть знаком поміж Мною та між вами, щоб пізнати, що Я Господь, Бог ваш!» (Єз. 20:20, також Єз. 20:12: «І також дав Я їм Свої суботи, щоб були вони знаком поміж Мною та між ними, щоб пізнати, що Я Господь, що освячує їх»); «Якщо ради суботи ти стримаєш ногу свою, щоб не чинити своїх забаганок у день Мій святий, і будеш звати суботу приємністю, днем Господнім святим та шанованим, і її пошануєш, не підеш своїми дорогами, діла свого не шукатимеш та не будеш казати даремні слова, тоді в Господі розкошувати ти будеш, і Він посадить тебе на висотах землі, та зробить, що будеш ти споживати спадщину Якова, батька твого, бо уста Господні сказали оце!» (Іс. 58:13-14). Зазначимо поруч, що суботою іудеї називали не тільки сьомий день тижня, а й кожне свято (див.: Лев. 16:29-31; 23:2-8, 24; Мк. 15:42; Ів. 19:14).

⁹⁷ Флуссер Д. Иисус, свидетельствующий о себе.- Челябинск, 1999.- С. 82.

яка, до речі, повсякчас відігравала об'єднавчу функцію в українсько-єврейських відносинах, з позицій іврит-культури відбувається певне дистанціювання. І то не тільки на рівні українсько-єврейських відносин, а й у межах самого українського єврейства. Що стосується назагал діяльності закордонних іудеохристиянських місіонерів в межах єврейських громад, то картина доволі подібна до поведінки християнських місіонерів, переважно неохристиянського толку, в колі українців. І перші, і другі, приїжджаючи до України, абсолютно не обізнані з етнокультурною специфікою народу, його мовою, традиціями, обрядами тощо. Здебільшого під виглядом місіонерського проповідування, і в першому, і в другому випадках, відбувається відрив особи від її традиційного культурно-релігійного поля. І коли для українського єврея це позначається у відриві його від рідної йому культури ідиш, яка у своїй основі є оригінальною не лише культурно, а й релігійно-обрядово, то для українця це означає заперечення всього українського.

Справді, нічого поганого немає в тому, щоб українські євреї загалом і євреї-іудеохристияни зокрема, окрім своєї рідної мови і культури ідиш, знали ще й мову й культуру іврит. Це не лише право – це обов'язок кожного єврея знати історичну мову й культуру своїх далеких прашурів. Але якби ж цей процес відкриття мов і культур для пересічного єврея відбувався паралельно. А так сьогодні ми є очевидцями того, що іврит-культура займає колишню нішу ідиш-культури, по суті, не даючи вже жодного шансу на її відродження. А це означає, що на наших очах зникає не лише мова й культура ідиш, не лише пісні, література, фольклор, зрештою, уклад самого буття українських євреїв, а зникає цілий культурно-цивілізаційний пласт.

*Н.Радченко** (м. Київ)

ДУАЛІЗМ КОСМОГОНІЧНИХ СИСТЕМ ГНОСТИЦИЗМУ: ЙОГО СУТНІСТЬ ТА ЗНАЧЕННЯ

Проблема дуалізму є однією із тих, які завжди цікавили й цікавитимуть людину. По-перше, це питання про можливість зв'язку із вищою трансцендентною реальністю. Окрім того, це є й питанням про сутність і справжню "природу", походження людини. Дуалізм також є питанням про внутрішню суперечливість, яку людина постійно відчуває, яку прагне подолати і ніколи не спроможна подолати остаточно. Загалом, це питання про смисл, питання, які постають перед кожною без винятку людиною, незалежно від її інтелектуального рівня і духовних потреб.

* Радченко Наталія Анатоліївна – аспірантка філософського факультету Київського Національного університету імені Тараса Шевченка.

Це саме ті питання, які міф пояснює символічно, дозволяючи людині самостійно проникнути в їх сутність і отримати власну відповідь. Це є питання, які призводять до виникнення релігії у різних народів і в різних культурах. Релігія дає на ці питання конкретні відповіді, позбавляючи тим самим людину від неспокою і внутрішньої дисгармонії. Але ці самі питання спонукали до виникнення філософії, яка не сприймає готових відповідей і яку не задовольняють тільки символічні пояснення. Філософ шукає, наскільки це можливо, раціональної відповіді на питання, які його хвилюють, причому цінність в такому випадку має сам процес пошуку, який збагачує і наповнює тим самим смыслом, до якого прагнуть. В результаті такого пошуку філософ або знову звертається до міфу і символу, щоб пояснити те, що він зрозумів, і навіть аксіом релігійного змісту, або стверджує неможливість дати відповіді на одвічні питання (саме тому вони й одвічні) і недоречність навіть формулювання цих питань.

В часи тотальної сакралізації суспільства напруга, певною мірою, зникає, але коли домінуюча релігія вичерпує себе і починає викликати сумнів, тоді на першому плані виникає філософський підхід, який цей сумнів доводить до межі, а потім знову приходить до певного висновку, який згодом теж піддається сумніву.

Саме в такі часи зневіри і сумніву на арені Римської імперії з'являється гностицизм – розмаїття синкретичних течій філософсько-релігійного характеру. Розрізняють широкий та вузький зміст поняття "гностицизм". У вузькому змісті – це течії, які були розповсюджені у I-III ст. у Сирії, Малій Азії, Александрії та Римі, на світогляд яких вплинули іранська та іудейська релігії, індійська та елліністична філософія. Значний вплив на гностицизм здійснило християнство, хоча, по-перше, не на всіх гностиків, а по-друге, цей вплив був взаємним.

Звертання в цій статті до гностицизму зумовлене тим, що світовідчуття, світосприйняття і світорозуміння гностика є досить природним і зрозумілим для сучасної людини, оскільки гностицизм є явищем думки Заходу, хоча й поєднує елементи античної філософії і християнства зі східними релігіями.

На подібність гностицизму із філософією екзистенціалізму, яка не випадково набула великої популярності у XX столітті, вказує німецький філософ Ганс Йонас. Він називає екзистенціалізм спробою співіснування нігілізму та філософії, співіснування, яке є кризовим за своєю сутністю. Ця криза, на думку дослідника, сягає XVII століття, коли сформувалась духовна ситуація сучасної людини.⁹⁸ Дійсно, гностицизм також характеризується драматизацією знаходження людини у світі, хоча, на відміну від екзистенціалізму, становище гностика не безвихідне: він має цілком очевидну схему виходу з цього становища.

Причиною цьому є те, що гностицизм поєднує міфологічний, релігійний і філософський підходи, надаючи, таким чином, можливість цілісного пошуку.

⁹⁸ Йонас Г. Гностицизм.- СПб., 1998.- С.321.

Вся космогонія гностиків просякнута міфологічними мотивами (міф про Софію), так само як і ті моделі спасіння, які пропонуються гностицизмом ("Тімн про перлину"). Беззаперечність, із якою сприймається наявність трансцендентного світу – Плероми, має суто релігійний характер, але шлях кожної людини до усвідомлення останнього є шляхом гнозису – душевного пізнання. Такий шлях є філософським.

Єдність трьох вищезазначених сфер є природною для людини, оскільки вони тією чи іншою мірою присутні в ній, хоч якась одна сфера має, зазвичай, перевагу. Підхід гностицизму є цілісним, а тому робить можливим розуміння, а заодно і певне вирішення проблеми дуалізму.

Незважаючи на те, що дуалізм вважається характерною рисою гностицизму, окремих досліджень з цієї проблеми немає. Серед зарубіжних досліджень з гностицизму відомими є праці Ф.Баура А.Гарнака, А. Хільгенфельда, Ф.Уіссе, Е. де Файе, Х.-М. Шенке, В.Буссе, А.Неандера К.Рудольфа. Єдиною, перекладеною російською мовою, є праця німецького дослідника Г.Йонаса "Гностична релігія". В російськомовному середовищі гностицизм досліджували М.Е.Поснов, Ю.Ніколаєв, М.К.Трофімова, О.Н Мещерська, І.С Свенцицька, А.Л. Хосроев. Серед праць останніх років – „Античний гностицизм. Фрагменти і свідчення”, „Школа Валентина. Фрагменти і свідчення” Є.В.Афонасіна.

Дослідники гностицизму аналізують проблему дуалізму, але лише побіжно. Так, наприклад, М.Поснов та Г.Йонас подають свої класифікації типів гностичного дуалізму. М.Поснов вважає, що суттєво відрізняється дуалізм західних і східних гностиків. Дуалізм Сходу є космічним, він характеризується боротьбою двох протилежних початків, дуалізм західний – метафізичним, він нівелює значення матерії.⁹⁹ Г.Йонас розрізняє іранський та сирійський типи дуалізму, перший з яких має в основі дуалізм двох протилежних початків, а другий виводить походження двох початків із одного джерела буття і тільки потім протиставляє їх та описує всю складність становища божества поміж ними двома.¹⁰⁰ К.Рудольф вважає головною ознакою гностичного дуалізму його антикосмічність, що дійсно визначає специфіку гностичного світобачення.

Питання, поставлене в цій статті, а саме – походження дуальності від первісної одиничності – є тим онтологічним підґрунтям, яке уможливило постановку всіх інших питань щодо дуалізму: протистояння двох начал Всесвіту, двох начал всередині людини, людини і Вищої реальності. Оскільки "монада" є всеохопною і самототожною, то в ній неможливий жоден процес, в ній немає місця руху, розвитку, становленню, а також і протистоянню, опозиції. "Дуада" надає можливість руху, вона є причиною появи Всесвіту.

Описуючи вчення валентиніан, відомі ересіологи Іринеєм Ліонським та Іпполіт зустрічаються із питанням, однозначну відповідь на яке дати не можуть:

⁹⁹ Поснов М.Э. Гностицизм II века и победа христианской церкви над ним.- Брюссель, 199.- С. 558

¹⁰⁰ Йонас Г. Гностицизм.- СПб., 1998.- С.233

чи у космогонії цих гностиків на чолі знаходиться Єдине начало, монада, а чи ж дуада. Іпполіт більше схильється до першого варіанту. Він хоча й зауважує, що до Першого чоловічого начала деякі валентиніани додають жіноче начало – Тишу, але не звертає на це значної уваги і зосереджується на описі ненародженого Отця, тобто монади.¹⁰¹

Іринеї більше схильний до того, що первинною є дуада.¹⁰² Згідно з його текстом, із Першоотцем, Першопочатком або Глибиною, Безодною співприсутня Думка, або Тиша. Вони є першою сизигією, тобто парою еонів. В іншому місці він прямо говорить, що Валентин ставив над усім Двійку еонів. Хоч він теж вказує, що у деяких гностиків Глибина не має пари і роду.

Згідно з версією Іпполіта, Ум та Істина – це перша пара еонів, яких породжує у самоті Отець, а Іринеї наполягає на тому, що Ум та Істина – це друга пара еонів, породжених Глибиною і Тишею. Таким чином, Іпполіт не включає першопочаток до переліку еонів, і Плерома валентиніан, за його версією, складається із двадцяти восьми еонів. За Іринеєм, кількість еонів Плероми у валентиніан – тридцять, оскільки вони додають сюди Першоотця і Тишу.

Дилема, перед якою постає дослідник, намагаючись зрозуміти логіку Птолемея, послідовника відомого гностичного вчителя Валентина (оскільки найбільш ймовірно, що Іринеї викладає саме його вчення, на це вказує Афонасін Є.В.¹⁰³, посилаючись на F. Sagnard (*Gnose Valentinienne et la témoignage de Saint Irénée*. Paris, 1947), полягає в тому, чи має одинична сутність творчий потенціал, чи для творення потрібна пара. Для обох вищезгаданих ересиологів вирішення цього питання є однозначно зрозумілим – Бог Єдиний і творить у самоті, в цьому й полягає суть Божественної таємниці. Однак на думку Іринея, гностики цього не здатні зрозуміти: вони послуговуються лише видимими образами.

Питання, сформульоване ересиологами, зводиться до розуміння гностиками одиничності та подвійності взагалі, до смислового навантаження цих понять. Спираючись на тексти Наг-Хаммаді, ми зробимо аналіз космогонічних уявлень гностиків, а саме, уявлень про найперші початки Всесвіту та їх одиничну або дуальну природу, оскільки, ймовірно, саме тут криється ключ до розуміння дуалізму.

У "Апокрифі Іоанна" йдеться про досконалого і непорушного Отця, який перебуває над усім. Із нього виходить, актуалізується його Думка і постає перед

101 Hippolytus Refutation of All Heresies [Електронний ресурс].- <http://www.gnosis.org/library.html> – VI, 29.3

102 Иринеї Лионский Против ересей [Електронний ресурс] <http://www.khazarzar.skeptik.net> .- Кн.1

103 Афонасин Е.В. Гносис. Фрагменты и свидетельства.- Второе интернет-издание, испр. и доп.: 1999–2005 [Електронний ресурс] <http://www.nsu.ru/classics/gnosis.-> Гл. Гностический миф

ним у сыйві Його світла. Думка є "світлом і подобою світла, образом невидимого Єдиного, досконалою силою Барбело".¹⁰⁴

У цьому варіанті гностичної космогонії Єдине або Отець є абсолютно непізнаваним: він не мислить навіть самого себе. Його Думка постає як окрема міфологізована сутність, яка, хоча і є співвічною Отцю, однак саме вона є причиною виходу Отця за власні межі. Логіка автора "Апокрифа Іоанна" подібна до логіки Плотіна. На думку останнього, в Єдиному немає мислення, оскільки воно вносило б до Нього розмаїття, відношення того, хто пізнає і об'єкта пізнання: "Це означало б, що перед мисленням Він не знає себе і що потребує мислення для пізнання себе"[7; VI, 9, 6].¹⁰⁵

Але якщо Думка мислить Єдине ("Вона знає його, бо вона його перша Думка"), тоді виходить, що перша дуада включає Єдине, таким чином, знову порушуючи його єдність і посягаючи на його абсолютну невизначеність.

Більш ймовірним є те, що Думка сама має подвійну природу, оскільки є проявленою. У Плотіна – Світовий розум мислить самого себе, він є потенційно і об'єктом, і суб'єктом пізнання, і саме завдяки цій потенційній подвійності Світовий Розум постає як явлений, як іпостась, про яку можна щось сказати, як перший прояв Єдиного, через який і завдяки якому виникає можливість прояву і створення всього існуючого.

У Апокрифі Іоанна думка є "тією силою, котра з'явилась перш ніж усе інше. Вона є досконалим й універсальним Промислом <...> Вона стала першою людиною, незайманим духом, тричі чоловічим, тричі сильним, тричі найменованим, тричі народженим, андрогіном, нестаріючим еоном, що вийшов з цього промислу".¹⁰⁶

Далі, перераховуючи еони, "Апокриф Іоанна" окремо називає Думку і Барбело, причому, кожен з цих еонів андрогінний, тобто подвійний.

А.І. Єланська зауважує, що все, що виникає у божестві – думка, бажання, негайно здійснюється само собою і стає окремою сутністю, тобто Енною, творча Думка, постала як Барбело.¹⁰⁷

Слово "Барбело" – жіночого роду, хоча, як ми вже з'ясували, Барбело є андрогіном і незайманим еоном, що вказує на його потенційну, ще не розкриту подвійність. Тобто, Барбело подвійна не внаслідок злиття двох начал, а тому, що тільки має можливість подвоїтися. Вочевидь, те, що "Барбело" жіночого роду вказує на здатність до відтворення, помноження ("Три стели Сифа"): "Ти

¹⁰⁴ Афонасин Е.В. Гносис. Фрагменты и свидетельства.- Второе интернет-издание, испр. и доп.: 1999–2005 [Електронний ресурс]

<http://www.nsu.ru/classics/gnosis>.- Гл. Апокриф Иоанна

¹⁰⁵ Плотин Еннеады. В 2-х кн.- К., 1995-1996 – VI, 9, 6

¹⁰⁶ Афонасин Е.В. Гносис. Фрагменты и свидетельства.- Второе интернет-издание, испр. и доп.: 1999–2005 [Електронний ресурс]

<http://www.nsu.ru/classics/gnosis>.- Гл. Апокриф Иоанна.

¹⁰⁷ Премудрость Иисуса Христа. Апокрифические беседы Иисуса Христа с учениками.- СПб, 2004.- С. 309

розподіляєшся серед них, і ти – Перший Прояв".¹⁰⁸ А також вказує на її другорядну роль ("Перший Апокаліпсис Якова"): "...жіночість існувала, але жіночість не була першою. А вона підготувала для себе влади і богів".¹⁰⁹

У трактаті "Три стели Сифа" Барбело позначається як "піддавана численню": "Великий перший з еонів - БАРБЕЛО, Муже-Діва, перша слава невидимого Отця, котру звать Досконалою. Ти - Потрійна Сила. Ти - велика монада з чистої Монади. Ти - обрана монада, перша тінь святого Отця, світло від Світла <...> Ти побачила вічних, що вони - від тіні, і стала піддаваною численню. Але ти знайшла, ти залишилась Єдиною. Але, будучи (при тому) піддаваною численню для розподілу, ти – Тріада".¹¹⁰

На думку американського дослідника гностицизму Джона Зібера, Барбело є початком усіх інших еонів, про що свідчить епітет "Та, що дає еони". Вона, на думку вищезгаданого автора, є джерелом ще трьох еонів, які разом із нею складають першу тетраду у таких трактатах як "Зостріан", "Три стели Сифа", "Аллоген". Саме тому вона є одиничною і потрійною, вона є єдністю, яка стала множинністю.¹¹¹

Барбело, таким чином, є не лише подвійною, а й одиничною, і потрійною. Через Барбело починається числення. Невидимий Отець не має ані числа, ані, навіть, існування. Барбело потенційно містить у собі все існуюче, тому вона й виражає три перші числа.

Вона є одиничною в тому смислі, що в ній ще немає розподілу, тому що вона є майже єдиносутнісною із Отцем. Вона наслідує його природу, не є множинною. Але водночас саме в ній закладена можливість помноження, можливість утворення і протистояння двох природ – чоловічої та жіночої, і можливість їх нового об'єднання, яке, зрозуміло, призводить до утворення числа три.

Вихід абсолютно самототожного і абсолютно неподільного єдиного начала за межі самого себе неодмінно призводить до створення одиниці, двійки та трійки, які містять у собі можливість появи всього іншого. Тобто, Барбело є початком множинності, а множинність розпочинається з подвійності. Саме на це й вказує Джон Зібер: "Оскільки Барбело, вочевидь, є початком світу, першою еманациєю, із якої виникли всі інші, вона певною мірою несе відповідальність за дуалізм, що існує в цьому світі".¹¹²

Текст під назвою "Валентиніанське пояснення" вочевидь, оповідає саме той варіант космогонії, який описують Іриней та Іпполіт. Відповідно до цього тексту, "Отець або Корінь усього перебуває у Монаді". "Він перебуває у Тиші, а

108 The Nag Hammadi Library in english.- San Francisco, 1977.- P.365

109 Там само.- С.243

110 Там само.- С. 364

111 Зибер Дж. Эон "Барбело" в "Зостриане" и связанных с ним трактатах [Електронний ресурс] <http://www.tower.vlink.ru>

112 Зибер Дж. Эон "Барбело" в "Зостриане" и связанных с ним трактатах [Електронний ресурс] <http://www.tower.vlink.ru>

Тиша – спокій, адже, він був Монадою, і не було нікого до нього. Він перебуває в Діаді і в парі, і його пара – Тиша".¹¹³

Зауважимо, що Отець не є Монадою, а перебуває у Монаді, не є Діадою, а перебуває у Діаді, тобто будь-яке число є вторинним по відношенню до Отця. Перший Апокаліпсис Іакова називає Перше начало "Тим, хто не має числа".¹¹⁴

Прагнучи надати уявлення про Отця, гностики більш схилиються до використання апофатичного методу. Відсутність числа є однією з негативних характеристик Першоначала серед таких як:

1. невидимий (Апокриф Іоанна)
2. нетлінний (Апокриф Іоанна)
3. безмежний (Апокриф Іоанна)
4. не підлягає судженню (Апокриф Іоанна)
5. невимірюваний (Апокриф Іоанна)
6. ніхто не владний над ним (Апокриф Іоанна)
7. несказаний (Апокриф Іоанна)
8. його ім'я невимовне (Апокриф Іоанна)
9. не тілесний, і не безтілесний (Апокриф Іоанна)
10. не великий і не малий (Апокриф Іоанна)
11. не міра (Апокриф Іоанна)
12. не щось існуюче (Апокриф Іоанна)
13. не належний якомусь еону (Апокриф Іоанна)
14. не має часу (Апокриф Іоанна)
15. неосяжний (Апокриф Іоанна)
16. не має начала (Премудрість Ісуса Христа)
17. ненароджений (Три стели Сифа)
18. неявилий (Євангеліє Єгиптян)
19. неозначуваний (Євангеліє Єгиптян)
20. нестаріючий (Євангеліє Єгиптян)
21. непорушний (Думка Норії)
22. незмінюване благо (Євгност Блаженний)
23. нестворений (Валентиніанське пояснення)

Отець має і позитивні характеристики: "Вічний, що дарує вічність, Світло, що дарує світло, Життя, що дарує життя, Блаженний, що дарує блаженство, Знання, що дарує знання, Благий завжди, що дарує благо... Милосердя милосердне, Милість, що дарує милість..."¹¹⁵

Але всі ці характеристики зводяться тільки до однієї – досконалості. Вони необхідні для того, щоб означити найвищий можливий ступінь досконалості Отця (Тричастинний трактат): "У звичайному смислі він один –

113 The Nag Hammadi Library in english.- San Francisco, 1977.- P.436

114 Там само.- С.243

115 Афонасин Е.В. Гносис. Фрагменты и свидетельства.- Второе интернет-издание, испр. и доп.: 1999–2005 [Електронний ресурс]
<http://www.nsu.ru/classics/gnosis> – Гл. Апокриф Иоанна

добрий, не породжений Отець, а також повністю досконалий – наділений всіма своїми Паростками, й усякою Чеснотою, й усякою Значущістю". Тобто подібний опис пристосований для "звичайного" розуміння, тоді як "жодне з тих Імен, які задумані й промовлені, побачені й зрозумілі – жодне з них не можна застосувати до нього, нехай вони навіть безмірно славні, значущі й шановані".¹¹⁶

Навіть саме ім'я "Отець" є також певним твердженням, необхідним лише для того, щоб можна було означити те, про що ми говоримо. Насправді, як ми вже з'ясували, про нього не можна нічого сказати, тому текст "Премудрість Ісуса Христа" називає його Праотцем, тобто піднімає на ступінь вище: "Господь Усього не називається "Отець", але "Праотець", тому що Отець – це початок тих речей, які з'являться, а Той – безначальний Праотець".¹¹⁷ Ми ж надалі будемо користуватися поняттям "Отець", оскільки воно вживається в цьому тексті паралельно із поняттям "Праотець" і зустрічається в інших текстах (Апокриф Іоанна, Три стели Сифа, Думка Норії).

Простежити неоднозначність у розумінні сутності Отця можна на прикладі такої характеристики як буття (існування). У тексті "Три стели Сифа" Отець називається істинно існуючим, тим, хто воістину перед-існує, але також не-сущим. У Першому Апокаліпсисі Іакова, Премудрості Ісуса Христа, Євгності Блаженному Отець позначається епітетом "Він, хто Є" У Тричастинному трактаті говориться, що "він існував раніше, ніж почало бути щось інше".

Отець "існує" або "є" в смислі початку всякого буття. Саме тому він існував раніше за щось інше. Але він не є і не існує в нашому розумінні цього слова. Він не є як будь-що інше, тому він не-сущий.

Те ж саме можна сказати і про одиничність або подвійність Отця. Він є Монадою в смислі початку, оскільки одиниця – початок будь-якого числення. Він є Діадою, оскільки без двійки рух не може продовжуватись. Одиниця – нерухома, вона непорушна доти, доки не з'являється двійка. А двійка з'являється не ззовні, а із самої одиниці, із Першоначала, тому сутність дуальності також закладена в Першоначалі: "Він володів усім, що живе всередині нього".¹¹⁸

Гностик Марк, послідовник Валентина досить оригінально пояснює, яким чином Отець або Безодня потенційно містить нескінченну кількість усього існуючого. Коли Отець забажав усе невидиме зробити видимим, він промовив перше слово, яке складається із чотирьох літер, потім ще одне слово із чотирьох літер, слово з десяти і з дванадцяти літер. Таким чином, слово утворилось із тридцяти літер, які і є тридцятьма еонами Плероми, про які ми вже говорили вище. Кожна літера цього слова має назву, а відтак, також складається з певної кількості літер, які, в свою чергу, також складаються з певної кількості літер, і так

116 The Nag Hammadi Library in english.- San Francisco, 1977 – P.56

117 Премудрость Иисуса Христа. Апокрифические беседы Иисуса Христа с учениками.- СПб, 2004.- С. 236

118 The Nag Hammadi Library in english.- San Francisco, 1977.- P.436.

без кінця.¹¹⁹ Кожна літера, таким чином, є повнотою і нескінченністю, а слово, яке, до того ж, є ім'ям Отця, є і безоднею, і абсолютною повнотою, отже, абсолютною невизначеністю і абсолютною визначеністю. Воно містить у собі всі можливі комбінації, але неявно, у прихованому вигляді. Отець або Безодня містить в собі також усі ці комбінації, але, на відміну від вимовленого слова, Плероми, в Отці вони злиті в єдиний звук, який є одночасно усіма звуками, і який, саме тому є незбагненим для людського розуміння, для якого цей звук – Тиша. Тому Отець перебуває в Тиші, яка є його Думка і його Слово.

Зрозуміти до певної міри співвідношення Отця та Думки дозволяє числовий символізм, який використовувався деякими гностиками, зокрема, послідовником школи Валентина, Марком.¹²⁰ Найбільш відомим прикладом числової спекуляції у гностиків є фігура правителя 365 небес – Абракса, ім'я якого, якщо скласти разом числові значення грецьких літер, дає число 365.

Обчисливши числові значення слів Глибина (Вхипт) та Думка (Еннийб) ми отримуємо відповідно числа 681 та 186. Тобто Думка є ніби зворотною стороною Глибини, її дзеркальним відображенням, яке за сутністю є самим відображуваним "оригіналом".

Мотив відображення у дзеркалі як першого проявлення Отця зустрічається також у "Премудрості Ісуса Христа". "Праотець... бачить Себе Самого в Собі як у дзеркалі. Він з'являється, будучи подібним Собі Самому. Він явив свій образ як... Бога-Отця".¹²¹

Дзеркало незрозумілим для нас способом утворює нову реальність без будь-якої допоміжної сили, не використовуючи для цього "творення" ані речовину, ані енергію, створюючи при цьому дуже точну копію оригіналу. Ця копія, однак, не має буття з точки зору оригіналу, і навпаки, з точки зору копії, буття не має оригінал. Вони знаходяться по різні боки певної межі, і якщо намагатися перетнути її, виявляється, що іншої реальності немає, бо ж вона відсутня. Гностики застосовують образ дзеркала для опису відображення Отця, який є абсолютним Буттям і водночас, небуттям. Але також образ дзеркала використовується і для опису створення світу. Вихід за межі Плероми також відбувається через те, що Софія побачила своє відображення у водах матерії.

Відображення у дзеркалі є множенням, подвоєнням реальності. В результаті з'являється інша реальність, яка є одиницею по відношенню до всього, що постане потім у задзеркаллі. По відношенню до "справжньої" реальності та інша є "другим", однак до появи цього "другого" не було уявлення про числа. Тому ця інша, "друга" реальність є і першою, і другою, і, як це уже було показано вище, третьою.

119 Ириней Лионский Против ересей [Електронний ресурс]

<http://www.khazarzar.skeptik.net> – I, 14, 1-2

120 Там само.- I, 14-17

121 Премудрость Иисуса Христа. Апокрифические беседы Иисуса Христа с учениками.- СПб., 2004.- С. 236

Таким чином, підсумовуючи аналіз гностичних текстів, наведений у цій статті, можна сказати, що немає єдиної відповіді на питання про те, чи є Першоначало гностиків одиничним, а чи ж подвійним. Обидві відповіді будуть вірними, але варто зважати на контекст, у якому це стверджується. У найбільш загальному сенсі Першоначало, або Отець, не є ані одиничним, ані подвійним. Він взагалі не має числа. При спробі порівняти його із числом, ми можемо для зручності, для наближення до нашого розуміння уподібнювати його Одиниці як початку. Але зважаючи на те, що із Першоначала виникає все існуюче, слід підкреслити що в ньому є подвійність, без якої неможливою була б поява світу. За умови подвійності, яка має чоловічо-жіночу природу і є, одночасно, протистоянням і взаємодоповненням, народжується світ. Але подвійність також вказує на наявність Думки, тобто можливості осягати, пізнавати. Ця здатність набуває в гностицизмі визначальної ролі і є інструментом повернення до одиничності. Подвійність, таким чином, уможливорює рух в обох напрямках – як саморозгортання Отця і як повернення до нього ж. Можливість повернення, яка стає головним предметом уваги в гностицизмі, і є тим прагненням до єдності, яке людина постійно відчуває, незважаючи на власну подвійність. Звісно, ствердження такої можливості не є абсолютно переконливим і не вирішує проблему дуалізму як таку, але стає певною альтернативою вічній невирішуваності проблеми.

Г.Христокін (м. Київ)

НЕОПАТРИСТИКА ЯК СУЧАСНА ПАРАДИГМА РОЗВИТКУ ПРАВОСЛАВНОЇ ТЕОЛОГІЇ

Сучасне релігієзнавство містить багато досліджень православної теології ХХ ст., але в ньому майже відсутні дослідження найпомітнішого сучасного напрямку в православній теології – неопатристики. Зокрема в працях Л. Воронкової, Г. Габінського, М. Гордієнка, Ю. Калініна, П. Курочкина, І. Мозгового, В. Молокова, М. Новікова, Н. Петелінської, В. Чертіхіна, А. Черткова проводився ретельний аналіз тенденцій модернізму православної теології Руської церкви. З них лише М. Новіков стисло критикує погляди В. Лоського – представника неопатристики, але дослідник не усвідомлює оригінальність цього напрямку в православній теології [Новіков М.П. Тупики православного модернізму: критический анализ богословия ХХ в.- М., 1979.- С. 98-101]. Спеціально тенденції розвитку православної теології духовних академічних шкіл ХІХ-поч. ХХ ст. ретельно досліджували М. Іванов, М. Глубоковський, І. Кондратьєва, Г. Панков, О. Печуріна, О. Сарапін, Л. Фокіна, але ці дослідження, як правило, проводилися поза контекстом всієї православної теології ХХ ст. Особливості російської релігійної філософії та неортодоксального тейзму в Росії уважно аналізували Е. Гайдадим, В. Кувакін, М. Семенкін, А. Тихолаз, Ф.

Шпідлік, Л. Шапошніков, але вони не звертають уваги на принципову різницю між російською релігійною філософією та православною теологією взагалі й неопатристикою зокрема. У працях істориків православної теології А. Аржаковського, П. Вальсера, М. Гаврюшина, М. Зернова, О. Романовського, К. Фельмі аналізується і неопатристика, але вона не виділяється як оригінальний напрямок у середині православної теології ХХ ст. Дослідники спадщини російської еміграції Іов (Геча), О. Шмеман розрізняють в межах богословів Свято-Сергіївського інституту у Парижі філософську та неопатристичну течію, але зводять останню до напрямку в межах догматичної теології та патрології і не помічають принципової різниці в теологіях представників самої неопатристики.

Ситуація з оцінкою специфіки неопатристики в контексті православної думки ХХ ст. змінилася лише завдяки працям історика російської теології С. Хоружого. Він звернув увагу на специфіку неопатристики як течії сучасної православної теології, довів її докорінну відмінність від російської релігійної філософії та академічної православної теології. В той же час Хоружий не бачить принципової відмінності між течіями в середині самої неопатристики, а між тим така суттєва різниця існує.

На нашу думку, для більш адекватного аналізу сучасної православної теології варто залучити парадигмальний аналіз. Лише він дозволить виявити і з'ясувати суттєві відмінності між напрямками православної теології останнього століття. Зрештою, тільки провівши парадигмальну диференціацію православної теології ХХ ст., стає зрозумілим, що не вся вона є власне «сучасною» православною теологією. Такою може бути лише неопатристика – остання з течій, що виділилася історично й логічно в 30 - ті рр. ХХ ст. і стала панівною для православ'я теологічною парадигмою. *Отже, нашим завданням є дослідження специфіки неопатристики як напрямку православної теології ХХ ст. Для реалізації цього завдання варто застосувати метод парадигм.*

У працях Г. Кюнга, Г.У. фон Бальтазара, Я. Пелікана та інших дослідників переконливо доводиться, що в історії теології “розвиток” відбувається шляхом виникнення нових парадигм теологічного мислення та релігійного світогляду взагалі. Згідно з теорією Г. Кюнга про те, що в історії християнства існували або існують і зараз шість парадигм: 1) апокаліпсична парадигма початкової церкви та іудео-християнства; 2) елліністична візантійська парадигма давньої церкви; 3) середньовічна римо-католицька парадигма; 4) реформаторська (євангелічно-протестанська) парадигма; 5) “модерна” просвітницько-новевропейська парадигма; 6) постпросвітницька, (“постмодерна”) парадигма [Кюнг Г. Великие христианские мыслители.- СПб., 2000]. Х.У. Бальтазар концентрує увагу на історії теології та виділяє три парадигми теології: середньовічну з її «космологічною редукцією», модерну з її «антропологічною редукцією» та пост-модерну, яка має бути теологією Бога як Любові, що саморозкривається в Одкровенні. [Бальтазар, Х.У. фон. Достойна веры лишь любовь.- М., 1997]. Сучасні католицькі авторитетні теологи В. Каспер [Каспер В. Бог Иисуса Христа.- М., 2005] та В. Кнох [Кнох Б. Бог в поисках человека: Откровение, Писание, Предание.- М., 2006.] твердять, що саме

поступовий перехід від переважно середньовічної парадигми (через етап прийняття модерного світогляду) до пост-модерного став смыслом еволюції сучасної католицької теології як до II Ватиканського Собору, так і після нього.

Слід зазначити, що парадигмальний аналіз для дослідження православної теології застосовувався лише в обмеженому обсязі, а саме Г. Лур'є правомірно застосовує теорію Т. Куна для аналізу історії грецької патристики і виправдано знаходить в ній дві “конкуруючі теологічні програми”: “ортодоксальну” та “орігеністську”. Для нього вся історія догматичних дискусій зумовлена боротьбою цих парадигм [Лурье В.М. История византийской философии. Формативный период.- СПб., 2006]. Для виявлення специфіки сучасної православної теології парадигмальний метод не застосовувався, тому використаємо його до аналізу православної теології XX ст.

Добре відомо, що у кінці XIX – на поч. XX ст. в православній теологічній та філософській думці були наявними два основних напрямки: академічна теологія – найбільш поширена форма теології, яку продукували професори духовних академій, та російська релігійна філософія. Академічна теологія панувала в православних духовних школах Росії та Греції. В інших країнах вона була відсутня, оскільки їх духовні заклади були спроможні лише давати духовну освіту, але не продукувати власне теологічну «науку». Академічна теологія Росії та Греції XVII-XX ст. переважно була систематичним вираженням християнських догматів за допомогою спрощеної методології об'єктивного ідеалізму платонівського типу за змістом та шкільною метафізикою за формою. На поч. XX ст. відбувалася активна модернізація академічної православної теології, проходив відхід від наслідування форм і методів схоластичного мислення в напрямку освоєння форм і методів протестантського теологізування [Панков Г.Д. Православно-академическая философия религии в России (XIX - нач. XX вв.): Дис... докт. филос. наук.- Харьков, 2006]. Тобто, в академічній традиції поступово змінювалися акценти: від визнання Одкровення як зовнішнього людині авторитету, на основі якого необхідно вибудовувати систему теології, до обґрунтування можливості індивідуального сприйняття одкровення вірою і розумом. В свою чергу, російська релігійна філософія була спробою застосувати для обґрунтування християнського вчення, окрім платонізму, ще й методології німецької ідеалістичної філософії. Погляди В. Соловйова, П. Флоренського, Є. Трубецького та інш. визначалися утопічною та романтичною ідеєю «цільного знання» (в якому нібито поєднується розум і віра, наука, релігія та філософія) [Шпидлик Ф. Русская идея.- СПб., 2006]. Лише С. Франк в праці “Неосаязже” зміг вийти за межі парадигми утопій колективної свідомості і відкинути ідеалізацію «цільного знання» [Франк С. Л. Непостижимое. Онтологическое введение в философию религии // Сочинения.- М., 1990].

Православні теологи поч. XX ст. відчували безпорадність академічної теології, постійно критикуючи її за “схоластичність”, але ще не критикували російську релігійну філософію. І лише дискусія щодо вчення С. Булгакова про Софію дозволила усвідомити необхідність нової православної теології. До С.

Булгакова вчення про Софію розвивалося переважно в формі побудов релігійної філософії, але в 20 - ті рр. м.ст. Булгаков створює власну православну теологію, що ґрунтувалася на вченні про Софію. Цей досвід призвів до принципового перетлумачення Булгаковим догматів християнства. Це не могло не викликати реакції з боку православних теологів.

Поява теології Булгакова змусила молодого філософа і теолога Георгія Флоровського переосмислити всю російську релігійну філософію. Результатом цього переосмислення стала його видатна праця «Шляхи російського богослов'я» (1937), в якій він приходить до висновків, що залежність російської релігійної філософії від німецького ідеалізму спричинила її неправославний характер. Г. Флоровський доводить, що російськими релігійними філософами викривляється православна теогносія, космологія, антропологія, методологія, гносеологія, соціальне вчення, теологія історії. Згідно з Флоровським, академічна теологія та російська релігійна філософія принципово не можуть бути справжніми православними теологіями через хибність власних методологій. Останнє, на думку Флоровського, спричинене залежністю від західної теології та філософії. Тобто, принципова хибність закладена вже на стадіях формування «парадигм» академічної теології та російської релігійної філософії. Г. Флоровський переконаний, що православний світогляд неможливо адекватно висловити в теології, що спирається на методології, запозичені з західної філософії – як схоластичної, так утопічно-ідеалістичної [Флоровський Г.В. Пути русского богословия.- К., 1991].

Натомість Флоровський пропонує створити «неопатристичний синтез» – реконструювати систему теології грецької патристики. На його думку – справжня православна теологія має бути розвитком Передання отців Церкви. Їх твори, особливо грецька патристика, є взірцевою теологією, нормативним вираженням християнського віровчення. Понятійна та концептуальна вірність грецькій патристиці не була характерна, а ні для академічної теології XVII-XIX ст., а ні для російської релігійної філософії. Таке явище породжувало певний розрив між релігійною практикою та теологією Церкви, навіть більше, – породжувало постійну кризу православної теології або взагалі її відсутність. Відповідно, Флоровський пропонує всерйоз виконати норму, записану в усіх підручниках з догматики – формувати теологічні вчення на основі Писання, Передання та вчителства Церкви як трьох джерел Одкровення. А оскільки Писання і вчителство Церкви не можуть бути стабільною основою для теології, то, власне, нормативним статусом Флоровський наділяє лише церковне Передання, а його ідеальним виразом є вчення грецьких отців Церкви [Там само.- С. 506].

Усвідомлення необхідності формування нової теології було досягненням не лише Г. Флоровського, але й В. Лоського. Останній був головним критиком теології С. Булгакова, закидаючи їй принципове розходження з патристикою [Див.: Лосский В.Н. Спор о Софии. Статьи разных лет.- М., 1996]. Власне саме Флоровський та Лоський формують нову парадигму православної теології, створюючи проєкт «неопатристики». Історичний розвиток православної теології від 20 - х рр. XX ст. і до сьогодення й призвів до здійснення цього проєкту.

Неопатристика стала основною течією православної думки і є, власне, сучасною православною теологією. Всі видатні православні теологи сучасності належать до неопатристики, навіть якщо й не декларують це. Притримується поглядів академічної теології та російської релігійної філософії незначна частина православних теологів, які не створюють жодних значних теорій. В наш час традиції академічної теології, хоча і в модернізованому вигляді, продовжували та продовжують ретранслювати викладачі православних духовних закладів Греції та Росії, але ніякого оригінального розвитку теології в їх працях не спостерігається, навпаки – вони демонструють повну залежність від неопатристики [Див.: Осипов А.И. Путь разума в поисках истины. Основное богословие.- М., 1999].

По суті, вперше фундаментально проаналізував формування неопатристичної парадигми в православній теології С. Хоружий в своїй праці «Досвід російської духовної традиції» (2005), а раніше – в працях «Неопатристичний синтез і російська філософія» (1993) та «Метаморфози слов'янофільської ідеї в ХХ ст.» (1994). Поряд з вірними судженнями у С. Хоружого знаходимо ряд помилкових, а тому його висновок щодо формування тези неопатристики треба уважно проаналізувати.

С. Хоружий називає два досягнення, що сформували неопатристику. По-перше, це саме ідея неопатристики – «нове осмислення православного ставлення до патристики і Передання, що знайшло вираз у концепціях «християнського еллінізму» і «неопатристичного синтезу» [Хоружий С. Опыты из русской духовной традиции.- М., 2005.- С. 420]. По-друге, це «неопаламїзм» – «нове осмислення теологічного значення духовного досвіду, ісіхастської аскетичної практики і вчення св. Григорія Палами» [Там само]. Перше досягнення С. Хоружий приписує «цілком» о. Г. Флоровському, а друге – о. Василю (Кривошеїну), В. Лоському та Іоанну Мейєндорфу. У цих судженнях вірним є лише твердження, що автором ідеї неопатристики був Г. Флоровський. Тоді як виділення «неопаламїзму» як особливого досягнення сучасної православної теології є помилковим: неопаламїзм, за своїм визначенням, має бути частиною неопатристики, оскільки вчення Григорія Палами для православ'я є частиною патристики. Крім того, о. Василій Кривошеїн та о. Іоанн Мейєндорф були істориками теології, що не створювали «неопаламїзму», зокрема та систем сучасної православної теології взагалі. Творчість В. Лоського відноситься Хоружим до «неопаламїзму» так само цілком штучно. С. Хоружий стверджує, що книга Лоського «Нарис містичного богослов'я Східної Церкви» (1944) «вибудовувала цілісну догматичну та історичну перспективу в якій вся основна проблематика православного віровчення систематично викладалася на основі теології енергій» [Там само.- С. 428].

Аргумент Хоружого слід спростувати із двох причин. По-перше, «теологія енергій» є характерною не лише для вчення Григорія Палами, але й для всієї грецької патристики, а тому нова «теологія енергій» – повинна бути названа не неопаламїзмом, а неопатристикою. По-друге, для поглядів Лоського характерна система релігійного екзистенціалізму, в рамках якої кардинально

переінтпретуються, як теологія апофатичної сутності Бога, так і катафатична теологія енергій. Саме тому С. Хоружого слід поправити наступним чином. Дійсно, досягненнями російської думки в еміграції є ідея неопатристики (Г. Флоровський) та значний вклад у формування неопатристичної теології (Г. Флоровський, В. Лоський, о. Софроній Сахаров). У той же час, самостійно до необхідності створення неопатристики прийшли сербський теолог Іустин Попович та румунський богослов Думитру Станілоає. Відповідно, можна стверджувати, що саме Г. Флоровський, В. Лоський, Софроній Сахаров, Іустин Попович та Д. Станілоає сформулювали неопатристику як сучасну православну теологію. А тепер спробуємо осмислити саму ідею неопатристики, так як вона була заявлена Г. Флоровським.

Доктрина Флоровського передбачає наявність принципово єдиної системи теології грецької патристики, яку за переконанням Флоровського нібито можливо і необхідно реконструювати. Але у своїх працях Флоровський зміг реконструювати лише вчення отців про створення світу та вчення про спасіння (статті «Тварь и тварность», «О смерти крестной»). На нашу думку, не можна вважати повноцінною реконструкцією системи теології грецької патристики, як це роблять чимало неопатрологів, книгу В. Лоського «Нарис містичного богослов'я Східної Церкви». В дійсності, ця досить тенденційна книга є пам'ятником одного з напрямків неопатристики – православного екзистенціалізму. Навіть велика кількість цитат з творів отців не робить її адекватною реконструкцією грецької патристики. Дивно, але і на наш час справа реконструкції системи теології грецької патристики залишається не реалізованою.

Так само тенденційною є думка Флоровського, що лише система понять, вироблена грецькою патристикою, може бути основою для побудови православної теології. На жаль, Флоровський ніде не реконструює цієї системи понять і не доводить її переваги. Впевненість Флоровського в нормативності для православної теології саме термінології грецьких отців є його особистою інтуїцією. Флоровський наголошує, що понятійний апарат теології необхідно розвивати, але залишаючись в системі понять грецької патристики. Тому богослов виступає «проти будь яких спроб переформулювати догмати в категоріях сучасних філософій» [Блейн Э. Жизнеописание о. Георгия// Георгий Флоровский: Священнослужитель, богослов, философ.- М., 1995.- С. 156]. Фактично, розвиток сучасної теології здійснюється всупереч установці Г. Флоровського, використання понять і концепцій сучасної філософії стало характерним для багатьох представників неопатристики. Вони намагаються здійснювати переосмислення понять філософії, аналогічне тому, яке колись здійснили грецькі отці.

А тепер варто розглянути суттєві риси неопатристики, добре усвідомлюючи, що неопатристика насправді виявилася не тим «неопатристичним синтезом», який замислив Флоровський, а скоріше своєрідним аналогом неотомізму.

Перша суттєва риса неопатристики – це систематичне звертання до Середньовічної теології, яка вважається взірцевою. У неотомізмі – це система Аквіната, а в неопатристиці – грецька патристика. Але якщо неотомісти вбачають в системі Фоми взірцеву теологію через те, що вона є «вічною філософією», ідеально обґрунтованою і реалістичною метафізикою, то неопатрологи так само вважають, що твори грецьких отців Церкви є взірцевим Переданням. При цьому вони посиляються не на принципи взірцевої теології, а на «дух Отців», «досвід Отців».

Друга суттєва риса неопатристики, що робить її також аналогічною неотомізму, це активне використання понять і концепцій сучасної філософії. Ці поняття і концепції стають новою формою для вираження нібито незмінного змісту православної теології. В дійсності ж, використання понять і концепцій сучасної філософії може суттєво змінювати зміст теології, що очевидно у випадках з системами В. Лоського, Х. Яннараса та І. Зізіуласа. Збереження традиційного змісту теології при використанні нової філософської методології – це складне завдання для православних мислителів, і з ним в дійсності справилися лише Г. Флоровський та Д. Станілоас.

Поняття і концепції сучасної філософії запозичуються представниками неопатристики, або безпосередньо з творів М. Хайдеггера, М. Шеллера, М. Гартмана, Ж.П. Сартра, або через посередництво видатних протестантських і католицьких теологів ХХ ст. (К. Барт, К. Ранер). Результатом такого запозичення з необхідністю стає реформування православної теології шляхом синтезу теорій і понять грецької патристики з концепціями і поняттями сучасної філософії. Лише, як виняток, в неопатристиці зустрічаємо таких мислителів як св. Іустин Попович, який взагалі не використовував понять сучасної філософії.

Третя суттєва риса неопатристики – постійне намагання подолати недоліки грецької патристики. Як і в неотомізмі, такі спроби бувають або відносно вдалимими, або зовсім не вдалимими. У будь-якому випадку теологи не можуть повністю позбутися системних недоліків в теології, що притаманні або теології взагалі, або релігії як формі суспільного світогляду, або ідеалістичній філософії, що є основою для теології [Молоков В. Философия современного православия: Критический анализ.- Минск, 1968].

Отже, неопатристика може цілком розглядатися як певна парадигма із її основною ідеєю “повернення до Отців”. Але сама неопатристика далеко не однорідна. З самого початку виникнення неопатристика розпадається на дві течії, між якими існує принципова різниця в методології, онтології, гносеології, антропології, теорії теогносії.

Перша течія, засновником якої є Г. Флоровський, намагається використовувати систему понять та ідей мислителів грецької патристики, але цей напрямок не є повним повтором патристики, адже адекватної реконструкції вчення грецької патристики так і не було здійснено. Орієнтація на розвиток понять і концепцій мислителів грецької патристики призводить

до наслідування основних рис теології і філософії грецької патристики. Цими рисами є: об'єктивний ідеалізм в онтології; інтелектуальний і містичний інтуїтивізм в гносеології; класичний психофізичний дуалізм в антропології; метафізика як спосіб побудови знання в методології.

Як зазначав Іларіон Алфеев, потреба в неопатристиці інтуїтивно відчувалася багатьма православними теологами [Илларион (Алфеев). Православное богословие на рубеже эпох.- К., 2002.- С. 455]. Фактично, Флоровський зумів лише чітко сформулювати нову теологічну парадигму, в ключі якої вже і так почали працювати деякі православні теологи. Так, незалежно від Флоровського, як неопатролог почав працювати видатний сербський православний теолог о. Іустин Попович. Слід зазначити, що за допомогою синтезу теологічних понять грецької патристики та мови містичної поезії Попович зумів створити такий варіант неопатристики, що є найбільш близьким до власне теології грецької патристики. По суті, теологія християнського неоплатонізму сербського богослова безпосередньо продовжує християнський неоплатонізм грецьких отців, особливо Макарія Єгипетського та Ісака Сіріна [Иустин (Попович). Догматика православной Церкви.- Ч. 1-2. // Собрание творений преп. Иустина Поповича. Т. 2.- М., 2006]. Цього ж напрямку дотримується видатний мислитель російського зарубіжжя о. Софроній Сахаров. Теологія останнього дуже подібна теології Симеона Нового Богослова, є християнським неоплатонічним містицизмом, вираженим за допомогою мови персоналізму [Софроний (Сахаров). Видеть Бога как Он есть.- Essex, 1985]. У межах неопатристики працювали інші видатні неопатрологи цього напрямку – грецькі мислителі Теодор Стиліянопулос, мислителі з американської православної церкви – Джон Бер, Джон Брек, сучасний російський теолог В. Лур'є та інші.

Засновником другої течії – православного екзистенціалізму – був В. Лоський. Його вчення стало відправним пунктом для радикального православного екзистенціалізму грецького філософа і теолога Христоса Яннараса та митрополита Іоанна Зізіуласа [Яннарас Х. Личность и Эрос // Избранное: Личность и Эрос.- М., 2005.- С. 87-400.; Яннарас Х. Хайдеггер и Ареопагит, или о непознаваемости Бога // Избранное: Личность и Эрос.- М., 2005.- С. 7-88.; Іоанн (Зізіулас), митр. Буття як спілкування. Дослідження особистості і Церкви.- К., 2005]. Використання В. Лоським, Х. Яннарасом та І. Зізіуласом мови сучасної філософії екзистенціалізму (в основному М. Бердяєва, М. Хайдеггера і Ж.П. Сартра) приводить до відходу від основних рис вчення мислителів грецької патристики у всіх областях теології. Основними рисами православного екзистенціалізму є суб'єктивний ідеалізм екзистенціалізму в онтології, антропології, гносеології, методології та теорії теогносії.

Недоліки обох напрямів неопатристики очевидні для релігієзнавців – об'єктивний ідеалізм Г. Флоровського та його послідовників не може бути відповіддю на смисложиттєві питання сучасної людини, а православний екзистенціалізм відходить від православних догматів, а іноді навіть і від

християнського віровчення. Православна теологія потребувала принципового оновлення і його зміг здійснити видатний румунський теолог о. Думитру Станілоає, що став засновником третього напрямку в неопатристиці. Його теологія побудована на основі використання досягнень філософської антропології М. Шеллера, онтології М. Гартмана, католицької теології «аджорнаменто». Станілоає створює сучасну православну теологію, що відповідала запитам епохи постмодерну [Staniloae D. *The Experience of God: Orthodox Dogmatic Theology. Vol. 1. Revelation and Knowledge of the Triune God.* Brookline: Holy Cross orthodox Press, 1998.; Staniloae D. *The Experience of God: Orthodox Dogmatic Theology. Vol 2. The Word: Creation and Deification.* Brookline: Holy Cross orthodox Press, 1998].

Таким чином, у межах неопатристики виділяються занадто різні тенденції, в ній, згідно Бальтазара, можна виділити як “космологічні редукції” об’єктивного ідеалізму, так і “антропологічні редукції” екзистенціалізму. І лише окремим теологам вдається частково перейти до постмодерної парадигми теологічного мислення.

Відповідно, ми можемо умовно говорити про три течії неопатристики як про три парадигми сучасної православної теології. Але в цих випадках поняття парадигми використовується для позначення не глобальних загальнохристиянських парадигм (як у Кюнга та Бальтазара), а для позначення локальних теологічних “програм” (як у Куна та Лур’є). Ці програми виникали через прийняття як очевидно-істинних певних “штампів” філософського мислення. Такими очевидно істинними для сучасних теологів стали концепції об’єктивного й суб’єктивного ідеалізму та спробу сформувати нову теологію, яка б відповідала запитам епохи постмодерну. І саме це зумовило поділ неопатристики на три течії: православний об’єктивний ідеалізм, православний екзистенціалізм та нову теологію Станілоає. Отже, ми встановили, що в православній теології XX ст. насправді сучасною можна вважати лише неопатристику. Вона поєднує повернення до Передання з використанням методології сучасної філософії, що дає їй можливість виступати парадигмою сучасної православної теології. В середині неопатристики виділяються три течії: православний об’єктивний ідеалізм, православний екзистенціалізм та нова православна теологія Д. Станілоає. Цікавим напрямом подальших досліджень ми вважаємо дослідження онтології, антропології та теорії теогносії неопатристики, як сучасного напрямку православної теології.

ЕВОЛЮЦІЯ ПОЛОЖЕНЬ СОЦІАЛЬНОЇ ДОКТРИНИ РИМО-КАТОЛИЦЬКОЇ ЦЕРКВИ СТОСОВНО ПРОБЛЕМИ ГУМАНІЗАЦІЇ ЕКОНОМІКИ

Багаторічний досвід країн з ринковою економікою демонструє, що без Церкви, як соціального інституту, є доволі проблематичним створення умов для чесної економіки. Саме тому в наш час є вкрай необхідним голос такого морального авторитету, який здатен покращити моральний клімат сучасної економіки. Зокрема, у католицькому соціальному вченні вже чимало часу приділяється увага економічним питанням. Римо-Католицька Церква була і залишається небайдужою до питань міжнародної економіки, приватної власності, праці, гуманізації економіки та кола інших проблем. Бідність, голод, необмежені бажання до наживи та вигоди є болючою темою у папських виступах, енцикліках і посланнях. Разом зі зміною суспільних умов еволюціонувала і сама соціальна доктрина Римо-Католицької Церкви. Цей факт не міг не позначитись і на розгляді економічної проблематики у католицькому соціальному вченні.

Дана проблематика є у вітчизняній науці доволі розробленою. Зокрема, збірник статей під назвою "Соціальна доктрина Церкви" видавництва „Свічадо” пропонує бачення найбільш актуальних питань християнського соціального вчення вітчизняними та іноземними науковцями. Український дослідник Микола Чировський у своїй праці "Введення до суспільно-господарської науки Церкви" пропонує доволі детальний аналіз офіційних документів Католицької церкви. Відомий український релігієзнавець П. Яроцький також присвятив чимало праць дослідженню соціального католицького вчення. Проте, саме питання гуманізації економіки у світлі католицької соціальної доктрини не є достатньо дослідженим у вітчизняній науці. Тому тут варто згадати також наступних іноземних дослідників, які займалися цим питанням, як Й. Метц, Л. Бофф, М. Вьорц, А. Ауер, Ф.-М. Шмюльц та ряд інших.

З енцикліки папи Лева XIII "Rerum Novarum" (1891) починається нова епоха в історії Римо-Католицької Церкви. Саме її прийнято вважати тим відправним пунктом, з якого бере свій початок і на який спиралась оновлена католицька соціальна доктрина. У цій енцикліці розглянуто цілу низку суспільно-економічних проблем. Але перший значний крок у вирішенні питання діалогу між Римо-Католицькою церквою та економікою здійснив Папа Пій XI (1922-39) у своїй енцикліці "Quadragesimo Anno" ("Сороковий рік"), яка вийшла у 1931 році. Глава Римо-Католицької Церкви на початку енцикліки рішуче виступає проти того, щоб людське суспільство ґрунтувалося на боротьбі класів. Тому правильне функціонування економічного життя, на його думку, не може бути залишене на вільне змагання. І така конкуренція, що не має визначених меж, просто не здатна

* Кияк Максим Тарасович - аспірант Київського Національного університету імені Тараса Шевченка.

стати керівним принципом економіки, оскільки їй властива тенденція до практичного самознищення [Friedberger W. Soziale Marktwirtschaft und Katholische Soziallehre.-Berlin, 1983.- S.134]. Вільна конкуренція дає поштовх до зосередження багатства і, зрештою, до концентрації економічної влади в руках небагатих. Пій XI попереджає про те, що нестримні амбіції до домінування спричинили бажання до вигоди. Це все, на думку Папи, ускладнило та зробило більш жорстоким сам економічний режим. Насправді ж, особиста вигода повинна також досягатись в інтересах спільного блага. Важлива роль тут належить державній владі, яка має співпрацювати на світовому рівні задля економічного добробуту всіх націй. Яким би значним і далекосяжним не був вплив держави на економіку, він ніколи не повинен бути спрямованим на позбавлення громадян їх свободи дії, а має гарантувати захист природних прав особистості.

Наступним надважливим кроком був II-й Ватиканський Собор. Ця непересічна подія, як вважають чимало дослідників, дала змогу „звільнити” світ, в тому числі, й економіку. Лейтмотивом Собору був заклик до діалогу як шляху розв’язання загальних суспільних питань [Franzen A. Kleine Kirchengeschichte.-Freiburg, 2000.- S. 362]. А задля цього є необхідним вже дещо більше, ніж просто наявність доброї волі. Справжній діалог потребує наявності власних вагомих аргументів, що, у свою чергу, є неможливим без відповідного знання. Тому, можна сказати, що внесок Римо-Католицької Церкви в економічну сферу залежить від того, скільки сама Церква матиме економічно грамотних віруючих у своїх рядах. Іншою, ще важливішою зміною, яку здійснив II-й Ватиканський Собор, є те, що саме після нього Римо-Католицька Церква стала усвідомлювати себе не лише такою, що пропонує, а й такою, що й сприймає. Подібна діалогічність особливо є відчутною у її стосунках з економікою, що розглядається не лише як щось можливе, але й вкрай необхідне.

Всі зазначені тенденції католицького соціального вчення доволі яскраво простежуються у душпастирській конституції Собору про Церкву сьогодні *Gaudium et Spes* від 1965 року. У цьому документі релігійна та економічна сфери постають розділеними, хоча й не виявляються повністю розмежованими. Економіка, як і сама Церква, повинна мати свою свободу та відокремленість. Обидві сфери мають знати, що знаходиться у їх компетенції [Schmölz F.M. Kirche. – Wirtschaft: überwundene Berührungängste?.-Innsbruck-Wien, 1989.- S. 37]. У душпастирській конституції наголошується на необхідності оновлення усього суспільства та оновленні самої людини. А для цього необхідний загальний діалог і розгляд людини у її тотальності, разом із її тілом і душею, думками та бажаннями. У вступі та в першій частині мова йде про людину та її покликання у світі. Можна сказати, що теологічна антропологія першої частини знаходить своє вираження у вимірах культури, політики і, звичайно, економіки.

На початку душпастирської конституції ми помічаємо для себе ті положення, які будуть розроблені у частині, що стосується економіки. Саме в цій частині, яка нас цікавить, йдеться про нові риси економіки, а саме про постійно зростаюче людське домінування над природою, відносини між людьми та між групами. В той же час багато людей видаються залежними від економіки, їх

особисте та соціальне життя все частіше детерміноване споживацьким менталітетом, що, у свою чергу, призводить до соціальної нерівності, розбалансованості у промисловості, сільському господарстві та у сфері послуг. Тому Римо-Католицька Церква виступає за гуманізацію економічних відносин та зміну менталітету. У душпастирській конституції висувається твердження, яке визнає головною та основною метою економічного виробництва не створення якомога більше благ чи отримання найбільшого прибутку. Насправді, економічне виробництво покликане бути на службі в людства, керуватись моральними принципами, брати до уваги матеріальні потреби людини та вимоги її інтелектуального, морального, духовного та релігійного життя. Економічний розвиток має залишатись підконтрольним людям, а не віддаватись на розсуд одиницям, в руках яких зосереджено занадто багато економічної влади.

У душпастирській конституції *Gaudium et Spes* Римо-католицька церква ревно закликає до негайного подолання економічних нерівностей, котрі існують у світі, які збільшуються і йдуть поруч із соціальною та індивідуальною дискримінацією. У 63-му її параграфі стверджується, що в економічному житті гідність людської особистості, її покликання і добробут усього суспільства повинні підтримуватись, бо людина є метою, центральним пунктом економіки. Важливе місце у конституції *Gaudium et Spes* займає розгляд відношення до речей як до власності. Так, 35-й параграф *Gaudium et Spes* стверджує, що цінність людини присутня більше у ній самій, ніж у її власності [Wörz M., Dingwerth P. *Moral als Kapital. Perspektiven des Dialogs zwischen Wirtschaft und Ethik.*-Stuttgart, 1990.- Р. 243]. Розглядає душпастирська конституція і питання бідності. Проголошується, що економічний розвиток ні в якому випадку не повинен зумовлювати нові вияви бідності.

В економічній частині конституції також заторкуються питання відношення економічного добробуту та людського щастя, значення грошей як інституту можливого. У зв'язку з цим наголошується на винятковій ролі інвестування. Саме воно дає змогу забезпечити зайнятість та людський прибуток не лише для поколінь теперішніх, а й майбутніх. Тому всі, хто відповідальний за інвестування, окремі особи, асоціації, громадські установи, повинні керуватись цим принципом. Вони мають сприяти гідному життю своїх сучасників, але й не повинні забувати про прийдешні покоління.

Точка зору про те, що людина є центральним пунктом, метою і автором економіки є чи не найголовнішою у всій душпастирській конституції. Але людина в ній є не просто вихідним і кінцевим пунктом. Вона також повинна виражати себе у суспільному та економічному вимірі. Людина є не лише суб'єктом, але й об'єктом, посередником, а не лише метою. Таким чином, суспільство та економіка виступають створеними для людини, а не навпаки. Конституція закликає усіх християн сприяти соціальному та економічному прогресу й давати наочний приклад іншим.

Папу Івана XXIII неодноразово у своїй спадщині приділяє увагу питанню спільного блага, одному з ключових у католицькій соціальній доктрині. Кожна влада повинна застосовувати відповідні дії задля досягнення спільного

блага, без переваги певних громадян чи суспільних груп. Задля цього Папа Іван XXIII вимагає виконати деякі вимоги, а саме: забезпечити найвищий рівень зайнятості працівників, баланс між заробітною платнею та цінами, доступ до благ і послуг якомога більшої кількості людей, усунення чи, принаймні, обмеження нерівностей у різних галузях економіки – сільським господарством, промисловістю та сферою послуг. Необхідно створити відповідний баланс між економічним зростанням і розвитком соціальних послуг, особливо через діяльність громадських організацій. Подібний підхід має підсилюватись взаємоповагою та доброю волею робітника та керівника.

Папа Іван XXIII висловлює своє занепокоєння тим, що серед громадян часто спостерігається чітко виражений ступінь економічної і соціальної нерівності. Основною причиною цього, на його думку, є те, що люди живуть і працюють на різних територіях, деякі з яких більш економічно розвинуті. Коли така ситуація трапляється, вимога справедливості та рівності усіх громадян вимагає від влади зменшити ці диспропорції. Вона повинна забезпечити менш розвинутим територіям ті необхідні послуги, які вимагають обставини, щоб підняти рівень життя цих регіонів на один щабель із загальнонаціональним стандартом. Влада повинна пам'ятати про інтереси держави, тобто повинна розвивати одночасно і однаково всі три галузі виробництва – сільське господарство, промисловість і сферу послуг [Там само.- Р. 262]. На думку Івана XXIII, право на володіння матеріальними речами є природним правом. Це право дає впевненість у завтрашньому дні, якщо не перетворюється на самоціль. Тому праця, як вираження людської особистості, має завжди цінуватись більше, ніж володіння благами. Подібний погляд на працю є, безперечно, ознакою прогресу нашої цивілізації.

У системі оподаткування Папа Іван XXIII виступає за принцип справедливості й рівності, дотримання спільного блага та рівних можливостей. Він зазначає, що неможливо дати точне визначення такому виду економічної структури, який був би найбільш співзвучним із людською гідністю і найкраще розвивав би в людині відчуття відповідальності. Яким би значним і далекосяжним не був вплив держави на економіку, він не повинен досягати тих розмірів, коли індивідуального громадянина позбавляють свободи дій. Таким чином, кожна економічна система повинна дозволяти та полегшувати вільний розвиток виробничої діяльності. Більше того, на думку Івана XXIII, організоване та процвітаюче суспільство не може існувати, поки окремі громадяни та держава не будуть взаємодіяти разом в економічній сфері. Обидві сторони зобов'язані працювати в гармонії, а їхні відповідні зусилля повинні бути пропорційними до потреб спільного блага. Спільне благо також потребує здійснення владою всього можливого задля створення такої ситуації, коли окремих громадян міг би вільно користуватися своїми правами та виконувати свої обов'язки. Доки влада не застосує заходів щодо вирішення економічних, політичних і культурних питань, нерівність між громадянами буде зростати. Тому необхідно, щоб вище керівництво держави звернуло пильну увагу на соціальний та економічний прогрес громадян. Папа Іван XXIII веде мову і про вимоги спільного блага на

міжнародному рівні, що включають у себе: уникнення усіх форм нечесної конкуренції між економіками різних країн, взаємна співпраця та добра воля, ефективна співпраця в розвитку економічно менш розвинутих країн [Schmölz F.M. Kirche. – Wirtschaft: überwundene Berührungsgängste?.-Innsbruck-Wien, 1989.- S. 124].

Наступний визначний Папа Павло VI у своїй енцикліці “*Populorum Progressio*” (1967) торкається питання прогресу усього людства. Прогрес, на його думку, має бути не тимчасовим розквітом, а повинен стосуватися не лише теперішніх, але й наступних поколінь і відбуватись у дусі солідарності. Цей особистісний і загальний розвиток знаходитиметься під загрозою, якщо справжні цінності буде підірвано. Кожний прогрес, як зазначає Павло VI, є амбівалентним. Він може розвивати людину, але й здатен також і позбавити її свободи. Тому абсолютно недопустимо, коли прибуток визнається головним мотивом економічного прогресу, конкуренція основним законом економіки, а приватна власність абсолютним і необмеженим правом. Папа ще раз закликає до того, щоб економіка була служанкою, в першу чергу, людині й тільки їй.

Не оминає Павло VI у своїй енцикліці й питання людської праці. Людина, як і Бог, сама є творцем, креатором. І цей статус не залежить від роду діяльності людини, ким би вона не була – керівником, митцем чи торгівцем. Більше того, коли робота здійснена, люди відчують радість крізь труднощі. Саме результат праці поєднує до купи серця і думки людей, змушує відчувати їх братами. Праця здатна розвивати почуття обов'язку та милість до ближнього. Але праця може мати й протилежний ефект. Вона може декого привести до egoїзму, іншого до повстання, дегуманізації та уярмлення самих людей.

Деякі погляди на проблему гуманізації економіки ми можемо зустріти в Івана Павла II. Так, у його енцикліці “*Laborem Exercens*” (1981) він зазначає, що праця є складовим елементом як суспільного життя, так і вчень Римо-Католицької Церкви. Людська праця є ключем до всіх соціальних питань. Саме вона визначає головну мету перебування людини на землі. Через працю людина досягає своєї повноти та служить здійсненню її покликання. Саме про це йшлося і у першому розділі душпастирської конституції *Gaudium et Spes*. Працююча людина є особистістю свідомою і вільною, автономним суб'єктом [Baum G. The priority of Labor. A commentary on “*Laborem Exercens*”.-New York, 1982.- P. 39].

Першоосновою цінності праці є сама людина. Вона повинна розглядатись не як знаряддя виробництва, а як активний суб'єкт, справжній творець (цю думку ми можемо зустріти і в енцикліці Павла VI “*Populorum Progressio*”). Праця є благом людини, адже завдяки їй людина не лише перетворює природу, але й реалізує себе і, звісно, більше стає людиною, а не деградує. Своєю працею людина також є “будівничим” власної держави і власної нації, розуміє її як примноження спільного блага. Римо-католицька церква виступає за принцип “пріоритету перед капіталом”. Цей принцип стосується безпосередньо самого виробництва, по відношенню до якого праця є завжди активною і головною причиною. Тоді як капітал, як комплекс засобів виробництва, залишається лише інструментом, пасивною причиною [Johannes

Paul II. *Laborem exercens. Über die menschliche Arbeit*. München, 1981.- S. 41]. Необхідно весь час підкреслювати пріоритет людини у процесі виробництва – примат людини по відношенню до речей. Все, що вміщується у поняття капітал, є лише комплексом речей. Праця, перш за все, цементує до купи людей, в цьому полягає її суспільна сила [Baum G. *The priority of Labor. A commentary on "Laborem Exercens"*.-New York, 1982.- P. 52]. В такій співдружності мають об'єднатись і ті, хто працює, і ті, хто володіє засобами виробництва. Ці дії необхідні для всезагального прогресу, про який вів мову ще Павло VI у своїй енцикліці "*Populorum Progressio*".

У 1991 році у світ виходить чи не найбільш визначна енцикліка, автором якої став "мандруючий Папа" Іван Павло II. Мова, звичайно, йде про енцикліку "*Centesimus Annus*". Досить символічним є той факт, що вона виходить саме через сто років після "*Rerum Novarum*" і є ніби своєрідною квінтесенцією нової епохи католицького соціального вчення. В ній Іван Павло II виступає проти тих утилітарних цінностей, що пропагуються у розвинутих країнах, породжують гедонізм і споживацьке ставлення до світу.

У своїй енцикліці Папа приділяє особливу увагу проблемі приватної власності. На його думку, Бог є джерелом усього доброго на Землі, він сотворив людину і дав їй землю. Своєю працею людина має стати господарем цієї землі та користуватись її плодами. Саме земля є головним Божим даром людині, даним їй для підтримання життя.

Але Папа Іван Павло II веде мову й про іншу форму власності, яка набуває не меншого значення, ніж власність на землю. Це – власність на знання, техніку та уміння [Grace F. *The concept of property in modern Christian thought.- Urbana.- 1953.- P. 194*]. Багатство розвинутих країн ґрунтується набагато більше на цьому типі власності.

Головним багатством, разом із землею, є сама людина. Адже саме її здібності дають змогу віднайти виробничі можливості землі та різноманітні методи задоволення людських потреб. Римо-Католицька Церква визнає позитивну роль прибутку як показника вдалого функціонування підприємства. Але сам прибуток не є єдиним показником. Адже можлива така ситуація, за якої відбувається приниження людської гідності. Подібна ситуація не лише неприпустима, але й у майбутньому здатна негативно позначитись на результативності підприємництва. Метою ж підприємництва є не просто забезпечення прибутку, але саме його існування як спільноти людей, котрі різними методами прагнуть до задоволення своїх основних потреб і складають разом одну групу, що служить суспільству. Прибуток не є єдиним регулятором підприємництва. Поряд з ним варто розглядати людські та моральні фактори, що настільки ж суттєві для підприємництва.

Папа Римський глибоко стурбований і розвитком культури споживацтва. Хоча й саме бажання жити краще не вважається чимось поганим, але помилкою є стиль життя, який ставить вище бажання до того, аби більше мати, а не більше бути. Людське існування неможливо обмежити лише звичайними ринковими механізмами. Існують дуже важливі людські потреби, які ринок не здатен

задовольнити і які не піддаються його логіці. Без сумніву, ринкові механізми несуть певні позитиви: полегшують обмін продуктами, в центр інтересів ставлять волю і схильності людини. Але з цими ж ринковими механізмами пов'язана небезпека ідолопоклонства, яке не приймає до уваги існування тих вічних благ, що за своєю природою не можуть бути товаром. Римо-Католицька Церква визнає позитивний характер ринку та підприємницької діяльності, але й одночасно вказує, що вони мають бути спрямовані на спільне благо. Підприємство не можна вважати лише об'єднанням капіталів. Ця вимога необхідна також і в епоху глобалізації економіки, про яку неодноразово згадує Папа Іван Павло II. Тому є вкрай необхідною співпраця країн, великої людської сім'ї та міжнародних організацій.

Таким чином, як бачимо, економічна проблематика та питання гуманізації економіки є надзвичайно важливою для Римо-Католицької Церкви. В її соціальній доктрині наголошується на тому, що творцем, центром і метою всього економічного життя є людина. А тому об'єктивна мета економіки полягає у творенні таких матеріальних передумов, які б уможливили індивідам і суспільним групам гідний розвиток людини, забезпечували всебічний розвиток культурного життя. Економічний розвиток має бути не найвищою цінністю, а лише засобом, який може знадобитися для досягнення справді головних цінностей. Важливішими мають бути гідність і свобода людини, сім'я, релігія, мораль і культурні цінності.

*Ю.Недзельська** (м. Київ)

ОСОБЛИВОСТІ ХРИСТИЯНСЬКО-БОГОСЛОВСЬКОГО ВИТЛУМАЧЕННЯ ПОНЯТТЯ «ОСОБИСТІСТЬ»

Поняття «особистість» багатозначне і багатогранне у своїй основі, а тому повсякчас складало в науці неабияку трудність у визначенні його сутності і змісту. Приміром, в Античності «особистість», як така, розчиняється в понятті «суспільство». «Людини» ще немає, а є рід, громада, народ, які лише кількісно утворюються з маси різних індивідів, керованих і підпорядкованих якійсь одній ідеї (звичаєвій, родо-плем'яній чи етно-релігійній), обстоюваній цим суспільством. Іншими словами, в таких суспільствах окремих індивідів не був єдиним і неповторним у своєму роді; його індивідуальність (розуміємо – особистість) зводилася лише до загального, колективного. Це підтверджують іудейські та ранньохристиянські тексти. В них відсутня ідея «особистості»: всі заповіді, настанови звернуті не до «індивіда», а винятково до «людей» - чи то до

* Недзельська Юлія Костянтинівна – аспірантка Відділення релігієзнавства Інституту філософії імені Г.С.Сковороди.

«єврейського народу», як те маємо у Старому Завіті, а чи то «віруючих» взагалі, як у ранньому християнстві.

Варто зазначити, що в Старому Завіті всі євреї часто постають у вигляді колективного персоналізованого віруючого. Це наявне вже у відомих Десяти заповідях, в яких звернення до всього народу виступає зверненням до нього, як до одного віруючого: «І Бог промовляв всі слова оці (зрозуміло, до людей, народу – Ю.Н.), кажучи: Я Господь, Бог *твій*¹²², що вивів тебе з єгипетського краю з дому рабства. Хай не буде *тобі* інших богів передо Мною! *Не роби* собі різьби і всякої подоби з того, що на небі вгорі, і що на землі долі, і що в воді під землею. *Не вклоняйся* їм і не служи їм, бо Я Господь, Бог *твій*, Бог заздрісний, що карає за провину батьків на синах, на третіх і на четвертих поколіннях тих, хто ненавидить Мене, і що чинить милість тисячам поколінь тих, хто любить Мене, і хто держить Моїх заповідей. *Не призывай* Імення Господа, Бога твого, надаремно, бо не помилує Господь того, хто призиватиме Його Ймення надаремно...» (Вих. 20:1-7). Підкреслимо, фрази «Бог *твій*», «не роби», «не вклоняйся», «не призывай» тут звернуті не конкретно до когось одного, не до індивіда як особистості, а до всіх.

Це ж саме знаходимо й у Новому Завіті. Навіть слова головної християнської молитви, яку, настільки можна вірити Євангеліями, безпосередньо дав своїм послідовникам Спаситель, звернуті до Бога не від імені якогось конкретного «Я», а виключно від імені «**нас**». «Він же промовив до них: Коли молитесь, говоріть: Отче *наш*, що еси на небесах! Нехай святиться Ім'я Твоє, нехай прийде Царство Твоє, нехай буде воля Твоя, як на небі, так і на землі. Хліба нашого насущного дай *нам* на кожний день. І прости *нам* наші гріхи, бо й самі *ми* прощаємо кожному боржникові нашому. І не введи *нас* у випробовування, але визволи нас від лукавого!» (Лк. 11:2-4).

Подібне не є випадковим, оскільки і в Старому, і в Новому Завіті наявна не лише означена вже нами вище ідея колективного віруючого, а й колективної відповідальності за відступ від Бога, порушення його заповідей. Пригадуємо, як часто Всевишній карає всіх за прогріхи когось одного, або якоїсь групи грішників.¹²³ Подібна ідея колективної відповідальності присутня і в ранньому проіудейському християнстві, зокрема в апостола Павла. Павло дає зрозуміти, що той, хто «їстиме хліб чи питиме чашу Господню негідно», тобто недостойно споживатиме євхаристійну трапезу,

¹²² Тут і далі курсив наш.

¹²³ Наприклад, покарання всіх єгиптян за небажання одного фараона дати всім євреям волю; покарання всіх євреїв поневоленням язичниками в різні періоди їх історії за відступ від Бога (і то ж далеко ж не всіх, але якоїсь частини з народу!). Навіть зруйнування Єрусалиму в 70 р. н.е. імператором Титом і остаточне розпорошення євреїв по світу подається іудаїзмом і сьогодні, як покарання від Яхве за гріхи всього Ізраїлю.

буде винним у бідах усієї громади віруючих. Більше того, апостол навіть зауважує, що така, як на його погляд, недостойність спричинила хвороби і навіть смерть окремих віруючих («через це поміж вами багато недужих та хворих, і багато-хто заснуло», тобто померли) (1 Кор. 11:20-30).

Водночас, в іудейських і християнських текстах обстоюється й інша позиція, за якою індивід (кожна людина) є «образом і подобою» Бога, але «образом і подобою» не особистісно не за визначенням, а лише потенційно, що може розумітися як певне керівництво до дії, до реалізації. Суть цього визначення полягає в тому, що людина є вінцем Божого творіння, яка наділена низкою необмежених обдарувань раціонального, психічного та духового порядку, вольових якостей, права вільного вибору та відповідальності за свої вчинки, що притаманні лише самому Богові, але які існують десь далеко в ембріональному стані і ще вимагають своєї реалізації, при чому реалізації кожним окремо для себе і в собі. Інакше кажучи, кожний віруючий повинен реалізувати себе як «образ і подобию» Бога, відкрити в собі свою божественність, свій статус вінця Божого творіння.

І попри ті проіудейські інтонації колективної відповідальності за гріх одного, які позначились і на ранньохристиянських текстах, не говорячи вже тут про відсутність в них осмислення людини як «досконалої особистості», християнство запропонувало модель перетворення віруючого індивіда на віруючу особистість шляхом містичного поєднання з Христом, з божественним, чого, підкреслимо, до християнства тогочасний світ ще не знав. Християнство наголошує на тісному і до того ж постійному контакті з божественним через віру, молитовний досвід, містичний акт, екстатичну умоглядність.

Ось як ця модель звучить в апостола Павла: «Зодягніться Господом Ісусом Христом, а догодження тілу не обертайте на пожадливість!» (Рим. 13:14); «Зодягніться в повну Божу зброю, щоб могли ви стати проти хитрощів диявольських» (Еф. 6:11); «Отож, зодягніться, як Божі вибранці, святі та улюблені, у щире милосердя, добротливість, покору, лагідність, довготерпіння. Терпіть один одного, і прощайте собі, коли б мав хто на кого оскарження. Як і Христос вам простив, робіть так і ви! А над усім тим зодягніться в любов, що вона союз досконалости!» (Кол. 3:12-14).

Як бачимо, мету і завдання віруючого складає містичне переживання «зодягнення» Господом Ісусом Христом, його божественними якостями і головне – його досконалою любов'ю-агапе. Християнин повинен жити, робити, діяти так, як чинив би це на його місці сам Христос. «І живу вже не я, - наголошує апостол, - а Христос проживає в мені. А що я живу в тілі тепер, - живу вірою в Божого Сина, що мене полюбив, і видав за мене Самого Себе» (Гал. 2:20).

Іриней, єпископ Ліонський – найвидатніший богослов донікейського періоду (II ст.) – першим запропонував розрізняти «образ» і «подобу». Під *образом* він розумів раціональне начало і вільну волю в людині як такої. *Подібність* же він вважав наданим зверху даром Божої справедливості.

Людина, наділена розумом і свободою вибору, може розвинути цей дар через підпорядкування себе Божим заповідям, тобто волі Божій.

На думку митрополита Іларіона (Огієнка), «образ» – це духовна істота людини, її розумність, свобода волі, дар творчості, безсмертність і таке інше. А «подоба» – це здатність людини до внутрішньої досконалості, це постійне прагнення людини до Бога як до свого Першообразу. Людина створена за образом Божим – і то вся людина, а не тільки її дух: природа і дух злились в людині в одне ціле. Але «образ» Божий не можна розуміти як звичайну подібність. В людині, в самій її істоті лежить божественна основа.¹²⁴

Протестантська ж теологія виходить з того, що образ Божий, відображений в людині, припускає раціональність і моральність людини, але саме ці визначальні моменти людського буття втрачені або перекручені гріхом. Поруч з цим, в ряді сучасних протестантських творів обстоюється й інша точка зору: кожна людина вже від народження є «образом» Божим, але не кожен може стати, точніше, досягти рівня чи статусу його «подоби», оскільки це уможлиблюється лише шляхом віри в Христа і ведення чесного життя, заснованого на християнському віровченні.

Так чи інакше, але принципово відмінне осмислення чи переосмислення людини, яке подає християнство, неначе остаточно звільняє її від влади Космосу і природи й ставить у цілковиту залежність від Бога, але залежність не сліпу, не патологічно боязливу, а ґрунтовану на новому Законі Любові. Виходячи з цього вже людиною богоподібною, вона отримує певну самоцінність, незалежну від космогонічних сил; в ній поступово зароджується ідеальне уявлення про неї саму як про центральну та найвищу мету світобудови, про вершину Божого творіння. Віруючи, молитовно розмірковуючи, вона починає трактувати себе як божественне начало і діяти так, неначе це вже діє не вона, а сам Христос діє через неї. В цьому й полягає християнська ідея людини як безумовної цінності.

Оскільки Бог є дух, то образ Божий виявляється в духовних властивостях людини, тобто в розумі, свідомості, здатності любити і вірити. Відповідно у невіруючого образ Божий затьмарений (Еф. 4.17-24). Водночас образ Божий відображає також і людське тіло, оскільки тіло віруючого є не чим іншим як храмом Духа Святого (1 Кор. 6:19).¹²⁵

Загалом поняття «особи» має велике значення в християнській теології, оскільки відноситься до тих характерних властивостей людини, які створюють передумови її навернення до Бога й усвідомлення необхідності своєї зміни, тобто зречення своєї гріховної натури і відродження свого божественного «Я». Цю ідею ми віднаходимо вже в словах євангельського Спасителя: «Коли хто не народиться згори, то не може побачити Божого

¹²⁴ Іларіон (Митрополит) Обоження людини – ціль людського життя. Богословська студія.- Вінніпег, 1954.- С. 14.

¹²⁵ Азбука християнства. Словарь-справочник важнейших понятий и терминов христианского учения и обряда.- М., 1997.- С. 17.

Царства. ... Коли хто не родиться з води й Духа, той не може увійти в Царство Боже» (Ів. 3:3-5).

То ж, щоб стати новою людиною, власне, особистістю, яка починає жити у відповідності до статусу «образу і подоби» Божої людини мусить народитися «згори», тобто «ще раз» (в оригіналі грецького тексту стоїть слово *anōthen*, яке буквально слід перекладати і як *згори*, але і як *знову, ще раз, спочатку*). Саме через акт народження «згори» віруюча людина орієнтується на зміцнення себе в трансценденції, на існування не лише в самій собі, як храмові Божому, а й водночас і на тривалу й неминучу орієнтацію на цілісне, повноцінне буття з Богом і в Богові. Відтак буття такої особи означає самовладання суб'єкта як такого у свідомому вільному відношенні до всієї дійсності й її нескінченної основи, Бога.¹²⁶

Можна вести мову про деякі спільні риси, що характерні християнським концепціям особистості різних конфесій. Переважна більшість з них дотримуються думки, за якою головною ознакою особистості є її духовна сутність – наявність вічних душі й духу, які прагнуть до Бога. Подібна ідея трихотомічної структури людини була висунута ще апостолом Павлом, який чітко розмежовував тіло, душу і дух людини, при цьому лише дух людський він вважав вічним, тією частинкою людського ества, яка не вмирає, а існує поза тілом вічно десь в божественному світі.

Принагідно зазначимо, що, на відміну від Павла, деякі богослови обстоюють ідею не «трискладової» людської природи, а саме її «двоскладність», розрізняючи в людині лише її духовне і матеріальне. Певною мірою, це виявляв також паулінізм, оскільки часто і в апостола язичників відслідковується ототожнення душі й духу, які в той чи інший спосіб виступають під одним – духовною сутністю людини. Втім, переважна більшість теологів таки дотримуються трихотомічної структури людини, поділяючи людину на три начала – тіло, душу й дух. Важливо також відзначити, що в християнській традиції поняття «тіло», «тілесне», а також «плоть», «плотське» часто вживаються не в прямому змісті, а у моральному значенні, бо, згідно з віровченням, «тіло», «плоть» є провокатором гріха і зла. А оскільки завданням віруючого є постійне вгамовування тілесних потягів, постійне відсторонення від благ «цього світу», то, виходячи з цього, й все тілесне постає як сфера гріха. За цією системою, душа є джерелом психічних явищ – розуму, волі, вищих почуттів, дух же постає побудником зв'язку з Богом, центром богопізнання. Подібного погляду дотримувалися й більшість Отців Церкви.

Лише завдяки наверненню до Бога і переважно через відродження своєї духовної частини людина отримує вищу цінність, набуває суму вдосконалень, які позбавляють її вже від вад і помилок. «Богоспілкування»

¹²⁶ Рагнер К., Форґрімлер Г. Короткий теологічний словник.- Львів, 1996.- С. 336.

вважається і атрибутом, і ознакою саме релігійної особистості. В окремих конфесіях, переважно неопротестантського толку, «богоспілкування» може розцінюватися як досягнення віруючим стану культивування «чистої» особистості, для якої головним є не буттєва соціальна діяльність, а відхід від світу, остаточне зречення всього і вся у світі. На віроповчальному рівні подібне й нині обстоє православія щодо правил ведення чернечого життя, а також Свідки Єгови і деякі з неохристиянських течій. Безперечно, подібні ідеї абсолютного зречення матеріального мають місце і в Новому Завіті, але, подальша історія християнства доводить, що подібна категоричність щодо цього століттями пізніше була послаблена. Справа в тому, що абсолютне зречення світу першими християнами було обумовлене фактом очікування швидкоплинного Другого пришествя Христа і Кінця світу (якщо вірити Новому Завіту, то це повинне було статися десь впродовж I ст. н.е.).

Розвиваючи традиційне християнське вчення про людину, сучасні християнські ідеологи оперують вже поняттями «особистість» та «індивід» («індивідуальність»), яким надається своя інтерпретація. Так, *індивід* вважається включеним у природу, в суспільство, натомість *особистість* дещо протиставляється йому. Однак, незважаючи на певне осучаснення вчення про людину, незмінною залишається головна ідейна посилка щодо протиставлення в людині двох її начал – матеріального і духовного, яка була започаткована ще самим Ісусом з Назарету і посилена апостолом Павлом і яка й стала основою християнської антропології. Зазначимо, що поруч з поняттями *індивід* чи *особистість*, християнське богослов'я оперує й таким поняттям, як *іпостась* (*особистість*). Останнім прийнято позначати самосвідомість, частинку чистої, абсолютної особистості Бога, яка, по суті, означає *божественну особистість*, особистість самого Бога. З точки зору християнського богослов'я, особистість трансцендентна матеріальному світу, хоча й перебуває в тілесній оболонці. Людина залежить від навколишнього матеріального середовища лише як індивід, тобто з огляду на свою тілесність як матеріальну оболонку, духовна ж сутність особистості не може бути змінена матеріальним впливом, оскільки ця частина її природи є іманентною духовно-божественному.

Справжній вплив тіла на душу полягає не в якомусь збагаченні душі, породженні в ній позитивного змісту, а лише в загальному її ослабленні або обмеженні. Матеріальне виступає як «в'язниця» душі. Діяльність душі (за трискладовою концепцією про сутність людини – духу) визначається лише її внутрішньою богоподібною природою. Саме тому особистість є вільною. Але і визначається, і тим паче вільною особистість стає винятково тоді, коли перебуває у стані постійної орієнтації на божественне, коли, за словами апостола, відчуває свою «зодягненість» в Христа, споглядає й молитовно розмірковує про світ «горішній». Відтак, така «свобода» є найважливішою рисою духовної діяльності людини. Свобода духу, з християнської точки зору, є не лише свободою вибору між прагнення до Бога і відокремленням від нього, вибору між орієнтаціями на тілесне чи духовне, а головне –

свободою, яка надає особистості можливість усвідомлювати у виборі на користь божественного себе, власне, особистістю, якій притаманні риси самого Бога, зрештою, усвідомлювати сповна природу своєї духовної вільності. Людина, як свого часу писав В.Соловйов, «тільки тому може вільно, внутрішньо єднатися з божественним началом (тобто Богом – *Ю.Н.*), що вона сама, у певному розумінні, є божественною, точніше – причетна до Божества».¹²⁷

Вільне спрямування особистості віруючого до Бога як до істини й мірила всіх речей супроводжується постійною боротьбою з потребами *плоті*, з її гріховними нахилами, які намагаються взяти верх над духовним і відірвати духовне в людині від небесних її прагнень, приземлити її, говорячи словами того ж Платона, закувати в «кайдани плоті». Ось як ця теза звучить у Павла: «Думайте про те, що вгорі, а не про те, що на землі. Бо ж ви вмерли, а життя ваше сховане в Бозі з Христом» (Кол. 3:2-3). Бути мертвим для світу – ось та нова ідея, яку вперше проголосило християнство і яка була незнаною жодній релігійній системі до нього.

Але, зміст, суть цього зречення полягає у зреченні чи відході від грішних, злих явищ, що наявні в світі. Світ, взятий сам по собі, є творінням Божим і за визначенням не може бути злом. У іншому випадку християнський Бог-Отець буде тоді поставати злим Деміургом, а це нонсенс у світлі християнства, тому що за останнім Бог є Любов'ю, Вищим і Досконалим Добром. Світ постав з його доброти і з його любові і є досконалим. Недосконалим його робить гріх, точніше – недосконалі коректури в нього постійно намагається вносити первородний гріх, що увійшов у світ через акт Адамового гріхопадіння. Сам же по собі світ чуттєвих речей не є злом, як не є злом і сама по собі людина, бо ж все це є творінням досконалого Бога Любові. Ми тут не будемо торкатися положення, що й сам Бог християнства постає вже не Богом іудеїв, оскільки Він не карає за гріх, а з Любові милує й прощає і ця його Любов проявилася перш за все в жертві його Сина – Ісуса Христа, який добровільно взяв на себе весь гріх людства, добровільно заплативши за нього своїм життям. «Бо так Бог полюбив світ, що віддав Сина Свого Єдинородного, щоб кожен, віруючий у Нього, не згинув, але мав життя вічне. Бо Бог не послав Сина у світ, щоб судити світ, але щоб світ був спасений через Нього» (Ів. 3:16-17). Відтак ця новозавітна ідея зречення світу абсолютно не передбачала зречення всього фізичного світу, суспільства, етнічного, сімейно-родинних зв'язків.

Варто відзначити, що християнська ідея свободи особистості, з одного боку, в ранньохристиянській церкві знімала з іудейського Бога всю відповідальність за зло у світі, а з іншого – надавала право і можливість віруючому відчути себе причетним до нового новозавітного Бога любові. Відтак якщо люди й здійснюють злі вчинки, то відповідальність за це несуть лише вони одні, оскільки це є тільки наслідком їх вільного вибору. Злий вчинок свідчить лише про слабкість людини, яка добровільно обрала шлях

¹²⁷ Соловьев В.С. Сочинения.- М., 1994.- С. 27.

підкорення себе фізичному світу і в такий спосіб відмежувала себе від Бога та його Любові. Наприклад, Юстин Мученик розробляв вчення про те, що кожна людина неминуче несе відповідальність за власні вчинки. Згодом це вчення стало частиною офіційного віровчення Церкви. Гріх Адама розглядається як первинний тип гріха, що згодом здійснюється кожним грішником, але наслідки якого можна зупинити через віру в Ісуса Христа і шляхом прилучення до його Церкви. Падіння Адама – це історія гріха кожного індивіда.¹²⁸

Однією зі стрижневих властивостей особистості богослови вважають її здатність до пізнання, завдяки чому й пізнається істина, Бог. Головним же засобом пізнання божественного є віра в одкровення, а також наближення до Бога шляхом містичного досвіду, тобто через внутрішнє «освянення», що настає у процесі молитви. Поруч з цим, дуже важливою властивістю особистості є її вічність, незнищенність. То ж обґрунтуванню вічності особистості або її безсмертя богослови приділяють не менше уваги, ніж обґрунтуванню буття самого Бога. Так чи інакше, але з подачі іудаїзму християнство дало шанс людині через воскресіння бути вічною, при чому перебувати у вічності з самими Всевишнім як своїм Творцем. Одним з найголовніших доказів на користь незнищеності особистості є посилання на обмежену можливість вдосконалюватись в порівняно короткий термін земного життя. Навіть якщо визнати, що окремі християнські конфесії обстоюють й нині суто іудейську антропологічну доктрину, за якою душа є смертною і загробного світу не існує (принаймні так це подає іудейське Святе Писання - Старий Завіт), не говорячи про те, що, на відміну від пауліністичного християнства, початкове палестинське іудеохристиянство стояло якраз у цьому суто на іудейських віроповчальних рейках. Але, не вникаючи зараз у деякі особливості цих уявлень про сутність людини, і іудеохристиянство, і паулінізм, і сучасні християнські конфесії проголошують, що справжнє досконале буття особистості відкривається у воскресінні і після удостоєння права увійти до «спадку Божого», Царства Небесного за рішенням Христового суду.

Примітно, що сучасні богослови, переважно протестантського і неопротестантського напрямків, вже дедалі менше пишуть про засудження плоті, придушення матеріальних потреб, про аскетизм. Одним з напрямків таких модернізаційних тенденцій є визнання богоподібною не лише духовної складової людини, а й матеріальної. Дехто з них навіть відверто прагнуть зняти другорядність з матеріальної діяльності людини і включити її в число тих компонентів, які передають образ Божий в людині.

Наприклад, сучасний канадський православний богослов С.Ярмусь в структурі віруючої особистості важливе місце приділяє якраз її тілесним можливостям. Він звертає увагу на те, що в християнстві якраз проповідується саме повага до людського тіла, без якого взагалі не можлива

¹²⁸ Теологический энциклопедический словарь.- М., 2003.- С. 1383.

будь-яка духовна діяльність особистості. Мислитель зазначає, що християнин повинен розуміти своє тіло, як храм Духа Святого (1 Кор. 6:19) і саме так його витлумачувати.¹²⁹

Ще одним напрямком модернізації релігійного вчення, пов'язаним із включенням в число цінних властивостей особистості, подається прагнення до спілкування з іншими людьми, не лише в ім'я безпосередньо релігійних цілей, але й для покращення земного життя інших людей, в тому числі й невірних. Саме в соціальній сфері найяскравіше виявляються принципи християнської духовності. Стосунки з іншими людьми повинні визначатись і регулюватись заповіддю «люби ближнього свого як самого себе» (Мт. 22:39). Життя людини в системі соціальних відносин вимагає оздоровлення й відносин з іншими людьми в площині родини, громади, місця праці, держави і т.ін. Від гармонізації у світлі новозавітних принципів системи цих відносин залежить дуже багато. Кожна людина, а тим більше віруюча, повинна дбати про добрий стан цієї системи, бо ж від неї залежить все інше.¹³⁰

Показово, але в сучасному православному богослов'ї проповідується не лише критерій оцінки діяльності віруючого по «вертикалі» (зв'язок «людина» – «Бог»), а й по «горизонталі» (зв'язок «людина»-«людина»-«суспільство»). Саме зв'язку по «горизонталі», тобто таким питанням як співвідношення віри і сім'ї, держави все більше приділяється увага в працях сучасних богословів.¹³¹ «Любов до самого себе є своєрідним мірилом любові до інших людей, а відтак одне неможливе без іншого. Але любов до себе у християнина мусить бути поєднана з добровільним зреченням себе самого»¹³², тобто зречення лише свого гріховного «єго» і аж ніяк не передбачає зречення всього себе в комплексі і свого життя в суспільстві.

Варто також зазначити, що «горизонтальний», а не «вертикальний» зв'язок проповідується деякими сучасними богословами й у відношенні до Бога. Наприклад, Олександр Мень зазначає, що метою людини є єднання з Богом. Оскільки образ Божий відбивається в людині, то вона є співтворцем Бога. Людина повинна стати співрозмовником, в певному сенсі другим «Я» для Бога. Людина є не просто образом і подобою Бога, а вона є його соратником і його відображенням.¹³³ «Бути людиною, - зауважує В.Франкл, - значить, бути спрямованим не на самого себе, а на щось інше».¹³⁴

¹²⁹ Ярмусь С. Досвід віри українця. Вибрані твори.- К., 2002.- С. 376.

¹³⁰ Там само.- С. 377.

¹³¹ Див.: Михайл, арх. (Мудьюгин). Введение в основное богословие.- М., 1995.

¹³² Борушко С. Проблема парадокса в богословії // Богомыслие.- 1992.- Вып. 3.- С. 147.

¹³³ Александр Мень отвечает на вопросы слушателей.- М., 1999.- С. 53.

¹³⁴ Франкл В. Человек в поисках смысла.- М., 1990.- С. 284.

Але, з огляду на всі ці положення, християнство все ж створює нездійснений ідеал особистості, надаючи в такий спосіб безмежне поле до постійної самореалізації і вдосконалення особистості. Ідеал у повній мірі завжди недосяжний для людини, яка, перебуваючи в тілі, живе у цьому світі і саме це є гарантом гартування духовних здатностей особистості, постійного приведення своїх духовних якостей до зразку «образу й подоби» Божої. Відтак реально існуюча особистість віруючого постійно, хоча й не кардинально, відрізняється від ідеального образу, який обстоює Церква і яким виступає досконала особистість Другого Адама – Ісуса Христа.

«За християнським уявленням особистість священна, - зауважує папа Іван Павло II. - Зв'язок із Богом є невід'ємною частиною самого існування особистості. Бути особистістю для християнина – значить, бути живим образом Бога, значить, відчувати внутрішню залежність від трансцендентної дійсності, значить, виявляти присутність божественного у світі. Коротше кажучи, для християнина особистість є живим зв'язком із Богом».¹³⁵ При чому, незважаючи на обстоюване християнством традиційне його положення про «зречення самого себе», тобто своєї гріховної суті, природних злих нахилів і негідних тілесних пожадливоростей, християнство водночас не принизило людину, не скалічило її, як особистість, не пригнітило її світлом божественного, не забило її патологічним страхом очікування Божих покарань. «Навпаки, християнство, незважаючи на те, що воно визнавало людину як натуру гріховну і наскрізь просякнуту гріхом, піднесло її до рангу вінця Божого творива, надало їй можливість відчувати себе впевненою особистістю. Більше того, знаходячи в християнстві для себе нові смисли життя, людина усвідомлювала водночас значущість себе як особистості, того, що вона виступає не лише знавцем і носієм вищої істини буття, а й засобом реалізації у світі чогось більш цінного. ... Відтак людина-християнин, віруючи в божественну любов, увірувала водночас і в саму себе».¹³⁶ Відродження особистості, її реалізація в якості вінця Божого творіння, надання їй для відкриття й розкриття в житті вищих смислів – ось той далеко неповний базис, яким оперує християнство нині і який воно запропонувало людині ще в часи апостольської проповіді.

¹³⁵ L'Allocuzione del Papa All'UNESCO (2 giugno 1980) // L'Osservatore Romano.- 2-3.06, 1980.

¹³⁶ Павленко П.Ю. Платон і християнство.- Біла Церква, 2001.- С. 62.

ІСТОРІЯ РЕЛІГІЇ В УКРАЇНІ

*В.Климов** (м. Київ)

ОСМИСЛЕННЯ ПРАВОСЛАВНИМ ЧЕРНЕЦТВОМ ЦЕРКОВНО-РЕЛІГІЙНИХ, МІЖЦЕРКОВНИХ, СОЦІАЛЬНИХ ПРОБЛЕМ ПЕРЕДУНІЙНОЇ ДОБИ В ЧЕРНЕЧО-МОНАСТИРСЬКИХ ДЖЕРЕЛАХ

Представляє науковий інтерес розгляд чернечо-монастирського бачення церковно-релігійних, соціально-політичних, етнорелігійних проблем передуніейної доби на українських землях. Інтерес продиктований наступними чинниками та причинами. По-перше, чернечо-монастирські центри з часів Київської Русі залишалися одними з найбільш стабільних у суспільстві й у своїй масі створювали досить представницьку мережу своєрідних індикаторів духовного стану руської (української, білоруської) спільноти в регіонах. По-друге, через ці духовні центри відбувалося масштабне відтворення в поколіннях всього світоглядного комплексу, що включав не лише церковно-релігійних, але й ідейні, суспільно-політичні орієнтири, моральні та культурні цінності, етнонаціональні традиції тощо. По-третє, саме з чернецтва формувалося вище духовенство, яке потім визначало позицію і курс церкви в цілому. По-четверте, монастирі в умовах суспільно-політичної швидкоплинності і непевності фактично стали збирачами, продуцентами і хранителями духовних здобутків руської спільноти. Про характеристики і функції монастирів цього періоду можна було б сказати словами П. Флоренського, висловленими з приводу ідейного значення Троїцької лаври: "Саме тут, в Лаврі, хоча й незрозуміло як, складається те, що у найвищому сенсі повинно називатися громадською думкою, тут народжуються вироки історії, тут здійснюється всенародний і, разом з тим, абсолютний суд над всіма сторонами російського життя. Саме ця всебічна життєва єдність Лаври як мікрокосма і мікроісторії, як свого роду конспекту буття нашої Батьківщини, дає Лаврі характер ноуменальності. Тут відчутніше, аніж будь-де, б'ється пульс руської історії, тут зібрано більше всього нервових,

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

чуттєвих і рухаючих закінчень...".¹³⁷

Змістовний в релігійознавчому аспекті масив позицій, ідей, думок, оцінок, способів реагування на суголосні церковні та суспільні процеси та явища з точки зору православного чернецтва дає порівняно мало вивчений так званий Супрасльський збірник – рукописний збірник полемічних творів доунійного періоду (орієнтовно 1578-1580 рр.), створений у Супрасльському православному монастирі на Гродненщині (тепер – територія ПНР), що входив до Київської митрополії. Вже сам по собі цей збірник рукописних полемічних творів доунійного періоду, як писав свого часу перший його дослідник О. Попов, "належить до числа найбільш рідкісних і до останнього часу зовсім невідомих пам'ятників".¹³⁸

Супрасльський монастир, що заснований в 1498 р. принциповим захисником православ'я у Західній Русі князем О. Ходкевичем, - явище і унікальне, і закономірне. Багатий, культурно оснащений, духовно і продуктивно пов'язаний з Афоном та іншими монастирськими центрами Європи, керований цілою когортою не лише твердих у православ'ї, але й культурно діяльних ігуменів, архимандритів, монастир для руської православної спільноти величезного регіону став потужним релігійно-культурним осередком, опорним пунктом і твердинею православного віросповідання більш ніж протягом цілого століття. Уяву про цей монастир як культурний центр дає опис монастирської бібліотеки архимандритом С.Кимбарем, що налічувала на 1557 рік понад 200 рукописних і друкованих книг, серед яких біблійні та богослужбові книги, канонічні, догматичні, полемічні, аскетичні, агіографічні твори, патристична література тощо.

Важко не погодитися з М. Петровим, який вважав, що Супрасльський православний монастир своєю релігійно-культурною, релігійно-полемічною діяльністю свого часу став, по суті, поєднальною ланкою між давньоруською полемікою з "латинами" і південноруською вченою полемікою, розпочатою з кінця XVI ст. і, значною мірою, пов'язаною із вченим гуртком Острозької академії, діяльністю Дерманського монастиря, Віленського, Львівського, Київського братств, функціонуванням Києво-Братського монастиря.

Цю непересічну роль монастиря змістовно ілюструє Супрасльський збірник, в цілому спрямований на утвердження православних віросповідних цінностей, єдності з вселенською православною спільнотою, на критику і неприйняття віровчень католиків ("латинян"), іудеїв ("жидів"), протестантів ("Лютерової ересі"), мусульман ("магометан"), на недопущення відступництва "народу руського" від православної церкви.

Монастирський укладач Супрасльського збірника, маючи на увазі

¹³⁷ Цит. за: Ульяновський В. Митрополит Київський Спиридон.- К., 2004.- С. 335.

¹³⁸ Попов А. Предисловие к статье "Обличительные списания против жидов и латинян". По рукописи Императорской публичной библиотеки 1580 г. / Чтения в Императорском обществе истории и древностей российских при Московском университете (Далі – ЧИОИД).- М., январь-март 1879 г.- Кн. 1.- С. I.

полемічні цілі, мав усі резони включити до нього, наприклад, житіє Кирила-філософа, слов'янського першовчителя: за своїм змістом воно давало читачам з числа монастирської братії багатий матеріал для релігійної полеміки з протестантами щодо проблем іконошанування, з мусульманами – про святу Трійцю, з іудеями – про Старий та Новий Завіт, з католиками – щодо "висунути ними триязичну ересь".¹³⁹

Цінним у релігієзнавчому аспекті є додаток до "Отписанія святейшаго патріарха Петра ко Домнику архиепископу Венедійскому противу писанію его посланном" у Супрасльському збірнику. Можна лише здогадуватися, якими мотивам керувався чернець, роблячи додаток до переписаного "Відпису", проте з впевненістю можна стверджувати про інше: збережений до сьогодні текст яскраво ілюструє зростаючу в польсько-литовській Русі доунійної доби актуальність полеміки з "латинянами", коло ключових розходжень православно-католицьких учасників полеміки, рівень і засоби аргументації позицій, ступінь освіченості вітчизняних ченців-книжників тощо. "Узна ли, господине ласкавый читальнику, - писав автор додатку, - нав-т и вражду латинников, которую мают здавна на нас, и теперь их поборники возшум-ша, и рог свой возносят, маючи соб- по тому своея их в-ры заступники велможы, и аще не престают з неприязни своея, пишут о нас, но мы внимаем словесим самого Христа, апостол и пророк, святых седми соборов духои святым утверженным и посл-дуюм учению их: Духа святого в-руем от Отца исходящаго, а опреснок отвращаемся, и о благословенство папезов римских не стоим. Глаголит бо Христос: врачу, исцелися сам, и выйми преже сучець из ока своего, тоже потом з дружняго. Церковь римскую Латина матерью зовут, - слыши, что Михея пророк рече: от Сиона изыиде закон, и слово Господне из Ерусалима, а не рече от Рима. И святыи Иоан Дамаскин, учитель церковный, воспевая, глаголет: "Радуйся, Сионе святыи, мати, церквам Божые жилище...". Видиш ли, не звали святыи маткою Римское церкви, але Иерусалимскую".¹⁴⁰

Своєрідним методологічним проривом ченців-книжників у сфері полемічного письменництва стало застосування прийомів критики релігійних опонентів з римо-католицького табору, що спиралися безпосередньо на католицькі джерела. Прикладом такого новітнього для православних полемістів підходу може бути "Посланіє до латын из их же книг" (1586 р.) із полемічного збірника Київ-Михайлівського Золотоверхого монастиря. Такі прийоми вимагали від авторів-ченців вже не тільки досконалого знання біблійних, євангельських текстів, патристичних творів, вільного оперування ними, але й доброї обізнаності з католицькими джерелами, творами вчителів західної церкви.

Звертає на себе увагу й те, що як і в Пересопницькому Євангелії (1556-1561), перекладеному на староукраїнську літературно-писемну мову із старослов'янської у Дворецькому монастирі при церкві Святої Трійці та в

¹³⁹ Див.: Попов А. Цит. праця.- С. XII.

¹⁴⁰ Обличительные списания против жидов и латинян // ЧИОИД.- М., январь-март 1879 г.- Кн. 1.- С. 41.

Пересопницькому монастирі при церкві Різдва Богородиці, ченцями-авторами, ченцями-переписувачами згаданих рукописних полемічних збірників активно використовувалася жива українська народнорозмовна мова, свідомо чи несвідомо готуючи підґрунтя для української літературно-писемної мови, торуючи шлях для більш широкого запровадження українського книгодрукарства.

У статті багато в чому тотожного Супрасльському рукописного збірника Києво-Михайлівського монастиря "На богомерзкую, на поганую латину, которых папежи хто что в них вымыслил в их поганой в-р-" (датовану не раніше 1582 р.), яка для науковців стала справжнім відкриттям початку ХХ ст., знайшла своє оціночне відображення ще одна резонансна подія другої половини ХVІ ст. – календарна реформа.¹⁴¹ Сама по собі справа реформування календаря була спричинена досить реальною потребою, не в останню чергу церковною, узгодити астрономічний і календарний час (на середину ХVІ ст. старий юліанський календар відставав вже більше, ніж на десять днів), проте, будучи ініційованою папою Григорієм ХІІІ, в 1582 і наступних роках ця справа набула в релігійно наелектризованій Європі витлумачення як акція, нав'язувана католицькою церквою. Наслідком такого непередбаченого у європейських країнах реформування стало те, що новий календар не прийняли ні православні, ні протестантські спільноти, підозрюючи в ній прихований засіб латинізації. "В л-то Божего нарoження 1582, - зазначала стаття збірника, - Григорий, тринастий папeж римскій, перевернул календарь, рокше денник, еже по руску суть (вар: слывут) святцы, и велик день перевернул, и всю чeтырeдeсятницy, и пятдeсятницy, и вси свята в них".¹⁴²

Без перебільшення можна стверджувати, що у справі неприйняття календарної реформи вітчизняне православне чернецтво грало роль промотора, що формував у православної спільноти негативні оцінки, ставлення до григоріанського календаря, пропонував зрозумілі пересічному православному загалу протикатолицькі аргументи, нерідко спрощені чи й просто надумані; формування ортодоксальної, консервативної громадської думки з цього питання ув'язував із звинувачувальною критикою "латинства" загалом як "єресі злої", позиція якої суперечить всім християнським церквам.

У цьому відношенні показовим є один з ранніх творів українського аскета-афоніта І.Вишенського "Иоанна мниха изв-щение краткое о латинских прелестех, о заблуждении от пути истиннаго и болезнех смертоноснаго мудрования" (І. Франко відносив написання цього твору до періоду між 1588 та 1590 рр., І. Житецький – між 1598 і 1599 рр., І.П. Єрьомін – між 1588 та 1596 рр.). "Егда же уже в лож и прелест, папо римскій, - писав Іван Вишенський, - уплутался еси, увязл и замотал, признаваем ти, о них же похвалился еси, яко все духовное на плотское, и законы духа святаго на свою волю претворил еси и

¹⁴¹ Див.: М. Петров. Цит. праця, С. 161.

¹⁴² На богомерзкую, на поганую латину, которых папежи хто что в них вымыслил в их поганой врь. Публикация Н. Петрова // Петров Н. Западно-русские полемические сочинения ХVІ в.- С. 519.

превратил, и вся церковная таинственная изображения и священнод-йствия полицемирил, от истинны на лож пременил, яко причастие т-ла Христова, крест, крещения, в-нчание, погреб, возведение на священство, и пуркгаториум еси смыслив (тобто – вигадав чистилище – В.К.), свята и праздники пременил, а понеже в времени и обыходь солнечном и м-сечном, ради несогласия, прем-ну еси сотворити ухитрил (курсив наш – В.К.), да ни в чесом любви и единости с православными не имаши, и уже от вс-х частей т-ла церковного и съборной апостолской церкви отс-клся еси и отщепил".¹⁴³

З цього фрагмента "Короткого повідомлення про латинські зваби..." видно, що акція Григорія XIII щодо реформування календаря, інші католицькі акції тлумачаться православним ченцем однозначно негативно, як апофеоз цілого ланцюга свавільних, "на свою волю" змін у церкві.

Показово, що реакція неприйняття календарної реформи православним загалом спричинила до появи в січні 1584 р. Окружної королівської грамоти про "недоторканість віри і прав, дарованих православним жителям" і з "суворою заборонаю примусу їх до відзначення свят за нововведеним календарем".¹⁴⁴

На творах чернечого походження доунійного періоду добре видно, як поступове загострення православно-католицького конфлікту в Речі Посполитій робило суспільно оголеними і виразними, осмисленими і квінтесенційними, окрім зазначених, інші проблеми, що згодом перетворюються в соціально значущі чи й пріоритетні, - це проблема ідентифікації руського (українського) народу як відмінного від польського за вірою, мовою, територією, історією тощо; проблема міжетнічних (міжнаціональних відносин), тісно пов'язана з економічним, соціально-політичним, правовим, релігійно-церковним, культурним буттям "руси́нів"; проблема соціальної нерівності багатих і бідних, що, як зло, має у того ж Івана Вишенського надцерковний, але не надрелігійний характер, оскільки тяга до багатого життя, "розкошів" витлумачується ченцем-афонітом як відступництво від аскетичних, нестяжательських цінностей.

Закономірно, що чернеча оцінка названих проблем, як і пропонувані шляхи їх розв'язання, носять синкретичний характер і залишаються переважно у сакральному полі. Такою синкретичною є ідентифікація православних русинів Речі Посполитої як не-ляхів, не-папістів, позбавлених за свою віру багатьох соціальних прав, гнаних, переслідуваних католицькою "владою мирською", королем, магнатами, шляхтою, в праці "Іоана ченця коротке повідомлення про латинські зваби...". "Сице и нын- латина христианом православным творят, - писав Іван з Судової Вишні, - глаголюще: "Поклонися пап-, приими его самосмышленный закон, календар новоутворенный, и почитай, ветхий же отступи и всю прелест наша в-ры честно почти... Аще же не хочете, то им-те их и мучите досадами и б-дами. Вы, войтове, бурмистрове, лантвойтове, власт

¹⁴³ Вишенський І. Твори. К., 1959.- С. 140.

¹⁴⁴ Див.: Окружная королевская грамота разным панам и городским сановникам о неприкосновенности веры и прав...1584 г. / Акты, относящиеся к истории Западной России.- Т. III (1544 – 1587).- Спб., 1848.- С. 348.

мирская, градская и повсюду, не дад-те Руси ни едино пространство в жизни их...; в куплях, торгах, ремеслах русин с папешником волности единой да не имат; в цехах ремеснических русину быти не достоин, докол- ся не попапешит; на власти войтовства и бурмистровства и прочих строителств от русского народа да ся не поставляют, докол- ся у папеша не ув-руют. Аще же сим Руси не досадите и своей христианское в-ры отступити и пап- идолопоклонитися не хоцут, набоженство им разор-те, на праздники старого календаря звонити не дад-те...церквы запечатуйте...в темницах затворяйте...бийте, безчестьт- и убийте..."¹⁴⁵

Фрагмент засвідчує, що Іван Вишенський у посланні до земляків у Руському воєводстві під тиском життєвих реалій виходить за межі традиційної для своєї творчості і чернечого стану сакральної сфери й дає масштабну картину соціальних бід і безправ'я, яких зазнають "русини" селяни, ремісники, торговці, міщани на галицьких землях з боку наступаючого католицизму. Можливо й не знайдеться серед книжного чернецтва XVI – початку XVII ст. іншого, окрім Івана Вишенського, автора, який би з такою пристрасною і переконаністю відстоював релігійно-світоглядні й соціальні права "Русі", "руського народу", "православних русинів" у католицьковладній Речі Посполитій.

Доречно у зв'язку з цим зауважити, що як би не дорікали православного письменника-аскета за надмірні спрощення, емоційність, різкість, а подекуди й грубість подачі думок, слід, по-перше, враховувати, що його чернече бачення, літературний виклад православно-католицьких відносин передунійної доби в багатьох випадках підтверджується історико-архівними документами, у тому числі й католицькими чи греко-католицькими, свідченнями очевидців¹⁴⁶; по-друге, брати до уваги особливості полемічної боротьби між православним та католиками XVI ст. На зміну релігійно-полемічній толерантності, готовності вислухати і зрозуміти опонента, властивих полемічним творам 20-30-х років XVI ст. у 70-90-ті роки у православно-католицьку полеміку приходять нетерпимість, категоричність, диктат своєї позиції і безумовне неприйняття чужої, лайливий, образливий тон з обох сторін, безкінечні і безперспективні з'ясування того, хто від кого відколовся і т.п. Це особливо стало вочевидь після того, як, по-перше, польські католики по закінченню Тридентського собору (1545-1564 рр.) провели у Львові провінційний собор 1564 р., де, на виконання булли папи Пія IV (хоч вона стосувалася греків в Італії), прийняли рішення про підпорядкування "нез'єдинених русинів латинській ієрархії"; по-друге, після королівського указу про запровадження григоріанського календаря в 1582 р.

Аналіз характеру, тональності релігійної полеміки передунійного періоду інших православних та католицьких авторів – православного ченця Ісаї

¹⁴⁵ Вишенський Іван. Цит. твір, с. 148 – 149.

¹⁴⁶ Див.: Хома І. Київська митрополія в Берестейській періоді.- Т. XLIII.- Рим: Український католицький університет ім. св. Климента папи.- С. 5 - 75.

Кам'янчанина¹⁴⁷, автора обох передмов до Острозької Біблії Г. Смотрицького¹⁴⁸, автора "Катехізиса" ченця Стефана Зизанія, єзуїтів Б. Гербеста, П. Скарги та багатьох інших показує, що гострота, категоричність, максималізм суджень, спрощена аргументація у полеміці сторін і т. п. були, скоріше, характеристикою періоду, аніж послань власне письменника-аскета Івана Вишенського.

Узагальнюючи зазначене, можна резюмувати:

- ї ідейна позиція вітчизняних православних монастирських осередків, їх чернецтва протягом XV – середини 90-х років XVI ст., всупереч традиційно-догматичним установкам, не залишалася незмінною, а трансформувалася, корегувалася під дією істотних політично-адміністративних, організаційно-церковних, міжцерковних, правових, етнокультурних змін, що істотно впливали на православно-руську спільноту (українську, білоруську) на території королівства Польського та Великого князівства Литовського, а згодом – Речі Посполитої;
- ї у другій половині XVI ст. у відповідь на реформовану активно-наступальну позицію римо-католицької церкви після Тридентського собору саме православне книжне чернецтво почало якісно змінювати підходи, форми і методи захисту православ'я, використовуючи проти владно підтриманої латинізації та її передового загону – єзуїтів їх же зброю: освіту, книгодрукування, написання полемічних творів, послань до руської (української) спільноти тощо, долучаючи до цієї роботи мережу православних монастирів Київської митрополії, ченців-книжників Волині, Галичини, Поділля, Київщини. Істотним кроком вперед у методиці православно-монастирської полеміки з "латинством" стало використання католицьких джерел як безпосередніх об'єктів критики чи полеміки, невідкладне полемічне, проповідницьке реагування на суспільно резонансні події церковного чи світського життя (реформування календаря, спроби підпорядкувати окремі православні церкви "латинському арцибіскупу", опечатування православних церков, монастирів напередодні свят тощо);
- ї ідеї, декларовані православним чернецтвом (потреба очищення самої церкви, монастирів, ієрархії від "нестроєній" заради їх стійкості та стабільності в католицькому владному оточенні; релігійна рівноправність православних та католиків; соціально-правова, національна рівність "ляхів" та "русинів" у Речі Посполитій; активна позиція у захисті православ'я через освіту, книгодрукування, полемічні чи критичні твори, проповідництво; утримання традиційно православних княжих, шляхетських родів від переходу в католицизм як

¹⁴⁷ Див.: Кам'янчанин Ісайя. Список с листа Исаина // Українська література XIV – XVI ст.- К.: Наукова думка, 1988.- С. 189 – 191.

¹⁴⁸ Див.: Смотрицький Г. [Перша передмова до Острозької Біблії 1581 р.]. Предсло́віє к благов-рному и православному всякого чина, возраста же и сана читателеви... // Українська література XIV – XVI ст.- С. 200 – 203, 204 – 212.

запорука захисту на сеймовому, правовому рівні інтересів "православних русинів"; неприйняття римських пап як "відступників" від християнських догматичних істин; аскетичний ідеал, матеріальне та духовне нестягання як шлях до соціальної рівності та інші), носили ще й 70-ті роки XVI ст. багато в чому зародковий характер і набули масштабного поширення та підтримку в середовищі православно-руської спільноти в результаті, по-перше, більш активної позиції самого чернецтва (хоч чимала його частина залишалася на позиціях споглядальності, інертності, вічікувального невтручання); по-друге, як наслідок стимулювання негативами антиправославної політики польського короля та уряду, наступальних, подекуди агресивних римо-католицьких заходів, утаємниченої підготовки унії тощо; по-третє, появи православних братств, зайняття ними щодо православ'я активної і принципової позиції, що в багатьох випадках співпадала з позицією монастирів;

- Ї віддаючи належне релігійно-церковній, соціальній, етнокультурній позиції провідної частини православного чернецтва цього періоду, його твердому, безкомпромісному, пристрасно-емоційному відстоюванню і захисту інтересів віри і руського народу, водночас, не можна не констатувати, що засоби реалізації, аргументованого доведення істинності такої позиції були нерідко досить звуженими, спрощеними аж до примітивізму, наївними, апелювали скоріше до почуттів віросповідної, етнонаціональної чи соціальної солідарності, до життєвих реалій у польсько-литовській державі, аніж до богословських аргументів, ерудиції, канонічного права чи логіки. Серйозним негативним для православ'я наслідком таких пристрасних, але збіднених за аргументацією реагування підходів стало те, що до 1596 р. православна церква прийшла фактично неготовою ідейно, освітньо, кадрово, організаційно протистояти католицько-унійній рішучості, підкріпленій владно.

Справедливості заради зазначимо, що вчене чернецтво обох таборів – і православного, і католицького - у полемічному запалі, на жаль, не втрималося в рамках християнської толерантності, взаємної поваги до поглядів опонентів тощо, ще у 80-90 рр. задавши тональність нетерпимості до поглядів релігійних опонентів, властиву значній частині православних та католицьких речників тривалого поунійного періоду. Фактично, трансформація православно-католицької полеміки, активними учасниками якої з обох сторін було чернецтво, призвела до поступової втрати православно-католицько-протестантським загалом федералізованої держави відносин толерантності, поміркованості, взаємної релігійної поваги, зваженості в позиціях та виборі аргументів щодо опонентів тощо. На кінець XVI ст. на зміну таким підходам приходять релігійна нетерпимість, категоричність, що виключала інакшедумання; максималізм в оцінках, лайливий, образливий тон з обох сторін тощо.

Причинами цього, на нашу думку, були: *по-перше*, спосіб і характер пізньосередньовічного мислення, що спиралися на віросповідні догми; догматичні істини іншого віросповідання попадали в розряд "єресей", "схизм", "лжевчень", "зваб" тощо. "...Се не диво при тогдашнім абсолютно догматичнім способі мислення, - писав І.Франко, - котрий дуже утруднював людям різних народів порозумітися між собою".¹⁴⁹

По-друге, значна, з часом зростаюча залежність ієрархії, церков, монастирів, чернецтва, у тому числі ченців-книжників, від світської влади, що, вирішуючи свої політичні, економічні, військові, соціальні, станові, династичні та інші цілі, вимагала, спираючись на право патронату, від залежного чернецтва, білого та чорного духовенства безумовного ідеологічного обслуговування своїх інтересів усіма можливими засобами.

По-третє, появою на руських землях після Тридентського собору 1545-1564 рр. ченців-єзуїтів, з діяльністю яких пов'язане не тільки поширення освіти, книгодрукування, письменництво, але й застосування далеких від толерантних методик боротьби з релігійними опонентами – насильницьке переведення православних церков та монастирів під юрисдикцію "римської церкви", силове захоплення православних церков, монастирів, їх опечатування напередодні релігійних свят тощо, що спричиняло православну сторону відповідати з більш жорстких позицій, у тому числі й у полеміці.

По-четверте, загальне загострення міжрелігійних відносин у Європі, викликане розколом у Римо-Католицькій Церкві і появою протестантизму, ослабленням Константинопольського патріархату (в 1583 р. патріарх Єремія II був ув'язнений на 4 роки турецьким султаном), посилення курсу Апостольського престолу на латинізацію та унізацію східнохристиянських церков¹⁵⁰; вироблення проекту приєднання до Римо-Католицької Церкви руських (українських, білоруських) єпархій із збереженням східного обряду після невдалої місії єзуїта А. Поссевіно до Москви та інші.

Запровадження унії, подальша поляризація релігійно-церковного середовища на українських землях за релігійними, політичними, національними переконаннями вкрай диференціювали українську спільноту, змусили вітчизняні православні монастирі не тільки визначитися з власною релігійно-церковною позицією, але й, в силу своїх особливостей, стати активною ідейною силою по обидві сторони православно-унійного розлому.

¹⁴⁹ Див.: Франко І. Іван Вишенський і його твори // Франко І. зібрання творів у 50-ти т.- Т. 30.- К., 1981.- С. 97.

¹⁵⁰ Див.: Переписка пап с российскими государями в XVI веке.- СПб, 1834.- С. 3-6, 37-75, 97-98.

ПРОБЛЕМНІ АСПЕКТИ ВИМІРУ ПРАВОВОГО СТАНОВИЩА НЕОРЕЛІГІЙ В УКРАЇНІ

Передовсім вважаю за необхідне зауважити, що **повноцінність свободи буття релігійних організацій (усіх без винятку), що діють на території нашої держави, реалізація ними своїх завдань, мети насамперед залежить від ефективного механізму їх правового забезпечення і правових гарантій.** Зрозуміло, що правові норми, зафіксовані в законодавстві України, які відносяться до сфери свободи релігії, і заторкують лише площину реалізації свободи совісті – свободи віросповідного вияву як на індивідуальному, так і на колективному рівнях. Це – надзвичайно актуальне питання, яке потребує наукового осмислення.

Відзначимо, що право є діючим лише у сфері публічного віросповідного вияву – **особистісного** або релігійної організації. Воно не діє на рівні внутрішньої свободи: вибору релігії, її сповідання в приватному житті, зміни релігії і т.д. Щодо релігійних спільнот, то правові норми є регуляторними (забороняючими чи дозволяючими) у сфері їх публічної діяльності й не стосуються внутрішнього життя, віроповчальних та культових його моментів.

Держава, гарантуючи правове забезпечення свободи віросповідного вияву, бере до уваги, що, скажімо, українське суспільство твориться індивідуумами, які у своїй більшості сповідують різні вірування і переконання.

В цьому, об'єктивному за своїм виявом контексті, визначальним є принцип, за яким держава, що визнає релігію і релігійні організації як суспільний фактор, їхню місію і роль у соціумі, бутті окремих особистостей і сприймає їх суспільно-значущими, а також поціновує і неухильно дотримується демократичних (універсальних) у своїй сутності засад свободи релігії, зобов'язана створити всі умови, можливості політичного, правового та соціально-економічного виміру для вільного функціонування релігійних спільнот, виконання притаманних їм функцій і місії, а також повноцінної релігійної самореалізації віруючих. А найголовніше - цей принцип має застосовуватися державою до всіх конфесій в Україні суціль, зокрема і до неорелігій.

Наступне. Це проблеми **правового статусу** релігійних організацій в Україні. По-перше, їхній правовий статус не узалежнений у формально-юридичній площині ні кількісними характеристиками, ні конфесійною належністю, ні так званою традиційністю, часом їхнього заснування, формою і ступенем залежності від зарубіжного центру. Ще раз **наголошу – у формально-юридичному сенсі** для держави, для її законодавчо-нормативної бази, що

* Бабій Михайло Юхимович – кандидат філософських наук, старший науковий співробітник Відділення релігієзнавства Інституту філософії імені Г.С.Сковороди НАН України.

стосується сфери свободи совісті, свободи релігії, це не є **суттєвим, визначальним**.

Відомо, що у **статті 5-й** Закону України «Про свободу совісті та релігійні організації» чітко проголошується, що **«всі релігії, віросповідання та релігійні організації є рівними перед законом. Встановлення будь-яких переваг або обмежень однієї релігії, віросповідання щодо інших не допускається»**. Це - екстраординарне в правовому сенсі положення. Воно екстраполюється на всі інші статті названого закону, що стосуються діяльності релігійних організацій, їх прав і обов'язків.

Відзначимо ще одну особливість, яка характеризує цілісну юридичну систему, що уможливило реальну реалізацію права на свободу совісті та свободу релігії в Україні. Це той факт, що ця система законодавчих, нормативних документів не містить таких понять як *«традиційна релігія»*, *«нетрадиційна релігія»*, *«неорелігія»*, *«секта»*, *«релігійна меншина»* тощо. Вони не є категоріями права, а частіше всього, як робочі поняття, у певному контексті використовуються в науковому обігу, хоча й є спроби **перевести** названі поняття з релігієзнавчих в юридичні. До цього подеколи вдаються неосвічені у правових питаннях свободи совісті журналісти.

Коли ми ведемо мову про проблеми **правового становища неорелігій** в Україні, маємо виділити два основних аспекти. **Перший – формальний**, тобто юридично задекларований, встановлений законодавчими актами держави **правовий статус** релігійних організацій, в т.ч. й неорелігійних спільнот. **Другий – практичний**, тобто той, що постає реальністю в контексті **фактичного** буття неорелігій: відношення до них державних органів, зокрема на регіональному й місцевому рівнях, оцінка й характеристика їх діяльності мас-медіа, громадською думкою, певними політичними силами. В цьому аспекті можна сказати і про відношення до неорелігійних утворень так званих традиційних конфесій.

Саме у площині вияву означених аспектів я й маю намір акцентувати увагу читача на проблемних питаннях правового становища неорелігій в сучасній Україні, обставин їхнього буття, а головне - на реальних можливостях реалізації ними своєї місії.

У цьому зв'язку, ще декілька зауваг загальнотеоретичного юридичного й методологічного характеру.

По-перше, задамося тим, чи є актуальним це питання, чи воно в контексті уже сказаного постає надуманим і практично не тематизованим? Аналіз релігійної ситуації в Україні, реальних колізій, з якими зустрічаються релігійні новоутворення при прагненні реалізувати свої права, визначені законом, їх звернень у цьому зв'язку, зокрема у Відділення релігієзнавства Інституту філософії НАН України, матеріалів у засобах масової інформації, підтверджують, що проблеми свободи їхнього буття в українському соціумі, правові соціально-політичні аспекти його виміру в юридично оформленому просторі їх функціонування, були і сьогодні залишаються **вельми актуальними**.

До речі, це засвідчила й дискусія, яка періодично відбувалася з цих проблем у робочій групі Міністерства юстиції України з підготовки нової

редакції Закону «Про свободу совісті та релігійні організації». Це підтверджують також і висновки щорічної доповіді держдепартаменту США щодо проблем зі свободою віросповідного вияву у світі, де йдеться про конкретні порушення правового статусу неорелігій в окремих регіонах України. На цьому наголошує і зведений звіт про «Моніторинг релігійної свободи в Україні за період 2005-2006 років», проведений Релігійно-Інформаційною Службою України (РІСУ), в якому містяться конкретні приклади **атолерантного**, з порушеннями закону відношення владних структур окремих регіонів до конкретних прохань і потреб конфесій «нетрадиційного» вияву. Маємо взяти до відома і ту увагу, яку приділяють цим проблемам у загальноєвропейських політичних структурах, зокрема у Парламентській Асамблеї Ради Європи, в документах, рекомендаціях, прийнятих нею. Не буду конкретизувати їх. Відзначу лише, що за період з 1992 року прийнято майже 10 рекомендацій ПАРЕ щодо проблем правового становища нео релігій, релігійних меншин. Ці проблеми обговорювалися 30 червня минулого року і в Раді ООН з прав людини, у складі якої є представники 47 держав, в т.ч. й Україна.

По-друге, наявні проблеми правового становища неорелігійних спільнот слід розглядати як наслідок нової **ситуації** із забезпеченням свободи релігії, свободи релігійного самовизначення, які склалися в Україні в останнє десятиріччя. Варто взяти до уваги й активність зарубіжних місіонерських центрів, цілеспрямоване привнесення в український культурно-релігійний ареал нових релігійних традицій, культурних «новацій». Зрозуміло, що це було сприйняте українською громадськістю з певною підозрою. Дослідження показують, що і сьогодні деяка частина громадян держави, особливо вірні так званих традиційних церков, відносяться до неорелігій **насторожено й підозріло**. У ставленні до них окремих релігійних організацій «традиційного» виміру домінує негативний, атолерантний настрій. Зрозуміло, що такі «посили» нерідко екстраполюються і на «чиновничий люд», який забуває про вимоги закону. Тому появляється «спеціпідхід», певна конфесійна зашореність деяких місцевих органів влади, окремих чиновників у ставленні до неорелігійних спільнот, реагуванні на їхні законні потреби й прохання, що є грубим порушенням Закону, ігноруванням принципу свободи совісті. При цьому свідомо нехтуються принципи однаковості правового статусу всіх релігійних організацій, їх рівності перед законом.

Проблемні питання виникають часто при набутті неорелігійними спільнотами правосуб'єктності, **прав юридичної особи**, що значно збільшує можливості використання ними своїх функцій, розширює рамки свободи їхнього буття. Зауважимо, що сам **процес** набуття правосуб'єктності, прав юридичної особи, або узагальнююче – правового статусу, не співвідноситься з конфесійною **визначеністю релігійної спільноти**.

На це, до речі, звертають увагу у своїх коментарях до нової редакції Закону «Про свободу совісті та релігійні організації» **експерти Венеціанської Комісії**. Вони наголошують, що «відповідно до міжнародних стандартів, **гарантії свободи релігії** не підкоряються **жодній особливій реєстрації релігійних груп**; вони мають стосуватися всіх релігійних груп без будь-яких умов щодо

приналежності чи реєстрації». Венеціанська Комісія розуміє український проект закону таким чином, що реєстрація не є формальною умовою чи передумовою колективної реалізації свободи релігії. Мається на увазі, що релігійні організації можуть діяти і поза **реєстрацією**.

Разом з тим експерти, аналізуючи вимоги діючого Закону «Про свободу совісті та релігійні організації» і положення в цій площині його нової редакції, визнають їх **складними і певною мірою нечіткими**. Вважають їх проблемними, оскільки така ситуація може призвести до певних самовільних зловживань з боку органів державної влади. І в цьому експерти праві. Є чимало фактів, коли на регіональному рівні, зокрема неорелігійним спільнотам із-за надуманих підстав відмовляють у реєстрації або затягують її на довший час (5-6 місяців, а то й більше року), що є грубим порушенням закону.

Проблеми виникають із виділенням земельних ділянок під забудову культових споруд, оплатою комунальних послуг, проведенням доброчинної діяльності тощо, тобто, по суті, ті проблеми, які так чи інакше вже врегульовані законодавчо.

Дискримінаційні моменти щодо неорелігійних спільнот виникають (а вірніше виникли) при формуванні (згідно розпорядження Президента України) **міжконфесійних рад** при облдержадміністраціях. До речі, принцип їх присутності проігнорований і на загальнодержавному рівні - при створенні Всеукраїнської Ради Церков і релігійних організацій, хоч до неї мали б ввійти всі релігійні спільноти, які мають свої офіційно зареєстровані всеукраїнські центри.

Окремо, в означеному контексті, слід згадати і про факти нагнітання релігійної **нетолерантності** (зокрема, і в першу чергу) на публічному рівні у ЗМІ, в активізації нетерпимості у площині **відношення** «традиційні – нетрадиційні», особливо у друкованих виданнях перших.

Цей перелік проблемних питань можна було б продовжити. Вони існують реально і їх слід вирішувати. У першу чергу має запрацювати механізм чіткого виконання законів на всіх рівнях. При цьому маємо усвідомити, що закон не лише дозволяє, регулює, забороняє, але і передбачає для всіх релігійних організацій однаковість обов'язків і міру відповідальності за певні дії. Ігнорування закону – це ігнорування свободи.

Вважаю за необхідне наголосити ще раз, що релігійні організації поза їх конфесійною самовизначеністю є рівні перед законом у своїх правах і обов'язках, у своїй відповідальності. І в цьому (формальною юридичному) вимірі немає підстав для твердження, що у правовому полі держави одні конфесії мають установлені законом переваги, преференції перед іншими. Аналіз показує, що нерідко окремі надрелігійні утворення в Україні, по суті мають навіть кращі можливості для реалізації своєї місії, ніж т. зв. «традиційні» релігійні організації. Біда в іншому: законодавчі норми не завжди чітко імплементуються у практику. Як уже відзначалося, релігійні переконання чиновників часто привалюють над вимогами закону.

Дотримання демократичних принципів свободи совісті, віросповідання, закріплення заснованої на праві і законності організації суспільного буття, його

цілеспрямованої толерантизації, утвердження релігійного плюралізму як цінності **створить** найкращі умови для діяльності всіх релігійних організацій, уможливить вільне і повноцінне сповідування релігії, в т. ч. й неорелігійного виміру. У цьому зв'язку вартою уваги є **рекомендація** ПАРЕ (Резолюція 1510 (2006 р.)). В ній наголошується, що культурне, **релігійне багатоманіття** (яке сьогодні є реальністю – М.Б.) має постати джерелом не напруження, а взаємного збагачення через діалог, на основі взаєморозуміння і поваги. І мета держави, всіх у ній суших релігій полягає у збереженні цього розмаїття у відкритому інклюзивному соціумі, що базується на правах людини, демократії і верховенстві закону.

*Ю.Данилець** (м. Ужгород)

РЕЛІГІЙНА ДІЯЛЬНІСТЬ МИХАЙЛА ПОПОВА НА ЗАКАРПАТТІ В 1938-1944 роках

Період кінця 30 - поч. 40-х рр. ХХ ст. на Закарпатті був надзвичайно складним. Після повалення угорськими військами уряду незалежної Карпатської України на території Закарпаття встановилася військова адміністрація. Православна церква виявилася заручницею міжнародних подій і потрапила в епіцентр боротьби між Угорщиною та Югославією. Слід зазначити, що релігійна ситуація на Закарпатті в цей період була напруженою. Близько 61,9 % населення належало до греко-католицької церкви, 17,2 % – до православної церкви, менше вірників відносилися до іудейської, римо-католицької, реформатської, євангельської та інших церков. Серед православних, починаючи з 20-х рр. ХХ ст. панували дві церковні юрисдикції – сербська та константинопольська, представники яких вели між собою боротьбу. Визнання та підтримку чеської держави перед угорською окупацією мала сербська юрисдикція, яка була представлена переважною більшістю духовенства.

Питання діяльності М. Попова на посту адміністратора православної церкви на Закарпатті за часів угорського режиму в певній мірі розглядалося істориками. Щоправда на теперішній час відсутні узагальнюючі наукові праці, які б у повному обсязі розкривали становище православної церкви у визначений історичний період. Серед наукових публікацій слід назвати статтю О. Данка, присвячену церковно-державним відносинам на Закарпатті в 1938-1944 рр. [Данко О. Православна церква на Закарпатті // Закарпаття під Угорщиною 1938-1944 рр. / Упор. та передм. В. Маркуся та В. Худанича.- Ужгород, Гражда, 1999.- С. 165-181]. Автор побіжно аналізує діяльність М. Попова та приходять до висновків, що „Закарпатська Православна Церква пройшла шлях від

* Данилець Юрій Васильович – викладач, здобувач кафедри історії України Ужгородського Національного університету.

переслідуваної церкви до церкви, підтримуваної угорською владою” [Данко О. Вказ. праця.- С. 177]. Заслужують на увагу публікації О. Хланти та Р. Офіцинського, де вчені прослідкували основні аспекти діяльності М. Попова, акцентуючи свою увагу на його відносинах із угорськими урядовцями та діяльності після 1946 р.¹⁵¹. Разом з тим, згаданим працям притаманні й деякі неточності та помилкові твердження. Поза увагою вчених залишилися взаємовідносини М. Попова з вищими ієрархами православної церкви та місцевим духовенством, його управлінська діяльність начолі єпархії тощо.

В основу дослідження покладено матеріали архіву Управління служби безпеки України в Закарпатській області (далі Архів УСБУ) та Державного архіву Закарпатської області (далі ДАЗО).

Метою даної публікації є дослідження діяльності М. Попова на Закарпатті як представника угорського міністерства культів та адміністратора православної церкви. Нами поставлено ряд завдань: на основі архівних джерел розглянути головні аспекти біографії М. Попова, що вплинули на формування його як релігійного діяча; вивчити діяльність М. Попова спрямовану на утвердження константинопольської юрисдикції на Закарпатті; окреслити основні проблеми в діяльності Попова-адміністратора та показати їх наслідки для розвитку православної церкви.

Михайло Попов народився 1 липня 1888 р. в станиці Павловській Хоперського округу Донської області. В 1910 р. закінчив семінарію в Новочеркаську. В цьому ж році прийняв сан священника, після чого він став служити в станиці Сершевській [Архів УСБУ.- Арх. крим. спр. № 1411-С., Арк. 12]. Під час Першої світової війни перебував в 9-й Донському кавалерійському полку та в інших військових частинах. Після Жовтневої революції в Росії перейшов до Білої армії. У березні 1920 р. в Євпаторії вступив до військ генерала Врангеля, де працював полковим священником. На початку листопада 1920 р. з залишками врангелівських військ евакуювався до Константинополя. У 1921-1928 рр. М. Попов проживав у болгарському місті Ломеч, де виконував обов’язки військового та парафіяльного священника. 19 квітня 1928 р. переїхав до Будапешту і, за наказом митрополита Євлогія (Георгієвського) зайняв парафію у білоемігрантській колонії [Там само.- Арк. 14]. 29 жовтня 1931 р. М. Попов був звільнений із займаної посади й позбавлений сану за втручання в справи

¹⁵¹ Офіцинський Р. Політичний розвиток Закарпаття у складі Угорщини (1939-1944).- К., 1997; Хланта О., Офіцинський Р. Про один із закарпатоукраїнських епізодів міжнародно-релігійного контексту (Діяльність Михайла Попова, адміністратора Мукачівської православної єпархії у 1938-1944 роках) // Україна на міжнародній арені у XX столітті. Науково-методичний збірник матеріалів конференції на допомогу учням шкіл і студентам (Ужгород, 13 травня 1999 р.).- Ужгород: Патент, 2000.- С. 61-84; Хланта О. Православна церква на Закарпатті у складі Угорщини (березень 1939 – жовтень 1944 р.) // Українські землі в роки Другої світової війни. Науково-методичний збірник матеріалів конференції (Ужгород, 19 грудня 1997 р.).- Ужгород, 1998.- С. 165-170.

політичних та громадських організацій [Там само.- Арк. 356]. Після цього випадку М. Попов перейшов під юрисдикцію Карловацького Синоду Зарубіжної Російської Православної Церкви. У 1932 р. був заарештований угорцям та інтернований, спочатку проживав у Хайдунамаші, а з 1935 р. в Дебреціні. М. Попов займався журналістикою, працював лектором в місцевому університеті, де водночас закінчив філософський факультет.

23 жовтня 1938 р. Синод Сербської православної церкви (далі СПЦ) обрав єпископом для Мукачівсько-Пряшівської єпархії Володимира (Раїч), який приїхав на Закарпаття 16 листопада 1938 р. [ДАЗО.- Ф. 109, Оп. 1, Спр. 461, Арк. 41]. Згідно Віденського арбітражу, що відбувся 2 листопада 1938 р., від Чехословаччини до Угорщини відійшла західна частина Закарпаття з містами Ужгород, Мукачево, Берегово та 118 сільськими населеними пунктами. У зв'язку з цим, управління Мукачівсько-Пряшівської православної єпархії перебалося до м. Хуст, куди 26 листопада 1938 р. переїхав і єпископ Володимир. Адміністратором православних приходів на окупованій угорцями території єпископ Володимир призначив ігумена Аверкія (Таушев) [Хланта О., Офіцинський Р. Вказ. праця.- С. 62]. Ігумен Аверкій довідавшись, що в Дебреціні проживає православний священник М. Попов, запросив його до своєї єпархії. Але пізніше, отримавши інформацію про те, що М. Попов був позбавлений сану, заборонив йому відправляти службу [Архів УСБУ.- Арх. крим. спр. № 1411-С., Арк. 156].

У 1938 р. М. Попов отримує угорське громадянство. Його особою починає цікавитися угорське міністерство культів. У цьому ж році він зустрічався з П. Телекі, що очолював згаданий державний орган [Хланта О. Вказ. праця.- С. 167]. П. Телекі мав на меті схилити М. Попова до утворення в Угорщині Автокефальної Православної Церкви, використавши при цьому празького архієпископа Савватія (Врабец).

Після окупації Закарпаття угорськими військами ставлення до православної церкви було неприховано вороже. Угорський уряд вважав, що діяльність православної церкви спрямована на співпрацю з російською владою і підозрював священників в антидержавній діяльності. Восени 1939 р. угорська влада прийшла до переконання, що не варто перебільшувати загрозу радянського сусідства в Карпатах, а тим більше обов'язково пов'язувати його з православною церквою [Данко О. Вказ. праця.- С. 170].

За дорученням міністерства культів М. Попов встановив тісні зв'язки із архієпископом Савватієм та його прихильниками на Закарпатті. У цій роботі йому сприяли – М. Дорослай – православний священник з м. Сегед (Угорщина), якого в 1939 р. було обрано головою консисторії Мукачівської єпархії та Є. Якуб – секретар архієпископа Савватія на Закарпатті [Архів УСБУ.- Арх. крим. спр. № 1753-С., Арк. 13]. З місцевих урядовців творенню Автокефальної Православної Церкви допомагав регентський комісар М. Козма, окружний начальник м. Хуст Банда та піджупан Дудинський. У 1938-1939 рр. М. Попов проводив роботу з священниками обох юрисдикцій. В першу чергу він зустрівся з священиками-савватіївцями: І. Добошем, М. Кенизом, ієромонахом Сергієм (Марушка), які

висловили підтримку ідеї створення Автокефальної Церкви в Угорщині. На черзі були переговори з архимандритом Олексієм (Кабалюк) та його прихильниками, що визнавали владу єпископа Володимира. Вони дали принципову згоду перейти під владу архієпископа Савватія [Архів УСБУ.- Арх. крим. спр. № 1411-С., Арк. 91]. Коли на Закарпатті з'явилось біля двадцяти церковних приходів, священники яких були згодні, щоб їх громади ввійшли до Автокефальної Угорської Православної, тоді угорський уряд поставив питання перед архієпископом Саватиєм про висвячення М. Попова адміністратором Православної Церкви.

9 листопада 1939 р. архієпископ Савватій повідомив М. Попова листом, що він має намір висвятити його єпископом або генеральним вікарієм для Православної Церкви в Угорщині [Там само.- Арк. 360]. 26 вересня 1940 р. архієпископ Савватій видав наказ, згідно якого М. Попов призначався адміністратором Православної Церкви в Угорщині, йому надавався сан протопресвітера [Там само.- Арк. 370]. Під час перебування в резиденції архієпископа Савватія в Празі М. Попов отримав завдання об'єднати в єдину єпархію всі парафії в Угорщині та на Закарпатті, які не підпадали під вплив єпископа Володимира. 5 жовтня 1940 р. у листі до Константинопольського патріарха Веніаміна, архієпископ Савватій просив висвятити М. Попова єпископом для Православної Церкви в Угорщині. Він обґрунтовував своє прохання тим, що угорський уряд вимагає створення власної Автокефальної Церкви [Там само.- Арк. 391].

Активна діяльність архієпископа Савватія та М. Попова на Закарпатті викликала різку реакцію єпископа Володимира. 7 жовтня 1940 р. він видав послання до „всіх благочинних та настоятелів приходів”. У документі єпископ застерігав всіх священників від спілкування з М. Поповим та М. Дорослаєм, наголошуючи на тому, що вони позбавлені сану і діють протизаконно [Там само.- Арк. 359]. Окружний начальник Банда запропонував єпископу Володимирі прийняти угорське громадянство, але той відмовився. Усуненню єпископа Володимира сприяла також і міжнародна обстановка – німецькі війська напали на Югославію. Весною 1941 р. німці заарештували єпископа Володимира в Белграді [Данко О. Вказ. праця.- С. 175].

У березні 1941 р. М. Дорослай і Є. Якуб провели у м. Хуст та у м. Тячів збори священників, на яких були підписані клопотання про призначення М. Попова адміністратором Православної Церкви. 12 квітня 1941 р. регент Угорщини М. Хорті призначив М. Попова „адміністратором греко-східних угорських та греко-східних русинських церковних частин” [Budapesti Közlöny.- 1941.- 13 aprills.- Р. 1]. 15 квітня 1941 р. М. Попов склав присягу особисто перед регентом М. Хорті. 31 травня 1941 р. ігумен Феофан (Сабов), що був призначений адміністратором єпископа Володимира, зібрав збори священників, які виступили проти його призначення, але на збори з'явився М. Попов у супроводі регентського комісара М. Козми, начальника 2 відділу міністерства культів Ш. Есенського. Він оголосив присутнім, що має наказ про призначення від регента Угорщини і наказав всім розійтися. Наступного дня відбувся святковий обід на

честь призначення М. Попова, на якому було присутні місцеві урядовці та чисельне духовенство [Архів УСБУ.- Арх. крим. спр. № 1411- С., Арк. 160].

Для вивчення відношення духовенства Закарпаття до угорського уряду були проведені „виправдальні комісії”. Вони проходили в серпні-вересні 1941 р. під керівництвом юрисконсульта адміністрації Фекете. До складу комісії входили: М. Попов, М. Дорослай, Керекеш, архимандрит Олексій (Кабалюк) [Там само.- Арк. 102]. Кожному священику задавали ряд питань, що стосувалися його діяльності до приходу угорської влади. Всі відповіді записувалися у протокол і відсилалися до Будапешту. Після проходження перевірки на лояльність до влади, священики почали отримувати заробітну платню.

У першому посланні М. Попова на честь Воскресіння Христового 1941 р. проголошувалося утворення „Угорської Автокефальної Церкви” [Максимишинец В., протоиерей. История Православной Церкви в Карпатской Руси.- Ужгород: Лира, 2004.- С. 140]. М. Попов закликав вірників у всьому підтримувати та коритися голові держави – регенту М. Хорті та дотримуватися чистоти обрядів Східної церкви [Архів УСБУ.- Арх. крим. спр. № 1411-С., Арк. 399-402]. У другому посланні від 16 вересня 1941 р. М. Попов просив православне населення молитися за угорських вояків, які борються проти „влади сатани” за порятунок віри і церкви [ДАЗО.- Ф. 151, Оп. 18, Спр. 2299, Арк. 1]. Загалом М. Поповим у 1941-1943 р. було опубліковано 7 послань до православних священиків та вірників і ряд розпоряджень. У розпорядженні за №3 від 16 жовтня 1941 до „всіх священнослужителів, настоятелів приходів та монастирів” М. Попов зобов’язував подати в Єпархіальне управління звіти про церковне майно й прибутки церковних і монастирських громад за 1940 р. Від настоятелів монастирів вимагалось повідомити про культурно-просвітницьку роботу серед населення (видання церковної літератури, виховання молоді, турбота про вдів та сиріт). Від духовенства вимагалось сплатити на рахунок Єпархіального управління 3% від свого прибутку та погасити борги братству Святого Володимира. Вказувалося, що у разі невиконання даного розпорядження, окремі представники від духовенства будуть строго покарані [Там само.- Арк. 418]. У розпорядженні №4 від 31 грудня 1931 р., яке підписав від імені адміністратора секретар І. Солко вказувалося, щоб духовенство протягом Різдвяних свят потурбувалися про становище угорських воїнів-гонимців та дітей-сиріт. Пропонувалося священикам зібрати пожертви для армії (шерсть, полотно, гроші тощо) та вислати на адресу Єпархіального управління [Там само.- Арк. 420]. Своїм розпорядженням за №5 від 10 січня 1942 р. М. Попов зобов’язував духовенство 17 січня 1942 р. провести поминальну літургію на честь смерті регентського комісара М. Козми і попередити про це представників місцевої адміністрації [Там само.- Арк. 421].

26 липня 1942 р. у всіх православних приходах, що знаходилися під керівництвом адміністратора М. Попова було проведено „Неділю військової допомоги”. Після літургії священики зібрали грошову та натуральну допомогу і передали її родинам, члени яких знаходилися на війні у складі угорської армії. Священикам пропонувалося прийняти активну участь у підготовці і видання

православного календаря для православних вірників, який вийшов друком наприкінці року [Там само.- Арк. 423]. Це було перше періодичне видання, яке було дозволено угорською цензурою з 1938 р.

На кінець 1942 р. під керівництвом адміністратора М. Попова знаходилося 112 224 православних, які були зосереджені у 164 приходах та філіалах. Їх обслуговувало біля 120 священників, у тому числі 43 ченці. В області також діяло 12 чоловічих та жіночих православних монастирів і скитів [Шематизм Православної Мукачівської єпархії на 1942 р. // Церковний календар на 1943 год. Мукачево: Паннонія, 1942.- С. 115-128].

Угорський уряд фінансував діяльність М. Попова та архієпископа Савватія. З жовтня 1940 р. М. Попов отримував від міністерства культів конгруа у розмірі 512 пенгів щомісячно, а після затвердження його на посаді адміністратора він додатково отримував ще 1040 пенгів [Архів УСБУ.- Арх. крим. спр. № 1411-С., Арк. 93]. Під час підготовки першого візиту до архієпископської резиденції в Прагу міністерські працівники виділили М. Попову 6000 пенгів. Частину цієї суми він передав Савватію. У 1942 р. архієпископ Савватій звертався до міністерства культів з проханням про надання йому матеріальної допомоги. Міністр Ш. Есенський видав для архієпископа Савватія 2000 пенгів, але відмовився надати щомісячне утримання [Там само.- Арк. 109].

Німці прагнули підкорити всі православні церкви, що знаходилися на залежній від них чи від їх союзників територіях, митрополиту Берлінському Серафиму (Ляде), який належав до Карловацького Синоду зарубіжної російської православної церкви [Данко О. Вказ. праця.- С. 175]. З листа М. Попова до ієром. Василя (Проніна) від 15 січня 1943 р. довідуємось, що у першій половині січня 1943 р. у нього перебував митрополит Серафим (Ляде). М. Попов вказував, що той прибув на його запрошення як гість угорського уряду [Архів УСБУ.- Арх. крим. спр. № 1411-С., Арк. 232]. 11 січня 1943 р. між М. Поповим та митрополитом Серафимом відбулася зустріч, на якій обговорювалося питання діяльності Православної Церкви в Угорщині. Можна припустити, що тут йшла мова й про зміну М. Поповим юрисдикції, позаяк 30 травня 1942 р. німці заарештували архієпископа Савватія, за підозрою у хрещенні пражських євреїв [Православная церковь Чешских земель и Словакии // <http://ric.orthost.ru/europe/sc/mp/6/>].

20 січня 1943 р. в готелі „Геллерт” у Будапешті відбулася нарада духовенства за участю митрополита Серафимом. Під час наради перед М. Поповим було поставлене завдання сприяти перемозі у війні над СРСР, використовуючи методи агітації серед населення та заклики до боротьби через публікацію послань і розпоряджень [Архів УСБУ.- Арх. крим. спр. № 1411-С., Арк. 34]. М. Попов на завдання угорського уряду турбувався й про освітній рівень православного духовенства. У квітні 1942 р. у Будапешті була створена вища духовна школа. Метою створення закладу такого типу було небажання угорської влади, щоб православні священники виховувались в Югославії. Школа була розрахована на те, що після навчання священники будуть відчувати відданість угорській державі. Планувалася також перепідготовка й тих священників, що мали

вже духовну освіту. Викладачами в духовній школі були в основному угорці. В перший рік її існування тут навчалося 15 чоловік, на 1944 р. студентів нараховувалося біля 40 чоловік, із них 30 – закарпатці [Там само.- Арк. 182].

Загалом М. Попов мало займався церковними справами. В м.Мукачеві, де було розташоване Єпархіальне управління, бував один раз у три місяці. Наприкінці 1943 р. серед православного духовенства на Закарпатті розпочинається боротьба за усунення М. Попова з посади адміністратора. Головними активістами цього процесу були ігумен Феофан (Сабов), секретар Єпархіального управління І. Солко, архімандрит Олексій (Кабалюк), священник Д. Белякова та інші. Їх діяльність підтримали й працівники міністерства культів в Будапешті – Ш. Есенський, С. Фал, Є. Мерше. У липні 1943 р. з міністерства культів прийшов вказівка, згідно якої всі важливі фінансові питання міністерство брало на себе, а церковна сфера відходила до Єпархіального управління [Там само.- Арк. 207]. В такий спосіб М. Попов був усунутий від влади. 13 червня 1944 р. його було заарештовано угорською поліцією за підозрою у хрещенні єврейських дітей за значні хабарі, що він і не заперечував. Наприкінці грудня 1944 р. М. Попова було вислано до Німеччини на примусові роботи. Під час перевезення йому вдалося втекти й переховувати аж до приходу радянських військ [Там само.- Арк. 63]. 1 травня 1946 р. М. Попов написав листа Московському Патріарху Олексію (Симанському) з проханням прийняти його під свою юрисдикцію РПЦ як священника, або мирянина [Там само.- Арк. 67]. На початку квітня 1947 р. в Будапешті М. Попов був заарештований радянськими органами держбезпеки. 9 вересня 1947 р. Закарпатський обласний суд засудив його до 25 років виправно-трудоих таборів. Для відбуття покарання М. Попова відправили до Воркути (Комі АРСР). 19 жовтня 1955 р. вже із табору Мордовської АРСР він написав скаргу в Москву, у якій повідомляв, що у вересні того року був звільнений достроково і клопотав у справі повернення до Угорщини [Хланта О., Офіцинський Р. Вказ. праця.- С. 66]. Даних про повернення в Угорщину М. Попова не виявлено і подальша його доля не відома. Реабілітований він у 1992 р.

Таким чином, діяльність М. Попова на Закарпатті в 1938-1943 рр. не можна оцінювати однозначно. Будучи білоемігрантом, він виступав проти радянської влади і намагався зробити все, щоб сприяти її поваленню. Він поставив ставку на Німеччину та Угорщину і закликав духовенство у всьому допомагати їм у війні з СРСР. Проводячи агітацію за архієпископа Савватія, М. Попов поширив поглиблення церковного розколу серед православних на Закарпатті, що послаблювало розвиток православної церкви. Після його призначення на пост адміністратора, дві ворогуючі православні юрисдикції були об'єднані, хоч і на незначний час. Позитивом є те, що М. Попов піклувався розвитком духовної освіти серед православного духовенства, намагався впорядкувати роботу церковних органів. Безперечно, радянський режим не мав права судити громадянина іншої держави, але попри це М. Попов став однією із його жертв.

АРХІВНІ ДОКУМЕНТИ ПРО ПОЧАТКИ АДВЕНТИЗМУ НА УКРАЇНСЬКИХ ЗЕМЛЯХ

Питання початків адвентизму на українських землях висвітлюються в науковій літературі, повідомлення її авторів базуються переважно на спогадах піонерів вітчизняного руху адвентистів. Проте при цьому фактично не використовуються архівні джерела. І хоча кількість останніх є незначною, вона все ж дозволяє дещо конкретизувати перші кроки цього протестантського руху в Україні, спонукає до певних роздумів і висновків. Це і визначило мету нашої роботи – дослідити тему на основі архівних матеріалів.

З'ясовуючи час появи перших громад адвентистів на теренах нашої держави, потрібно враховувати, що не існує одностайності поглядів як серед науковців, так і серед богословів щодо того, кого ж вважати першими адвентистами. Адже певні чинники їх віровчення (проповідь другого пришествя Ісуса Христа, святкування суботи, непоклоніння іконам та інше) ми знаходимо в різноманітних релігійних течіях, які виникли задовго до офіційного сформування першої організації адвентистів в Північній Америці.

Ускладнює процес наукового пошуку витоків адвентизму в Україні й плутанина у виокремленні їх громад із загальної маси так званого сектантства. В офіційних тогочасних повідомленнях, зокрема, владних, православно-церковних, а також у тогочасній періодиці та науковій літературі, адвентистів часто ототожнювали з іудеями, євангелістами, баптистами, суботниками, штундистами та іншими. Такі непорозуміння зустрічаються і в повідомленнях початку ХХ ст., тобто того часу, коли адвентистська течія вже сформувалася в Російській імперії, організаційно і офіційно була визнана владою. Однак і тоді в деяких звітах поліцейських управ і губернських канцелярій назву адвентистів поєднували зі штундистами, суботниками та іншими. У зв'язку з цим виникає питання про те, чи можемо ми вважати адвентистами, наприклад, суботників, громади яких існували в Україні ще в першій половині ХІХ ст. Ще складніша ситуація з виділенням адвентистів із штундистів, адже багато авторів ототожнюють останніх також із баптистами та євангелістами.

У зв'язку зі сказаним, у своїх дослідженнях, під час аналізу та узагальнення матеріалу ми, щоб уникнути неточності у визначенні дати появи перших громад адвентистів на теренах нашої держави, оперуємо лише тими документами, в яких адвентисти чітко названі власним ім'ям або на нього вказують інші, нехай і не прямі чинники.

Із наявних у нас матеріалів перша справа, де згадуються адвентисти на українських територіях у складі Російської імперії (і не просто адвентисти, а саме – адвентисти сьомого дня), датується 1895 роком. Це було донесення Волинського губернатора Міністру внутрішніх справ за №4605 від 25 листопада 1895 року. Його зміст наведемо повністю: «Новоград-Волинський урядник 19 червня цього року представив мені 24 номери газети «Herold der Wahrheit und

Prophetiseher Erklurer», що друкується в Базелі, і 7 брошур німецькою мовою, що були відібрані в міщанина колонії Недбіївка Готліба Шульца під час проведення слідства з приводу отриманої інформації про те, що названий Шульц розповсюджує серед німців-колоністів якесь нове релігійне вчення. Зазначене дізнання з'ясувало, що Шульц, за віросповіданням баптист, належить до секти так званих «суботників», святкує суботу... (курсив тут і далі наш – Р.С.). Серед місцевого населення своїх поглядів він не поширює і взагалі ні в чому забороненому не помічений. Вищезгадані газети і брошури мною були передані на розгляд Високопреосвященного Модеста, Архієпископа Волинського і Житомирського, котрий, повернувши їх, повідомив, що розглянуті, за його дорученням, єпархіальним місіонером-священником Мануїлом Немечком газети і брошури друкуються сектантами, котрі самі себе називають адвентистами сьомого дня і своє товариство вважають останньою справжньою реформацією.

Назва «адвентисти сьомого дня» показує, в чому полягає головна особливість цієї секти, що виникла недавно, у 1863 році (мається на увазі дата появи першої офіційної громади в США – Р.С.), що в недалекому майбутньому слід чекати кінця світу і другого пришествя Спасителя, тому вони й називають себе адвентистами. Відкидаючи необхідність святкування неділі, вони вчать, що потрібно шанувати сьомий день – суботу. Звідси – адвентисти сьомого дня. ...На думку Архієпископа Модеста серед волинських німців-колоністів в наш час знаходиться достатньо багато послідовників адвентистів сьомого дня, або так званих «суботників». Поблизу с. Івановичі Житомирського повіту проживає кілька сімей, котрі святкують суботу, а в неділю працюють. Під час випадкових зустрічей з чехами с. Околки, вони не лише не спростовують свою належність до згаданого товариства, але й обстоюють свої переконання. ...Російські штундисти являються немовби результатом пропаганди німецьких колоністів-вихідців із Бюртемберга, де зародилася секта адвентистів» [Центральний державний історичний архів України - далі ЦДАУ.- Ф.313.- Оп.2.- Спр. 219.- С. 1-3].

Прокоментуємо цей витяг із архівної справи. Він свідчить про те, що на середину 90-х років XIX ст. на Волині адвентисти сьомого дня мали вже добре відпрацьовану схему розповсюдження власної літератури, яка мала певний попит, а він міг бути стабільним лише за умови активної місіонерської діяльності й наявності достатньої кількості послідовників віровчення (про що, до речі, мова йде у справі). Водночас виділені курсивом в тексті місця вказують на те, що деякі чиновники на той час або взагалі не чули про адвентистів, або ототожнювали їх з іншими конфесіями. Так, спочатку автор називає Г. Шульца баптистом і тут же стверджує про святкування ним суботи, не розуміючи, що ці поняття несполучні. Дещо згодом жандарм називає його вже не баптистом, а суботником. Звичайно можна припустити, що Шульц був баптистом-суботником, але ж далі за текстом мова йде про його належність власне до адвентистів. До того ж, існування в Україні течії баптистів, які вшановують суботу, було мало ймовірно, принаймні повідомлень про це ми не зустрічаємо. При цьому факт належності Шульца до течії адвентистів підтверджується іншим джерелом - працею С.Д. Бондара [Бондарь С.Д. Адвентизм 7-го дня.- СПб., 1911.- С. 29].

Таке становище з «обізнаністю» відповідних службовців ми спостерігаємо не лише у XIX, але й у XX столітті, причому в різних регіонах. Скажімо, в донесенні за 1914 рік начальника жандармського управління м. Одеси, полковника Заварзіна в назві конфесії через дефіс з адвентистами сьомого дня написані суботники [ЦДІАУ.- Ф.385.- Оп.2.- Спр.58.- С. 40]. Так само подаються вони і в донесенні начальника Маріупольського жандармського управління ротмістра Купріянова [ЦДІАУ.- Ф.313.- Оп.2.- Спр.2957.- С. 83].

Проте таким невіглаством або байдужістю до оформлення документів грішили не лише чиновники, але й православні священики, які, здавалося б, повинні володіти інформацією про своїх конкурентів на місіонерському просторі. Так, у «Киевских епархиальных ведомостях» говориться, що «сектантство в Київській єпархії з'явилося спочатку у вигляді одного тільки штундівського ухилу, але з часом розділилося на два толки: штундобаптизм і духовну штунду. ...На базі штундобаптизму виникло мальованство й адвентизм або суботство» [Киевские Епархиальные Ведомости.- 1905.- №30.- С. 760 - 763].

Водночас, ті ж «Епархиальные ведомости», тільки з Полтави, вже не зіставляють адвентистів з суботниками, а навпаки – розділяють їх. Зокрема йдеться про «сектанта-суботника, селянина Костянтиноградського повіту, який перейшов в адвентизм» [Полтавские Епархиальные Ведомости.- 1914.- №1.- С.48-49]. Більше того, тут ми спостерігаємо наслідковий зв'язок між першим і другим віровченнями, тобто вказується на трансформацію одного в інше.

Отже, ми маємо різноманітні варіанти одночасного вживання таких понять як адвентисти і суботники. Зрозуміло, що власне суботниками можна вважати ті громади, що датуються раніше 60-х років XIX ст. - часу виникнення адвентистів. Скажімо, у 1828 році згадується діяльність «суботників або євреїв» в Харківській губернії [ДАХО.- Ф.3.- Оп.74.- Спр.281.- С. 74]. Проте як же бути в тих випадках, коли назва суботників зазначається тоді, коли громади адвентистів уже були достатньо розповсюдженими на території України і водночас з ними продовжували діяти й громади суботників. За нашим переконанням, вважати їх належними до адвентистів можна лише після наявності інших, не прямих вказівок на це. Коли при визначенні конфесійної приналежності релігійної громади обидва поняття вживаються поряд, ми віддаємо перевагу поняттю адвентистів, оскільки воно в такому випадку виконує функцію уточнення й підтвердження назви більш пізньої за часом виникнення конфесії.

Крім суботників, адвентистів часто ототожнювали зі штундистами. Інформацію про це також знаходимо в численних звітах, директивах поліцейських управлінь. Так, у рапорті Вінницького повітового урядника Подільському губернатору за 1912 рік сказано, що «штундисти (вони ж – адвентисти) у ввіреному мені повіті наявні в обмеженій кількості». В рапорті Ольгопольського урядника Подільському губернатору ще більше безглуздя з назвою конфесії, яка діє на території його повіту: «Ці штундисти називають себе євангельськими християнами і святкують замість неділі суботу» [Там само.- Оп.861.- Спр.312.- С. 18, 24].

Ускладнює наш пошук й тодішня надзвичайна широта та ємність поняття «штундизм». Судячи з літератури та архівних джерел, його застосовували для позначення: сектантства загалом, частини так званого православного сектантства, фактично всіх пізньопротестантських течій, іновірців взагалі. Крім того, штундистами називали й тих, хто відійшов від інших, офіційно діючих в Росії церков. Ймовірно початок різнобічному судженню про штундизм покладено в перші роки після його виявлення, коли він ще не отримав чіткого пояснення, але вже став своєрідним штампом, у який згодом лише вкладали необхідний, залежно від кон'юнктури, зміст.

Водночас і самі адвентисти не завжди правильно ідентифікували себе. Нерідко дійсна назва конфесії перекинулася в самоназві віруючих у зв'язку з їх неграмотністю або недостатньо якісною роботою проповідників. До того ж, головна увага на молитовних зібраннях приділялася переважно основам віровчення. Віруючі більше турбувалися про свій внутрішній світ, глибину віри, оскільки для них це було визначальним у стосунках зі Всевишнім. Тому інколи в назву громади «додавали» загально або найбільш уживані для позначення протестантів слова, наприклад, «євангелісти», «євангельські». Скажімо, «сектанти» Старокостянтинівського повіту стверджували, що вони належать до «євангельського союзу адвентистів» [ЦДІА України.- Ф.1599.- Оп.1.- Спр.258.- С. 33]. За нашим переконанням, вони це робили швидше традиційно, при цьому не завжди розуміючи дійсний зміст поняття. До речі, спілкуючись із сучасними протестантами, ми зіткнулися з такою ж ситуацією. Багато з них не могли визначити до якого віросповідання належать.

Нарешті, потрібно звернути увагу на ще один важливий аспект у маніпулюванні громад власними назвами. У 1879 році держава дозволила вільно діяти і відправляти духовні потреби німцям-баптистам. Однак уже у 1882 році Міністерство внутрішніх справ внесло поправку, в якій зазначило, що цей дозвіл на розповсюджується на українців і росіян, тобто (по-тодішньому) на «штунду». Ще пізніше, у 1894 році остання була визнана «особливо небезпечною сектою», її адепти постійно переслідувались. Такі обставини змушували громади так званих штундистів змінювати свої назви на баптистів. Не виключено, що це могли робити і громади адвентистів, які в законодавчому порядку ще не отримали підтвердження свого статусу (це буде зроблено лише у 1906 році), але вже бажали існувати легально, хоча б і під іншою назвою.

Звернімося для з'ясування питання назв релігійних спільнот до сучасності. Зараз ми також маємо назви багатьох протестантських церков, особливо тих, що не належать до офіційно зареєстрованих всеукраїнських об'єднань, надто різноманітні. Вовни часто називають себе по-різному, не вказуючи при цьому свою конфесійну приналежність на історичну назву своєї конфесії: «Церква Христа», «Світло життя» і так далі. Можливо до цього їх спонукає закріплене у свідомості людей не без «сприяння» минулої влади негативне або обережне ставлення до так званих сектантів (баптистів, адвентистів та інших), а можливо це, знову таки, сучасна релігійна традиція.

Як бачимо, певні проблеми з визначенням конфесійної належності громад адвентистів дійсно є. Це набуває особливої ваги під час з'ясування дати першої появи адвентистів на українських землях у складі Російської імперії.

Загально прийнята на сьогодні дата виникнення вітчизняного адвентизму 1886 рік опосередковано підтверджується частиною архівних джерел. Так, у донесенні за 1910 і 1911 роки харківської поліції в Департамент поліції МВС про діяльність місцевих адвентистів говорилося, що «з'явилися вони в Росії ще у 80-і роки XIX ст. з Америки» [ЦДІА.- Ф.705.- Оп.1.- Спр.709.- С. 3,2].

Повідомлення про «сліди» адвентистів у Криму маємо в донесенні прокурора Одеської судової палати: «Адвентизм вторгся в Росію з Німеччини (Гамбурга), пустивши коріння на Півдні: в Криму, на Кавказі й в інших місцях. ...У Росії адвентизм проповідують німці Перк, Гамбургер, Деркенд та інші. Вони першочергово організували громади в Євпаторії та на її околицях» [Там само.- Ф.419.- Оп.1.- Спр.6864.- С. 3]. Проте, не виключно, що про таке датування та місце розташування влада могла дізнатися з наявної літератури (згадаємо хоча б працю С.Д. Бондара), в якій, у свою чергу, були використані повідомленнями всеросійського та інших з'їздів адвентистів. При цьому називаються прізвища керівників адвентистів, які діяли лише у тому регіоні, звідки надійшло повідомлення, а решту, навіть більш значимих за статусом в організації, наприклад, І. Львова, Г. Лебсака, не згадують. До того ж, нічого не сказано про проповідника, який, власне, й заснував першу громаду в Берди Булаті – Л.Конраді.

Ми не заперечуємо визначену дату появи адвентистів на наших теренах – 1886 рік, однак не знаходимо в архівах інформації, яка б її підтверджувала. Скажімо, в донесенні начальника Таврійського губернського жандармського управління за 1885 рік про існування адвентистів нічого ще не сказано, хоча за даними його дослідників вони повинні були б бути (згадаємо послідовників Я. Ресвіка, що сповідували суботу). В той же час інформація є про громади баптистів та їх керівників [Державний архів в Автономній республіці Крим.- Ф.26.- Оп.2.- Спр.2093.- С. 2].

Можливо до часу створення громади адвентистів влада нічого про її віруючих ще не знала. Тоді повідомлення про це повинно було з'явитися пізніше, щонайдалі - у 90-і роки XIX ст. Читаємо справу за 1893 рік про сектантство в Таврійській губернії [Там само.- Ф.27.- Оп.1.- Спр.8859.- С. 3-17]. І знову перелічені й охарактеризовані конфесії баптистів, євангельських християн, менонітів, але жодної згадки про адвентистів. Те ж саме й у справі за 1899 рік «Про розповсюдження штундизму в Таврійській губернії» [Там само.- Спр.9231.- С. 1-4].

Є відомості й з місцевості, де, як загально визнано, зорганізувалася перша громада адвентистів (мається на увазі с. Берди Булат Перекопського повіту). У повідомленні за 1896 рік вказується, що в цьому поселенні діяла громада сепаратистів у кількості 10 осіб. Її очолював Михайло Еберле. Водночас жодної згадки про існування тут громади адвентистів у кількості щонайменше 19

осіб, яких хрестив Л. Конрад (як вказується про це в літературі), немає [Там само.- Спр.9055.- С. 3].

Нарешті звернімося до документа, який заслуговує на особливу увагу, оскільки готувався дляOber-прокурора Св. Синоду. За його вказівкою чиновник з особливо важливих доручень Василь Михайлович Скворцов (відомий дослідник «сектантства» - Р.С.) у 1894 році надіслав запит у Духовну консисторію Таврійської губернії про становище розкольників і сектантів у ній. Відповідь підготував єпархіальний місіонер П. Сердобольний. Прочитуємо деякі витяги з його доповідної записки: «...Більшість сектантів складають молокани різноманітних толків і пашковці, що вийшли з молокан, штундобаптисти та ін.; усіх молокан біля 2356 чоловік; решта ж, як то: мар'янівці (ново скопці), шалапути (хлисти), анабаптисти, антиквєстисти, сепаратисти і штундобаптисти, складають порівняно з першими незначну меншість» [Там само.- Ф.118.- Оп.1.- Спр.2384.- С. 3]. Як бачимо, в переліку «сект» адвєнтистів знову немає, але ж вони повинні бути. Отже, або вони дуже ретельно конспірувалися, або їх ототожнювали з іншими течіями. Можливо доказом на користь нашої останньої думки може слугувати інший витяг із уже цитованого повідомлення. Так, на аркуші 6 читаємо: «Спочатку штундобаптисти з'явилися в Таврійській єпархії серед молокан... близько 1882-1883 років, оскільки після цього молоканство стало швидко розпадатися на більш менші секти. У зв'язку з тим, що молоканські проповідники вільно влаштовують молитовні зібрання і поширюють своїх керівників і в православних селах..., штундобаптизм розвивається все більше і більше. Цьому немало сприяє та обставина, що ці сектанти... відкрито про себе не заявляють, прикриваються православ'ям: щорічно сповідуються, хрестять своїх дітей, ховають своїх покійників за православним обрядом...» [Там само.- Ф.118.- Оп.1.- Спр.2384.- С. 6].

Таким чином, можливо, що у перші роки після заснування кримські адвєнтисти, не маючи законних прав на свою діяльність, могли її приховувати від влади, називаючи себе штундобаптистами. До того ж, певна їх частина, ймовірно, не повністю розірвала зв'язок із православ'ям і продовжувала частково дотримуватися його обрядів.

Із наявних у нас архівних матеріалів перші вживання назви щодо адвєнтистів у Таврійській губернії загалом і в Криму зокрема з'являються лише після 1906 року, тобто дати, пов'язаної з узаконенням їх діяльності, коли адвєнтисти отримали такі ж права, як і баптисти. На цей час припадає масова легалізація громад і їх кількісне зростання. Можна припустити, що значна частина громад діяла й до того часу, але заявила про це лише після легалізації. Щоправда в постреволюційні роки і в період реакції облік «сектантства», швидше за все, не вівся, оскільки перша інформація про масові переходи із православ'я в адвєнтизм датується 1910 роком, коли реакція згорталася і почалися реформи П. Столипіна [Там само.- Спр.10017.- С. 12, 1 - 15, див. також: там само.- Спр.11564.- С. 1-16].

Загальну ж характеристику становища адвєнтистів у Таврійській губернії маємо тільки у 1915 році. Зокрема зазначалося, що в Дніпровському і

Перекопському (звідки і с. Берди Булат) повітах вони взагалі відсутні і що проживають вони «винятково в Євпаторійському, Симферопольському та Бердянському повітах». Причому, громади адвентистів достатньо великі. Наприклад, у Євпаторійському повіті нараховувалося 87 адвентистів. На нашу думку, така кількість adeptів навряд чи могла виникнути за короткий строк, а отже, повинна б мати свою історію, яка розпочиналася б задовго до зазначеної дати. Водночас не можна впевнено стверджувати, що своїми корінням вона сягає аж у XIX ст.

Відомостей про діяльність адвентистів у XIX ст. небагато, проте, що важливо вони стосуються різних регіонів України. Це свідчило про розгалуження течії. Одне з повідомлень безпосередньо не вказує на діяльність адвентистів, однак непрямі чинники, на наш погляд, це доводять. Це була виписка за 1899-1900 роки із засідань Харківської місіонерської ради у сектантських справах за участю священиків із «вражених сектантством місцевостей» [Состояние сектантства в Харьковской губернии.- Харьков, 1901.- С.67 - 68 / Евангельское движение в Евразии (материалы и документы).- Электронная Христианская Библиотека. Выпуск 1.1.- С. 69]. Розповідає один із священнослужителів: «Осередком і об'єднуючим пунктом для всіх штундистів Харківської єпархії слугує Харків. Штунда з'явилася тут років 12-13 тому. Її заніс сюди такий собі Бойченко із Кубанської області. ...Так у Харкові з'явилася маленька штундова громада, котра складалася поки що з незначних за розумовими здібностями та майновим станом людей. Тоді їм на допомогу і для подальшого розповсюдження штунди в Харків був присланий якийсь Гербріх, як кажуть з-за кордону. Він... значно збільшив кількість штундистів. ...У 1890 році почалися дізнання та слідство поліції щодо пропаганди штунди в Харкові. Головний її поширювач - Гербріх - поїхав. Штундисти лишилися як вівці без пастиря. Проте слідом за ним з'явився Федір Прохорів Баліхін (за віросповіданням баптист - Р.С.), державний селянин із с. Астраханки Таврійської губернії. Він доклав зусиль для створення тут штундобаптистської громади з усіма її порядками. Він же рішуче виступив проти святкування суботи, що проповідував Гербріх». Далі православний священик перераховує «співробітників» Баліхіна (Житкова, Клейберга, Іванова, Делякова, Мазаєва), які, за нашими даними, всі були баптистами.

Отже, процитований уривок дає можливість зробити нам кілька висновків. Так звана штундистська громада в Харкові з'явилася згодом пізніше у 1888 році. До якої конфесії (українського штундизму, баптизму, євангельського християнства чи адвентизму) спочатку належали її представники, невідомо. Однак те, що після появи в тому ж році серед них так званого Гербріха вона стала належати адвентистам, у нас не викликає сумнівів, оскільки відомо, що її віруючі вшановували суботу. Суботником Гербріх навряд чи міг бути, адже, судячи з прізвища, за походженням він був німцем, до того ж приїхав із-за кордону, а проповідники суботників були переважно місцевими. Крім того, ця течія була вже застарілою, кількість її adeptів зменшувалася, а тому питання про ефективну місіонерську діяльність вже було не – актуальним. Після від'їзду Гербріха в громаді з'явився проповідник конфесії баптистів Баліхін, який переорієнтував

більшість членів у свою віру. Проте частина віруючих залишилися адвентистами, оскільки, як свідчить це ж повідомлення, у 1901 році в Харкові діяло «біля 200 штундистів, які поділялися на три групи: штундобаптістів (власне баптістів - Р.С.), пашковців (євангеліських християн - Р.С.) і суботників (адвентистів - Р.С.). Суботники прилучаються до штундобаптістів у зв'язку зі своєю малою чисельністю» [Там само].

Таким чином, ми можемо стверджувати про факт існування в Харкові у 1888 році громади адвентистів. Однак, за нашими даними, це не перша згадка про них. Є більш рання і, до того ж, із чітким зазначенням назви конфесії. Звернімося знову до архівів. У доповідній записці Волинського губернатора за №418 від 14 лютого 1896 року йдеться вже про відомого нам Готліба Шульца. Із складеної інформації видно, що згідно з його заявою, він «перейняв учення адвентистів 18 років тому від пруського підданого Рапуна, котрий мешкав в м.Горошках Житомирського повіту». Шульц разом з Рапуном «читав Біблію і виписував із Гамбурга (нагадаємо - центру адвентизму в Європі) брошури і газети...» [ЦІАУ.-Ф.442.- Оп.694.- Спр.219.- С. 12].

Час переходу Шульца в адвентизм - 1878 рік, а відтак - це дата появи першої групи адвентистів на українських землях у складі Російської імперії. Водночас відомо, що адвентистський місіонер Рапун мешкав у сусідньому повіті, а тому їх зустріч із Шульцем могла відбутися лише через деякий час. Отже, Рапун міг займатися поширенням адвентизму і до зазначеної дати. Цілком ймовірно, що він міг мати інших неофітів, зокрема таких як Шульц. Тобто перші адвентисти могли бути в Україні вже в середині 70-х років XIX століття.

Таке припущення, враховуючи його велику ймовірність, дуже спокусливе (згадаймо хоча б проповіді М.Чеховського ще у 1867 році в Чернівцях, що в сусідній Західній Україні, а також діяльність так званого «товариства» Ф.Бабієнка на Волині і також у 70-і роки XIX ст.). Проте, дотримуючись історичної об'єктивності, зупинимось на даті 1878 рік, у крайньому разі до виявлення більш ранньої версії появи адвентизму в Україні.

Саме цим роком ми позначаємо появу перших адвентистських організацій (щонайменше - груп віруючих) в українських землях у складі Російської імперії. На нашу думку, першими громадами можна не обов'язково вважати ті, члени яких були офіційно висвячені рукопокладеним проповідником, про що, до речі, нічого не зазначено в тодішньому церковному статуті адвентистів. Скажімо, М.Чеховський вважається засновником адвентистських общин у деяких країнах Європи. Водночас він не був офіційним рукопокладеним проповідником від Генеральної Конференції Церкви адвентистів сьомого дня. Постає питання, а чи можна тоді ці громади вважати легітимними?

До речі, в євангеліських християн (також протестантів) аж до середини 40-х років XX ст. була поширеною практика існування громад і навіть об'єднань, які очолювалися не рукопокладеними пресвітерами. І це не завадило створити їм всеросійський союз та його регіональні організації.

Насамкінець усе вище викладене потребує свого узагальнення й висновків. Отже, в науковій історичній літературі питання зародження

адвентизму на українських землях у складі Російської імперії було досліджене ще на початку XX століття. Тоді ж була визначена і дата 1886 року, яка, хоч і з деякими застереженнями, не зазнала змін і до сьогодні. Архівні ж джерела, як ми вважаємо, додали матеріалів у розв'язувану проблему, що викликало як нові запитання, так і неоднозначні відповіді на них. Зокрема, в архівах існують різноманітні трактування самого поняття «адвентисти». З ними ототожнювали і суботників, і євангельських християн, і так званих штундобаптістів. Нерідко взагалі називали одним, на той час загально вживаним словом - сектанти. Це ускладнило пошук відправної дати появи адвентизму. Проте, при встановленні найнижчої граничної межі появи адвентистів на вітчизняному просторі, ми керувалися винятково тими архівними повідомленнями, в яких чітко зазначалося поняття адвентист. Результатом нашого дослідження стала дата – 1878 рік.

На наш погляд, релігійною громадою на початковому етапі її формування можна вважати таке об'єднання віруючих, які, щонайменше, пов'язані одним віровченням і можуть себе відповідно до нього ідентифікувати. Як сказано вище, таке утворення адвентистів діяло в українських землях уже у 1878 році. Беручи це до уваги, можна стверджувати, що українські адвентисти, які в 2006 році відзначали 120-річчя своєї Церкви на українських теренах, вже у 2008 році можуть святкувати її 130 річницю. Хоча, не виключаємо, що й це датування може бути не остаточним.

*Л. Шугаєва** (м. Київ)

ОСОБЛИВОСТІ ТРАНСФОРМАЦІЇ РЕЛІГІЙНОГО ОБ'ЄДНАННЯ ІСТИННО ПРАВОСЛАВНИХ ХРИСТІЯН В УКРАЇНІ

Релігійне об'єднання істинно православних християн з'являється наприкінці 30-х років XX ст. у межах діяльності істинно православної церкви. Радянський сектознавець і дослідник Ф. Черкавенко, що видруковував книги під прізвищем Федоренко, причину виникнення істинно православного християнства вбачав у розпаді громад істинно православної церкви у 40-х роках XX ст. і на її уламках виникнення нового релігійного об'єднання – істинно православного християнства (Федоренко Ф. Секты, их вера и дела.- М., 1985.- С. 214). Ми не можемо погодитися з таким баченням і аргументацією виникнення істинно православного християнства. Історія свідчить, що істинно православна церква у 40-х роках XX ст. не розпалась і успішно діє по теперішній час. На нашу думку, виникнення у лоні істинно православної церкви (далі – ІПЦ) істинно православних християн (далі – ІПХ) наприкінці 30-х років XX ст. слід шукати у

* Шугаєва Л.М. – кандидат філософських наук, доцент, докторант Інституту філософії імені Г.С.Сковороди НАН України, доцент Рівненського інституту слов'янознавства Київського слав'яністичного університету.

результатах тих жакливих репресій, які випали у 30-ті роки ХХ ст. на долю послідовників ІПЦ.

Істотним питанням у вивченні становлення й трансформації ІПХ є питання про виокремлення ІПХ за низкою характеристик і ознак. Для цього ми скористаємося терміном „катакомбний феномен”, „катакомбна церква”. Прийнято вважати, що до катакомбної церкви належать ті рухи в лоні російського православ'я, які відмовлялися мати літургічне або адміністративне спілкування з Московським патріархатом через його підпорядкування радянському режимові. Катакомбний феномен відомий також як істинно православна церква й істинно православні християни. Радянські науковці так і не вирішили питання стосовно того, чи є ІПЦ й ІПХ двома течіями чи однією (Клибанов А.И. Религиозное сектанство и современность (социологические и исторические очерки).- М., 1969.- С. 96). Найбільш поширеною була думка про те, що це один рух, але назва „істинно православні християни” вживається стосовно тих громад, які не мають священників (Див.: Дем'янов А.И. Истинные православные християне.- Воронеж, 1977.- С. 92-94); Зыбковец Н.Ф. Национализация монастырских имуществ в Советской России.- М., 1975.- С. 81). Та й радянські чиновники не дуже вдавалися до аналітичної роботи, оскільки інформації у Рад у справах релігій при Раді міністрів подавались переважно під спільною назвою. Наприклад, уповноважений у справах релігій по Миколаївській області повідомляв, що у 1977 р. у м. Миколаєві діяла громада ІПЦ-ІПХ (Центральний державний архів вищих органів влади України (далі – ЦДАВО).- Ф. 4648, оп. 5, од. зб. 330, а,8), а у 1973 р. громаду леонтіївців також віднесли до ІПХ (ЦДАВО.- Ф. 4648, оп. 7, о. зб. 52, а. 33-94).

Не слід водночас змішувати істинно православну церкву християн-прочан й просто істинно православних християн. Істинно православна церква християн-прочан є катакомбною гілкою старообрядництва.

Послідовники істинно православного християнства не заперечують Православної церкви назагал, а лише сучасну їм Православну церкву, тобто вони стоять на тих самих позиціях, що й істинно православна церква. ІПЦ й ІПХ не визнають сучасного їм духовенства, відмовляються від здійснюваних ним таїнств.

На відміну від ІПЦ істинно православні християни по-своєму трактують вчення про Святу Трійцю. Особливо це стосується Ісуса Христа і Святого Духа. Заперечення права священнослужителів на посередництво між віруючими і Богом також знайшло своє обґрунтування у віровченні. Істинно православні християни вважають, що Бог-Син може безпосередньо, без священників спілкуватися зі слугами Божими. Дух Святий також без посередництва священників може освячувати своєю благодаттю весь довоколишній світ, житло, вселятися в окремих віруючих (ЦДАВО.- Ф. 4648, оп. 3, од. зб. 355, а. 15). Усе ж щодо заперечення таїнств ІПХ не послідовні. Вони заперечують таїнство священства, миропомазання, освячення, а таїнства покаяння і причастя, хоча й визнаються ними, але втрачають свій православний смисл. Справа в тому, що ІПХ відчувала гострий брак священнослужителів, а тому члени течії, які не мали

можливості покаятися, сповідалися в „істинних” священників, робили це публічно. Публічна сповідь полягає у тому, що після завершення обідні, у будь-яке релігійне свято, віруючі по черзі ставали перед іконами і калялись у своїх гріхах (ЦДАВО.- Ф. 4648, оп. 5, од. зб. 330, а. 16). На думку віруючих, цього достатньо, адже сповідує їх сам Бог, перед зображенням якого вони стоять.

Більшість істинно православних християн вважають, що сам Бог причащає їх духовним причастям, а таїнство причастя здійснюється під час домашньої молитви, коли віруючі у пам'ять про таємну вечерю вживають прісний хліб і п'ють воду із святого джерела. Хрещення здійснюється у спеціальній хрестовидній ополонці, куди людей занурюють тричі у присутності всіх членів громади.

Слід зазначити, що і в ППЦ, і в ППХ іконостаси значно багатші, ніж у звичайних православних. Справа в тому, що поруч з іконами канонізованих святих вони поміщають портрети святих не канонізованих Православною церквою.

Є деякі розбіжності в істинно православних християн із православними віруючими у дотриманні постів. І хоча вони дотримуються одних і тих же постів, досить значна частина віруючих істинно православних християн взагалі відмовляється від м'ясної їжі. Під час великого посту частина з них не вживає навіть рибних продуктів і рослинного масла.

У 60-х роках ХХ ст. з'явилися наукові дослідження, автори яких стверджували, що істинно православні християни внесли багато нового у православну обрядність. Зокрема П.Л. Каушанський зазначав, що від вступаючих у громади ППХ вимагають клятви, яка пишеться власною кров'ю на вірність істинному православ'ю і дотримання обітниць безшлюбності (Див.: Каушанский П.Л. Идеология и деятельность христианских сект.- Кемерово, 1965.- С. 96). На нашу думку, автор таким чином виконував чиесь соціальне замовлення. Справді, в усі часи діяльності ППХ для її членів були характерними і обов'язковими вимоги нерозголошення таємниці їхньої діяльності й віровчення. Постійне переслідування владою ППЦ, а згодом й ППХ, жорстокі репресії щодо них спричинили абсолютну таємність діяльності організацій. Тим більше, що істинно православні християни на гіркому досвіді ППЦ і своєму власному знали, що радянська влада не терпить людних виявів вільнодумства й іншодумства.

Стрижень усього віровчення істинно православних християн, як і істинно православної церкви, його фундамент становлять прихід Антихриста, кінець світу і друге пришестя Христа на землю. В очікуванні апокаліпсису істинно православні християни посилаються не на догми і канони Православної церкви, а безпосередньо звертаються до апокаліпсичних пророкувань Біблії. В одному з них описується сцена втечі жінки, яка народила „немовля чоловічої статі” (Апок.12,1) від червоного дракона із сімома головами і десятьма рогами. Скинутий з неба дракон почав переслідувати жінку, як це описується в „Об'явленні Івана Богослова”, але вона „втекла від нього в пустелю, де для неї було приготовлене місце від Бога” (Апок.12,6). Під апокаліпсичною жінкою послідовники ППХ розуміють самих себе, а під драконом – радянську владу, від

якої їм необхідно рятуватися. Відтак істинно православні християни жодною мірою не відмовились від апокаліпсизму істинно православної церкви. Навпаки, наочний приклад переслідування інакомислячих дав представникам ППХ можливість піти значно далі у запереченні радянської влади як живого Антихриста (ІЦАВО.- Ф. 4648, оп. 4, од. зб. 52, а.82). Єдиний шлях спасіння від „печатей Антихриста”, який знайшли істинно православні християни, – це розрив із громадським життям і спілкування лише в колі своїх єдиновірців.

Відхід від світу як одна із форм спасіння для вічного життя не є чимось новим для православ'я. Протягом століть, засуджуючи недосконалість людського суспільства, церква благословляла „відхід від мирських сует”. Схимництво, аскетизм прославлялися Православною церквою як свого роду християнські добродетелі. Вищим ідеалом християнської церкви є людина, яка повністю порвала з мирським життям і присвятила себе служінню Богу. Есхатологічне заперечення „цього світу” привело істинно православних християн до прагнення взагалі розірвати будь-який зв'язок із суспільним життям й піти із „забрудненого Антихристом світу”.

Особливо болючим питанням для віруючих ППХ та й ППЦ були вибори у місцеві і вищі державні органи, а також служба у радянській армії. Під час бесід із віруючими ППХ вони відверто говорили, при цьому посилаючись на Біблію, що там сказано: не вбивайте один одного – і цим мотивували свою агітацію серед молоді проти служби у радянській армії (Див.: Борщев В. Возвращение дыхания // На пути к свободе совести.- М., 1989.- С. 218).

З часом істинно православні християни змушені були частково рахуватися з існуванням радянської влади. Якщо раніше вони проголошували її породженням диявола, а відтак як таку, що виникла й існувала без Божого Благословіння, то у 60-ті - 70-ті роки ХХ ст. віруючі з істинно православних християн говорили, що „радянська влада прийшла без Божого благословіння, за допомогою революції, здійсненої народом за наказом диявола. І зараз її обирають не від Бога, а знизу, від безбожного суспільства” (Дем'янов А.И. Названа праця.- С. 39).

Протистояння радянській системі виявлялось навіть і в тому, що ППХ не дозволяли своїм дітям відвідувати радянські школи або дозволяли їх відвідувати лише до третього – п'ятого класу, щоб тільки отримати мінімум грамотності, достатньої для читання релігійної літератури. У радянській науковій літературі стверджується, що у 50-ті роки ХХ ст. ця ситуація змінилася на краще і діти істинно православних стали відвідувати середню школу (Див.: Дем'янов А.И. Названа праця.- С. 40-49). У цілому ж грамотність і освіта членів громад ППХ залишалися досить низькими. На нашу думку, цьому сприяло декілька причин. Перш за все це було ставлення до радянських освітніх закладів з боку ППХ; по-друге, якщо серцевину ППЦ становили по-справжньому освічені люди, які ще задовго до прийняття Декларації митрополита Сергія заперечили радянську владу, то громади ППХ у своїй переважній більшості складались із селян (Там само.- С. 35); виключення віруючих із середніх і вищих навчальних закладів було звичайною справою. Були ж такі часи в радянській історії, коли відверто віруючі

(не лише ППХ) виключались із школи, принаймні після закінчення початкової школи.

Громади істинно православних християн у роки радянської влади діяли в умовах абсолютної заборони, тому скласти достовірну, повну географію поширення і кількісний склад послідовників ППХ на території України практично неможливо. Представники радянської влади на місцях, очевидно, діяли за принципом: заборонено – значить не існує. Усе ж на підставі наших розвідок ми можемо констатувати, що у 1959 р. у Черкаській області діяла одна громада ППХ, 14 громад (понад 200 осіб) діяло у Чернігівській області, 3 громади – у Кіровоградській, 13 громад – у Полтавській (ЦДАВО.- Ф. 4648, оп. 4, од. зб. 282, а.8-10). Уповноважений у справах релігійних культів при Раді Міністрів УРСР на нараді у Москві в листопаді 1959 р. заявив, що „серед незареєстрованих груп віруючих необхідно звернути головну увагу на секту п'ятдесятників-трясунів, єговістів, реформістів-адвентистів, істинно православних християн, тому, що ці секти не визнають радянського законодавства, в основі їх віровчення закладене бузувірство у виконанні обрядності” (ЦДАВО.- Ф. 4648, оп. 4, од. зб. 236, а.70). Ці секти перебувають в орбіті роботи ворожої контррозвідки (американської і західнонімецької); судові процеси, які відбулися в Україні над керівниками цих сект, виявили їх зв'язок із закордоном, зокрема з Америкою, Західною Німеччиною, Канадою» (Там само). Так висловив своє занепокоєння уповноважений Ради у справах релігійних культів при Раді Міністрів УРСР.

1959 рік – рік XXI з'їзду Комуністичної партії Радянського Союзу, коли партія взяла курс на „розгорнуте будівництво комуністичного суспільства”, і разом з тим розпочався новий етап боротьби з релігією. На початку 60-х років ХХ ст. розгорнулась масова антирелігійна пропаганда, яка була поєднана з політичними звинуваченнями на адресу віруючих. Різко посилювався тиск з боку Ради у справах релігій і КДБ на керівників релігійних об'єднань, у тому числі й на керівників громад істинно православних християн. Складність існування релігійного об'єднання ППХ полягала ще й у тому, що його громади перебували поза реєстрацією. Але все ж боротьба за свободу совісті продовжувалася. Про те, що незважаючи на тиск і політичні переслідування, істинно православне християнство продовжувало розвиватися, свідчать такі дані: у 1961 р. у м. Ірпіні Київської області існувала громада ППХ (ЦДАВО.- 4648, оп. 2, од. зб. 344, а.5); у тому ж році існувала громада у Вінницькій області, яка нараховувала 50 осіб (Там само); у 1973 р. у Чернігівській області діяло 5 громад ППХ, у Хмельницькій – 2 громади (ЦДАВО.- Ф. 4648, оп. 5, од. зб. 356, а.78, 115); у 1977 р. – 3 громади ППХ в Овруцькому районі Житомирської області (ЦДАВО.- Ф. 4648, оп. 7, од. зб. 52, а.82). У цьому ж році громади ППХ діяли на території Миколаївської і Чернігівської областей (Там само.- А. 93, 108).

Отже, ми дійшли висновку, що істинно православна церква й істинно православні християни є самостійними релігійними утвореннями, незважаючи на те, що їх об'єднує антирадянська боротьба й потужні апокаліпсичні настрої. Якщо звернутися до хронології виникнення, то ППЦ з'являється ще до прийняття Декларації 1927 р. Після цієї події вона змушена була діяти підпільно й оформити

свої організаційні структури. ППХ ж виникає наприкінці 30-х років XX ст. як реакція на жорстокі переслідування ППЦ радянською владою.

У сьогоденній Україні найбільша кількість громад ППХ зосереджена у Харківській області. Є громади ППХ у Луганській і Сумській областях, одна громада діє у с. Гільча Здолбунівського району Рівненської області.

У бесідах із парафіянами ППЦ ми з'ясували, що вони сприймають ППХ як секту всередині своєї церкви; щось на зразок безпопівства у старообрядництві, тобто не вбачають в ППХ самостійного релігійного об'єднання.

З самого початку свого виникнення кожна громада ППХ називала себе „возлюбленою сім'єю во Христі”. На чолі такої „сім'ї” перебував її організатор – „старший брат”, рідше „старша сестра”, які керували щоденними молитвами і бесідами віруючих. Тобто з самого початку їх виникнення очолювати громаду могла людина, для якої духовний сан був не обов'язковим. Але на початку 80-х років XX ст. на Харківщині серед членів ППХ розпочався рух, який отримав назву „серафимівців” за іменем отця Серафима. Члени цього руху дійшли висновку, що релігійна община не може існувати без духовенства. Але таких громад ППХ на сьогоднішній день незначна кількість. Більшість громад ППХ духовенства не сприймають принципово.

У центрі релігійного світогляду ППЦ стоїть ідея настання ери Антихриста, кінця світу й другого пришествя на Землю Ісуса Христа. У радянські часи, коли формувались віросповідні основи релігійного об'єднання ППХ, під Антихристом вони розуміли атеїстичну радянську владу. Для ППХ ця ідея була визначальною у боротьбі з радянським тоталітаризмом. Результати бесід із парафіянами ППХ свідчать, що хоча ідея Антихриста залишається провідною в релігійній ідеології ППХ, але зміст її змінився. Прихід Антихриста тепер пов'язується з якимись екологічними, техногенними катастрофами або ж економічними кризами.

Зміни змісту поняття про Антихриста спричинили зміну і побутового життя. Якщо раніше вживання м'ясних продуктів, бакалійних, носіння фабричного одягу оголошувалось „знадою” Антихриста, то зараз це не має жодного значення. М'ясну їжу не вживають лише під час постів, які в ППХ збігаються з постами Православної церкви.

Починаючи з кінця 60-х років XX ст., поступово змінюється ставлення членів ППХ до суспільного життя: їхні діти починають відвідувати школу, навчатися у середніх спеціальних закладах, рідшою стає відмова на державних підприємствах або ж у колективних господарствах.

Сьогодні громади ППХ, як і раніше, становлять люди, які у переважній більшості зайняті сільськогосподарською працею. Освітній рівень нижчий, ніж у членів ППЦ, але переважно всі вони мають середню або середню спеціальну освіту.

Незважаючи на лояльне ставлення до сучасної їм Української держави, члени ППХ називають її безбожною і через те відмовляються від громадського життя, зокрема від участі у виборах до рад різних рівнів.

Отже, після жорстоких репресій і гонінь з боку радянської влади Істинно

православна християнська церква не лише вистояла, але й зберегла свої віросповідні основи і практику, які нині трансформовані з урахуванням колізій сучасного життя.

*Л.Крижешевська** (м. Київ)

БУДДИЗМ В УКРАЇНІ

Кінець XX століття є переломним моментом для багатьох елементів людської культури. Не складає виняток і релігійне життя. Так, в історії України цей час став періодом радикальної зміни існуючих світоглядних структур та ідеологій, зародження нових і відродження забутих світоглядних систем. Значну роль у цьому процесі відігравала і продовжує відігравати релігія. За таких умов на українському ґрунті почали виникати й вкорінюватися численні нетрадиційні для України релігійні течії, однією з яких є буддизм. Час економічної, політичної, зрештою, смисло-буттєвої непевності, який ось вже останні 15 років став для України типовим, «нормальним» явищем, спричинив серед окремого числа українців віднайдення змістовної стабільності свого життя, його смислового наповнення саме в царині нетрадиційних конфесій. Не винятком у цьому є й буддизм, який з кожним роком знаходить все далі більше своїх прихильників серед українських громадян. Лише на сьогодні в Україні діє близько сотні буддійських громад, серед яких 43¹⁵² вже мають офіційну реєстрацію і статус юридичної особи.

Проблема буддизму завжди викликала великий інтерес як українських, так і російських вчених, серед яких Ф.Щербатської¹⁵³, О.Розенберга¹⁵⁴, Є.Торчинова¹⁵⁵, Р.Фішера¹⁵⁶, А.Агоджян, Т.Єрмакова¹⁵⁷, Ду Хон Вей¹⁵⁸, В.Васил'єва¹⁵⁹. Буддизм, поряд із християнством та ісламом,

* Крижешевська Леся Юріївна – аспірантка Державної Академії керівних кадрів культури і мистецтв (м. Київ).

¹⁵² За інформацією Релігійно-інформаційної служби України (РІСУ.- <http://www.risu.org.ua>).

¹⁵³ Щербатской Ф.И. Избранные труды по буддизму.- М., 1988.

¹⁵⁴ Розенберг О.О. Труды по буддизму.- М., 1991.

¹⁵⁵ Торчинов Е.А. Введение в буддологию. Курс лекций.- СПб., 2000.

¹⁵⁶ Фішер Р. Искусство буддизма.- М., 2001.

¹⁵⁷ Ермакова Т. В. Буддийский мир глазами российских исследователей XIX – первой трети XX в. (Россия и сопредельные страны).- СПб., 1998.

¹⁵⁸ Ду Хон Вей_Духовные ценности человека в философии и практике буддизма 2000 года. Автореф. дис... канд. филос. наук: 09.00.03 / Ду Хон Вей; Южноукр. гос. пед. ун-т им. К.Д.Ушинского.- О., 2000.- 17 с.- рус.

відноситися до так званих світових релігій, які, на відміну від національних релігій, таких як іудаїзм, індуїзм чи синтоїзм, за своєю характерною ознакою є міжнаціональними, універсальними. Ось як з приводу цього зазначає сучасний дослідник буддизму, професор Санкт-Петербурзького університету Є.Торчинов: «Надзвичайно важливим є той факт, що буддизм – світова релігія з вираженою установкою на проповідь своєї доктрини, яка походить від махаянської доктрини великого співчуття бодхисаттви, який дає обітницю врятувати всі живі істоти».¹⁶⁰

Виникнення світових релігій є результатом тривалого розвитку політичних, економічних і культурних контактів між різними країнами і народами. Універсалістський (подекуди навіть космополітичний) характер таких релігій допоміг їм переступити етнонаціональні межі, поширитися по всій Земній кулі. Буддизм, як і інші світові релігії, ідейно утворювався в конкретному історичному середовищі, в умовах певної культурно-історичної спільності народів.

В Європі знайомство з буддизмом розпочалося на початку XIX століття. Він відразу ж набув тут неабиякої популярності, здебільшого з огляду на те, що не був подібним жодній з відомих інших релігійних систем вже раніше знаних європейцями, ні монотеїстичній, ні навіть політеїстичній релігії. З кінця XIX – на початку XX в. послідовники буддизму з'явилися в країнах Європи (спочатку – в Німеччині) і в США. Нині ж тут представлені практично всі значні його напрямки і школи. Мотивацією звернення до буддизму в той час послуговувало захоплення філософією А.Шопенгауера і Е.Гартмана, але з часом, коли знайомство з буддизмом стало ґрунтовнішим, мотивації стали, так би мовити, більш іманентними самому буддизму. Зростанню буддійських громад сприяла й поява на Заході елітарного буддійського духовництва Тибету з числа тибетських емігрантів, вимушених покинути свою батьківщину після придушення антикитайського повстання 1959 року. Тоді західні буддологи відкрили для себе живу інтелектуальну традицію буддизму Тибету, а широка громадськість змогла ознайомитися з махаянським буддизмом, так би мовити, з перших рук. Знайомство з буддизмом відразу ж розширило культурні горизонти європейської цивілізації, продемонструвавши принципово інші можливості вирішення світоглядних проблем, ніж ті, які вважалися загальноновизнаними на Заході.

Однак провідну роль у поширенні буддизму в Європі відіграли все ж таки східні буддисти-місіонери, які займалися активною пропагандою і популяризацією буддизму в країнах західного світу. Приміром, відомо, що чисельність прихильників буддизму в Європі значно зросла, після проведення серії лекцій у ряді європейських країн людиною, яка справила великий вплив

¹⁵⁹ Васильев В. П. Заметки по буддизму.- СПб., 1887.

¹⁶⁰ Торчинов Є.А. Буддизм и мировая цивилизация в прошлом и настоящем.- <http://tzone.kulichki.com/religion/vostok/buddizm.html>

на формування західного дзен-буддизму – це сучасний японський філософ Д.Т.Судзукі (1870-1966), якого інколи називають "американським апостолом дзен-буддизму". Завдячуючи йому, дзен-буддизм здійснив великий вплив на європейців, перш за все завдяки своїм відомим методикам швидкого досягнення просвітлення і водночас відсутністю довготривалих практик, спрямованих на духовне самовдосконалення. Згодом багато членів європейських буддійських громад стали відомими буддологами, ширими пропагандистами буддизму. Буддизм став широко практикуватися в численних групах гуру східного і західного походження. Крім того, вже ставши частиною інтелектуального життя на Заході, його окремі положення використовували філософи-екзистенціалісти, теоретики психоаналізу, "нового лівого" руху, молодіжної контркультури.

Утім суттєве збільшення числа послідовників буддизму в Європі припадає на середину XX ст., коли його ідеї стали популярними серед богемної молоді, яка в 50-тих рр. називалась тут бітниками, а в 60-тих – хіпі. Вони з ентузіазмом занурилися у пошуки нірвани, розчаровані в цінностях традиційної культури. Щодо статистичних даних, то загальну чисельність буддистів у світі визначити важко, оскільки такі переписи ніде не проводилися. Ускладнює цей процес ще й те, що інколи такі переписи суперечать етичним і правовим нормам багатьох країн. Проте, відомо, що у світі сьогодні налічується близько 400 млн. вірних-мирян, які сповідують буддизм, і близько 1 млн. буддійських ченців і черниць. Ці цифри не є сталими, оскільки в різних частинах земної кулі і зараз продовжують виникати нові буддійські громади, будуються храми.

Інтенсивний розвиток буддизму в Україні припадає на 90-ті роки XX ст. Цьому посприяло встановлення прямих контактів із носіями буддійських традицій в Європі та традиційно буддійських країнах Азії, таких як Індія, Японія, Південна Корея. З цього часу починають утворюватись в нашій країні перші буддійські громади. Примітно, що в 1991 році офіційно зареєстровано було 7 буддійських громад, а на 1999 рік їх налічувалось вже 30.¹⁶¹ Слід зазначити, що у країнах Азії живе 99% всіх буддистів, а загалом у світі буддизм сповідують близько 6-8% населення світу, що набагато поступається християнству, прихильників якого близько 33%, ісламу близько 18% та індуїзму близько 13%.¹⁶²

В Україні за державною статистикою налічується 43 буддійські громади та 2 центри, один монастир з п'ятьма ченцями, є 35 служителів цієї релігії. Працює інтернет-форум «Буддизм в Україні».¹⁶³ Найчисленніші буддійські громади й групи в нашій країні належать до, так званого, тибетського напрямку – тантричної традиції Ваджраяна, що перекладається,

¹⁶¹ PICY.- <http://www.risu.org.ua>

¹⁶² World Christian Encyclopedia (2nd edition) (David Barrett, George Kurian and Todd Johnson.).- New York, 2001.

¹⁶³ PICY.- <http://www.risu.org.ua>

як Діамантова Колісниця. З них найбільш поширеними є громади Карма Каг'ю, головного відгалуження тибетської школи Каг'ю-па. Всі вони об'єднані у Всеукраїнський релігійний центр «Українська Асоціація Буддистів Школи Карма Каг'ю», духовна практика якого в Україні орієнтована винятково на мирян. Послідовники і громади цього напрямку є майже в усіх обласних містах України. «Українська Асоціація Буддистів Школи Карма Каг'ю» має також друкований часопис «Буддизм сьогодні». Проте найперша в Україні офіційно зареєстрована буддійська громада була організована в 1991 році в Донецьку.

Дослідник буддизму О.Агаджанян¹⁶⁴ називає школу карма каг'ю – «глобалізацією» традицій дзена. «Глобальний буддизм» – особливий вид буддизму, який сформувався до кінця ХХ-го століття переважно в країнах західного світу. На його глобальність вказує той факт, що він започаткований харизматичним вчителем західного походження, який ідентифікує себе із певною традицією та практикує на Заході. Духовний керівник лама Оле Нідал – є першим західним ламою (родом із Данії), засновник понад 300 центрів Карма-Каг'ю - відповідає цій ознаці. Тобто, глобальна форма буддизму заснована на західному тлумаченні, або переробці азіатських традицій, що веде до спрощення традиційних доктринальних і культових блоків, їх певна адаптація для простоти подальшого застосування. О.Агаджанян обґрунтовує це прикладом феномену медитації, яка завжди була центральною частиною буддійської езотерики, але виключно чернечею і «віртуозною». У ХХ столітті медитація стала надбанням мирян і ця тенденція характерна не тільки для Заходу. Починаючи з 1950-1960-х рр. медитація стає реальністю міського азіатського буддизму. Цей процес змінює її призначення: з езотеричної форми глибокого містичного досвіду медитація стає психотерапевтичним засобом, здебільш орієнтованим на зцілення і доступним масі мирян. Дослідник вважає спрощення феномену медитації ключовим елементом глобального буддизму. Тож, на думку О.Агаджаняна, є всі підстави вважати буддизм школи карма каг'ю глобальним, тобто «вільним від контексту конкретних традицій і цілком транснаціональним».

Дослідник буддизму Мартін Бауманн¹⁶⁵, розглянувши історію буддизму з позиції сучасної епохи глобалізації, запропонував чотирьохступеневу періодизацію, хоча, уточнивши, додав, що в реальності ці періоди накладаються один на одного і співіснують:

І канонічний буддизм (з часу виникнення в VI ст. до н.е. до правління Ашоки Маур'ї, III ст. до н.е.);

¹⁶⁴ Агаджанян А. Буддизм в современном мире: мягкая альтернатива глобализму.- <http://www.archipelag.ru>

¹⁶⁵ Baumann M., Global Buddhism: Developmental Periods, Regional Histories and a New Analytical Perspective // Global Buddhism.- vol.- 2, 2001.- <http://www.globalbuddhism.org>

- Ї традиційний або історичний буддизм (з Ашоки і до середини/кінця XIX ст.);
- Ї сучасний або буддизм, який відроджується [modern or revival Buddhism] (починаючи з кінця XIX ст.);
- Ї глобальний буддизм.

Рональд Робертсон у своєму дослідженні¹⁶⁶ зазначає, що західна контр-культура сконструювала власний новий буддизм, як локальну відповідь на цей стан – який називається «глобалізацією». Як бачимо, буддизм також захопив процес глобалізації. При цьому варто помітити, що свого часу американський філософ Пратт у статті "Єдність буддизму"¹⁶⁷, схвально відгукнувся про пластичність і здатність буддизму до розвитку, вважаючи це важливими його ознаками. Цієї позиції притримується і Р.Зіганьшин: «Буддизм в кожному конкретному культурному середовищі розповсюджувався і приживався по-різному, виявлявся і розкривався у своїх самих різноманітних і, деколи найнесподіваніших, іпостасях. Він показав себе вельми гнучким і «живучим» ученням, що уміє пристосовуватися до самих різноманітних, інколи дуже ворожих, умов і ситуацій, ученням з гнучкою доктриною і ефективною стратегією проникнення в інші культури»¹⁶⁸.

Тож в Україні, для якої буддизм є нетрадиційним явищем, він існує у своєму глобальному варіанті, цікавість до якого підсилюється інтересом до ірраціонального і особливо по контрасту з раціоналізмом і змирненістю традиційних конфесій. І хоча в Україні буддизм був знаний досить давно, оскільки достеменно відомо, що українські козаки регулярно контактували з калмиками, які сповідували буддизм, однак інтерес до нього, як до філософсько-етичного феномену виник в Україні лише в XIX столітті, особливо в середовищі мистецької та наукової інтелігенції. «Тоді ж були видані й перші книжки про буддизм українською мовою, серед яких переклад з французької праці Люсьєна Фера «Будда і буддизм», зроблений Іваном Франком та виданий у Львові 1905 року, нарис Григорія Коваленка «Велика віра Азії. Оповідання про Будду», виданий у Черкасах у 1918 році».¹⁶⁹

В радянський період ознайомлення українців з буддизмом перервалося, бо ж в часи компартійної ідеології з відомих причин переслідувався будь-який інтерес не лише до духовних вчень, а й загалом до всякої філософської традиції немарксистського походження. Цим можна пояснити те, що перші в Україні систематичні відкриті лекції і духовні проповіді з буддизму і навчання та поширення буддійських духовних

¹⁶⁶ Robertson R. Glocalization: Time-Space Homogeneity-Heterogeneity // *Global Modernities*, ed. by M. Featherstone, S. Lash and R. Robertson.- L., 1995.- P. 25-44.

¹⁶⁷ The Eastern Buddhist.- vol. IV.- №2, 1927.- P. 61.

¹⁶⁸ Зіганьшин Р.М. Духовно-религиозные основы боевых искусств традиционного Китая : дис. ... канд. филос. наук : 09.00.13 : М., 2006.- С. 24.

¹⁶⁹ Україна молода.- четвер, 28 вересня 2000 року. Також див.: <http://www.buddhism.org.ua>

практик, стали проводитись лише в 1989 році, в період, коли на хвилі Горбачовської Перебудови ідеологічний тиск радянської системи почав слабшати. Саме тоді в Україні відбулися перші буддійські посвяти і з'явилися перші послідовники буддизму, які пройшли канонічний обряд прийняття буддійського Прихистку в Трьох Коштовностях – Будді, Вченні (Дхармі) й Громаді (Сангсі). Тодішня карта розповсюдження буддійського віровчення охоплювала в основному три області: Донецьку, Луганську і Харківську. Як бачимо, це області Східної України, бо ж в цьому індустріальному регіоні традиційна християнська культура не мала великого впливу на свідомість його мешканців. З цієї позиції можна підтвердити водночас і той факт, що в даний час саме в цих областях зосереджена найбільша кількість громад і релігійних центрів неправославних конфесій, зокрема таких як протестантські, мусульманські, іудейські та буддійські (а в ширшому розумінні – орієнталістського напрямку).

Поява і розповсюдження буддизму на теренах України посприяла поширенню і вкоріненню в культуру нашого суспільства своєрідних культур Індії, Китаю, Кореї, Японії і Тибету, які сформувалися під впливом буддизму. В цих країнах буддизм відіграв вирішальну роль у формуванні далекосхідної, точніше кажучи, східно-азійської історико-культурної спільності, продовжуючи залишатися і в даний час важливим чинником в духовному, культурному, а часом і в політичному житті країн цього регіону.

Дорже Жамбо Чойдже-лама на Міжнародній конференції «Цирендоржівські читання – 2003»¹⁷⁰, яка відбулася в Києві, зазначив, що поширенню буддизму в Україні сприяють декілька основних мотивацій:

- Ї інтерес до екзотики, прагнення підняти особисту значимість шляхом належності до чогось таємного та езотеричного;
- Ї відношення до практики буддизму, як до частини психологічної підготовки в різних видах східних військових мистецтв;
- Ї інтерес до буддійської психотехніки, як до методів зміни своїх психологічних якостей, вирішення особистих психологічних проблем.

Аналізуючи динаміку поширення буддійського вчення серед українського народу, Дорже Жамбо Чойдже-лама зазначив, що саме люди, які прийшли до буддизму на підставі мотивації психологічної підготовки в різних видах східного єдиноборства займаються буддійськими практиками досить глибоко і серйозно. Саме групи східних військових чи бойових мистецтв стають основними центрами, через які буддизм в Україні найчастіше проникає в молодіжне середовище. Проте, останнім часом у нашій країні спостерігається тенденція до збільшення числа людей, які приходять в буддизм з мотивацією навчитись буддійської психотехніки для того, щоб вирішити особисті психологічні проблеми. Ця мотивація була і залишається однією з основних для країн Західної Європи та США.

¹⁷⁰ <http://www.ningma.org.ua>

Останнім часом ми спостерігаємо значне посилення інтересу до буддизму саме як до системи, яка приносить практичну користь вже в цьому житті, «тут і зараз», а не в потойбічному світі. Те, що це саме практичний інтерес до філософсько-психотехнічних аспектів буддизму, а не звичайне прагнення людей до «екзотики», говорить той факт, що ні серед керівництва буддійських громад, ні серед маси звичайних буддистів, практично немає представників національних меншин, які проживають в Україні (буряти, калмики, корейці, китайці, тувинці), для яких сповідування буддизму в його ритуально-обрядовій формі є традиційним.

Вважаємо, що це дуже важлива тенденція, оскільки вона веде до усвідомлення в суспільстві реальної цінності буддизму як загальнолюдського надбання, а не як екзотичного східного культу. Водночас слід відзначити, що саме буддизм, як жодна інша релігійна система, посприяв оновленню традиційних релігій країн Сходу, зокрема релігії вед в Індії, яка потім витіснила буддизм; даосизму і конфуціанства в Китаї, що незабаром склали з буддизмом єдиний світогляд китайців; синтоїзму в Японії, який також нерозривно пов'язаний із буддизмом.

Провідний російський буддолог Є.Торчинов, аналізуючи вплив буддизму на тибетський народ зазначив: «Буддизм сприяв пом'якшенню вдач: вже через декілька століть сприйняття буддизму тибетці перестали бути войовничим і лютим народом, який завдавав багато неспокою своїм більш мирним сусідам і направили свою енергію в область духовної практики, наукових занять, філософських диспутів і медицини».¹⁷¹ Важливою також є позиція названого вченого щодо впливу буддизму на культури і традиції інших народів. Зокрема він зауважує, що «буддизм сприяв етичному розвитку індійського суспільства. Саме буддизм ... вперше проголосив принцип ахимси – ненасильства і незавдавання шкоди живим істотам, засвоєний пізніше індуїзмом, ... співчуття до живих істот і заборону ритуальної практики принесення в жертву тварин».¹⁷² «Вільнодумство буддизму виявилось в тому, що він сприяв звільненню людей від відчуття залежності від богів та інших надприродних істот».¹⁷³ Заперечуючи теїзм у будь-яких його формах і відкинувши віру у всемогутнього Бога-Творця як першопричину світу, богів стародавньої релігії Вед буддизм з об'єкту поклоніння перетворив в ще один тип живих істот, які також страждають, народжуються, вмирають і які заслуговують (як і всі живі істоти) співчуття буддиста.

Поруч з цим, буддизм здійснив величезний вплив на східну архітектуру (зокрема храмову), скульптуру, живопис (перш за все

¹⁷¹ Торчинов Є.А. Буддизм и мировая цивилизация в прошлом и настоящем.- <http://tzone.kulichki.com/religion/vostok/buddizm.html>.

¹⁷² Там само.

¹⁷³ Там само.

іконографію), музику, танець та театр. Для країн буддійського світу характерні скульптури із золота, срібла, бронзи, дерева, каменя, які зображують всіх персонажів пантеону і вражають інколи своїм різноманіттям. Серед них є вироби розміром і в 2-3 см (які носять на грудях в ладанках) і, наприклад, статуя Дайніті (Будди Вайрочана) в місті Нара в Японії заввишки 16 м., вибудувана у 752 році, та найвищі у світі дві кам'яні статуї Будди заввишки в 54 м споруджені в I ст. н.е. на території сучасного Афганістану (вони збереглися до наших днів, хоча й дуже була навмисно пошкодженою ісламськими фанатиками з руху Талібан, але й у пошкодженішому вигляді вона й понині вражає своєю величчю і досконалістю роботи стародавніх скульпторів).

З розповсюдженням буддизму почали вибудовуватись численні буддійські храми і монастирі, величні печерні і скельні комплекси. Будувалися буддійські багатоярусні споруди, так звані пагоди, які символізували буддійські небеса. Буддійська архітектура додала національній архітектурі країн Далекого Сходу нові риси, які зараз вважаються традиційними. Розвиток скульптури проявився передусім у створенні для храмів і монастирів величних і витончених скульптур Будд і Бодхисаттв. Згодом скульптури стали традиційними для Індії, Китаю, Японії та інших країн.

Не можна обійти увагою і ще один вид мистецтва, утворення якого тісно пов'язане з буддійськими храмами і монастирями – це садово-паркове мистецтво. Воно стало розвиватись саме під впливом ідей буддизму, оскільки жодна інша релігія не була так тісно пов'язана з рослинним світом, з красою природи, як буддизм. Буддійські ченці зрощували навколо своїх монастирів цілі гаї. Ченці жили в оточенні своєрідної природи і в них було вдосталь часу, щоб займатися не просто насадженням садів, а досконалою садовою архітектурою. До речі, доведено, що саме цей вид мистецтва надзвичайно сприяє душевному спокою. Виношування ідеї про вигляд майбутнього саду, насадження рослин і дерев, а згодом споглядання за результатами здійсненої роботи – все це благотворно впливає на стабільний душевний спокійний стан людини. Отже, виникнення садово-паркового мистецтва тісно пов'язане з храмами і монастирями.

З Індії мистецтво буддійського храмового саду розповсюдилося і прижилося й в інших країнах – в Китаї, Кореї та Японії. Саме від буддійського храмового саду походить сад нового типу в Японії – знаменитий «сад каміння». Причому, і буддійський храмовий сад, і сад каміння об'єднує спільна для них філософська основа мистецтва східного саду, яка відображає ідею ілюзорності фізичного світу, згідно з якою смисл образу природи кожна людина сприймає по-своєму, намагаючись зрозуміти, що саме ховається за межею невидимого.

Тибет створив унікальну цивілізацію, в основі якої лежав буддійський чинник. Це була унікальна культура духовності та йогівської практики, оскільки буддійська феноменологія свідомості завжди була тісно

пов'язана з практикою йоги - справжньої науки трансформації свідомості. Ця сфера культури, центральна для буддійської культури, в цілому майже невідома західній цивілізації. Тут міститься невичерпний матеріал, надто корисний і для психолога, і для культуролога, і для філософа. Йогівський, або психопрактичний аспект буддизму, має й цілком практичне значення для західної цивілізації. Хтозна, чи не підштовхне їх достовірно наукове вивчення західну психологію і психотерапію до створення новою, адекватною для умов ХХІ століття, системи психічної культури (подібно до того, як в ХІХ-ХХ століттях була створена система фізичної культури), яка буде, з одного боку, сприяти подоланню психологічних комплексів і конфліктів, а з іншого – допомагати здолати ті внутрішні смисло-духовні суперечності доби постмодерну, які так притаманні в останні роки для людини Заходу, сприяти їй у віднайденні в собі нової внутрішньої гармонії і цілісності, свого місця у світі.

Ченці Тибету не тільки зберегли скарби індійської культури, але й примножили їх своїми філософськими, логічними, граматичними і містико-споглядальними трактатами. Можна сказати, що буддизм навіть вплинув на характер населення Тибету, а саме посприяв зміні, точніше пом'якшенню вдачі народу. Згодом монголи, які познайомилися з буддизмом саме в тибетській формі також пережили подібну трансформацію. Оскільки буддійські ченці Тибету були носіями не лише вчення Будди, але й, власне, тибетської культури у всьому її обсязі, то вони, разом зі вченням буддійських доктринальних текстів, пропагували здобутки і досягнення класичної літератури і мистецтва Китаю, конфуціанську освіченість, інколи навіть далекі від буддизму.

Спроба зрозуміти роль буддизму в історії й культурі сучасного життя привела до створення науки буддології, яка вивчає буддизм і переймається його проблемами. В рамках цієї науки існує чимала кількість літератури, написаної різними мовами в різних країнах світу. Поряд з тим, і в Україні вже активно розвивається вітчизняна буддологія. На спеціалістах з питань буддизму лежить і посередницька місія – вивчаючи багатства буддійської філософії та психології, вони несуть відповідальність за хід процесу діалогу двох культур, двох типів інтелектуальності. Зокрема українські буддологи готують переклад українською мовою видань буддійських текстів (до слова сказати, цей процес потребує ретельної розробки саме української термінологічної бази для таких перекладів). Проблемним моментом також є ще й те, що буддизм в нашу країну, зазвичай приходить із Росії, а така «зросійщена» його версія може з часом складати проблему, бо ж відтак під такою «буддійською вивіскою» буде відбуватися лише процес активної русифікації українських буддистів. Цього допустити державі аж ніяк не можна, оскільки українські буддисти мусять залишатися й бути українськими, а не якимись там ще.

В цьому контексті слід зауважити загалом на тих тенденціях, які здебільшого наявні сьогодні в межах нетрадиційних конфесій в Україні. Це,

по суті, обстоювання універсалістських з явним креном у бік явно виражених космополітичних поглядів з культивацією російськомовного середовища у своїх межах. Це справді проблема, якщо не сказати більше – загроза не лише етнокультурної ваги, а й, можливо, політичної. Щоб запобігти цьому держава мусить виробити особливі механізми всебічного керування процесами розвитку нетрадиційного релігійного середовища. І справа не в тому, які релігійні погляди обстоює та чи інша особа. Вона, як громадянин України, мусить залишатися ним, а відтак бути патріотом свого народу, нації, держави.

Принагідно доречним буде привести висловлювання О.Бердника: «Марно ставати просто "громадянином Всесвіту", ігноруючи культурні, мовні, традиційні, духовні особливості того чи іншого конкретного народу, як не може листок існувати самодостатньо, поза тим чи іншим деревом. Позанаціональна людина – фікція, перекотиполе, потенційний зрадник, який не має творчої пуповини, а отже, готовий до паразитування в лоні будь-якого народу».¹⁷⁴

Підсумовуючи все вищевикладене, можна зазначити, що буддизм пустив корені на українській землі й що він має досить обґрунтовані перспективи для подальшого свого розвитку й поширення в Україні, оскільки це жива і життєздатна релігія. Впровадження на теренах України буддизму, а разом з ним і поширення буддійського (для українців нетрадиційного) світогляду веде до зближення української та буддійської культур. Досвід багатьох країн світу красномовно доводить, що явище існування у суспільстві різноманіття різних релігій і культур не є чимось негативним, навпаки – це є ознакою духовно здорової нації.

¹⁷⁴ Бердник О. Хартія Української Духовної Республіки.- <http://berdnyk.com.ua>

● ІСТОРІЯ СУСПІЛЬНОЇ І БОГОСЛОВСЬКОЇ ДУМКИ УКРАЇНИ

отець Іван Музичка (м. Рим)

ІВАН ФРАНКО – УКРАЇНСЬКОМУ НАРОДОВІ НЕВІДОМИЙ ХРИСТΙΑНИН

У своїй статті я прагнутиму вшанувати Івана Франка як віруючого християнина. Він - мислитель, письменник, поет, науковець, філософ, великий громадянин, надзвичайно здібна людина й історична постать нашої культури, духовності в роки відродження Європи в XIX ст. і в нашій Україні, яка опинилася в найтяжчих часах свого буття. Саме кілька осіб пробудили наш нарід від сну до праці над собою, до прагнення стати собою. Вони приготували нас до нашої державності при кінці XX століття. Такими були Шевченко, Шашкевич, Франко, серед них пізніше маловідомий Чикаленко та інші предтечі нашої волі. Сьогодні, як це здається мені, нашому народові не вповні відомі заслуги тих великих наших постатей, яким ми зрештою так багато завдячуємо. Їх або заслонили інші, або прислонили їх різні історичні струї, щоб зробити з них для себе корисних предтеч в ролі соціальних діячів чи революціонерів, а чи ж будь-що інше, щоб тільки віддалити їхні постаті від високих духовних вартостей, зокрема від християнства. То не невідоме явище і тільки в нашій народі. Папа Іван-Павло II хотів, щоб у Конституцію об'єднаної Європи вставити речення про те, що європейська культура і цивілізація має своє коріння в християнстві, тобто в Христі, але не допустила до цього якась підспудна сила. Так роблять і ті, що хочуть бачити Шевченка і Франка атеїстами.

Наші пробудителі XIX ст. сьогодні багатьом, зокрема молодому поколінню, не є вповні відомі. Їхні ролі в нашому культурному, релігійному, державницькому, національному розвитку або применшені, або ж пофальшовані. Зокрема, тим нашим справжнім світочам заперечується їхня релігійність, наявність у них християнського духу і життя. Сімдесят років советського панування і матеріалістичної ідеології вистачило, щоб виховати у цілих поколіннях думку про те, що Шевченко - атеїст і революціонер світового пролетаріату, Франко - вчений-безбожник. Це засвідчить нижче наведена цитата: «Франко майже від перших хвилин свого виступу аж до смерті був у нас головним пропагандистом виразного атеїзму. Той атеїзм він пропагував і в своїх

популярно-наукових писаннях, і в своїй поезії» (Дніпро.- Київ, 1981.- С.363). В моїй статті я прагнутиму заперечити це.

З Франком так не було. Він був шляхетною духовно людиною, пройшов великий і твердий шлях свого виховання і науки, був праведною людиною селянського походження зі щирою українською душею і характером, в чому не було ґрунту для дикого, ще й войовничого, як звали це безглуздо у відомій організації у Москві, атеїзму. Франко був живим і творчим християнином. Тут варто зацитувати слова самого Франка про його віру в Бога, які сказав він щиро на питання добрих його приятелів: «Ой, люди, люди, ви мене не розумієте й це найбільше болять... Я вірив і вірю в Бога, але не так, як ви всі!».

Прикладів на це з життя і творчості Франка можна навести дуже багато. Франко молився. Мандруючи часами, він в селах хотів зайти до церкви, яка, як правило, була зачинена, Франко клякав на сходах до входу на церковне подвір'я і молився. Про молитву у своїх творах він висловлювався завжди з пошаною. В хаті Франка була ікона Богоматері; свята літургійного року, зокрема Різдво та Великдень, Франко святкував особисто і в родині радісно, із збереженням старих звичаїв з народної української побожності. Франко був поетом, а поетичні душі мають свій спосіб сприймання природи, явищ, осіб, подій, світосприймання. Св. Августин твердив, що людська душа є зі своєї природи християнською, тобто схильною до Бога. Серце і розум поета легше знаходять Боже світло і Боже слово. То ж не дивно, що старі греки поетів своїх називали також богословами. Поети - то динамічні мислителі і шукачі правди, справедливості, вразливі на кривди і потреби ліку на них. Все це так легко найдемо в Шевченка і в Франка, в їхнім житті і творчості. Християнства в їхньому житті не треба шукати, його можна бачити. Його ворогами їм важко було стати.

Не легко називаймо будь-кого і будь-коли атеїстом-безбожником. Що таке атеїзм, хто такий атеїст? Може кожний з нас і в собі щось такого знаходив чи міг би знайти? Справжній атеїзм - то цілковите заперечення існування Бога, цілковите світоглядове переконання, що Бога нема, що Він не існує і не може існувати. Є теж і інші форми атеїзму. Наприклад, коли Бога вважають лиш за якусь космічну силу, енергію, не Особу з абсолютним інтелектом і волею, коли Бог ототожнюється із Всесвітом і природою (пантеїзм), чи Він «Хтось», кого ми не можемо нашим розумом збагнути (агностицизм), чи з певністю пізнати (скептицизм), коли те «щось» є овочем нашої чутливості, сентименталізму, заботонної схильності і будь-якої фантазії без розумового ґрунту зі здоровим способом мислення. Атеїзмом буває і спосіб життя такий, що виключає будь-яку відповідальність перед «Кимось», від кого дійсно все існуюче залежить, а людина ту залежність і відчуває, і її потребує, і її брак болічно переживає-живе так. як би Бога не було, хоч про те в якийсь спосіб знає, вірить.

Добре відзначає Ф.Достоевський, що коли Бога немає, то все тоді вільно, все можеш чинити. Така думка лякає людину, вносить в душу якусь нестерпну тривогу на вид такої «свободи», на вид такої думки, що Бога можна й вбити, усунути Його як перешкоду, як видумку. Тоді в душі постає якась пустка, вакуум, з важким і гнітючим тягарем, якому назва гріх - душевне зло чи смерть

душі без Бога. У Достоевського знайдемо й іншу думку: коли Бог є, то прощайся зі своєю свободою!..

Найгрізнішу форму атеїзму, якусь психопатологічну, можемо бачити у Прудона (предтеча комунізму), який писав: «Я ненавиджу тебе, Боже, і не заспокоюся, поки не зроблю твоє ім'я посміховиськом для всіх людей». Буває і ненависть до Бога свідомо, не якась патологічна, а злобна, злорадна. Таким був, але в хитрий спосіб, Ленін - ненависник Бога, як стверджує Бердяєв... Франка до числа таких атеїстів не можемо зачислити!

Причиною атеїзму можуть бути також і такі «віруючі», що живуть і поведяться так, як би Бога не було. Коли у Франка були критичні уваги про релігії, то це було під впливом його переживань на вид поведінки таких, що поводитись, як би Бога в них не було, про яких наш нарід мав вислів з плачем: «Та май Бога в серці!». Такими були й духовні особи. Тому Франка вважали «антиклерикалом», а звідти - один крок до атеїзму... Тому Франко з жалем казав: «Вірю в Бога не так, як усі». Про таких, що знають правду про існування Бога, але своїм життям твердять протилежне, вчить Другий Ватиканський собор, коли говорить про атеїзм у своїй конституції «Радість і надія»: «Атеїзм, коли його розглянути в загальному, не є чимось, що походить саме від себе, але радше виникає з різних причин, між якими причислити треба також критичну реакцію проти релігії. Тому, в цьому питанні атеїзму, немало роль можуть відіграти віруючі, наскільки вони через занедбане релігійне виховання чи хибне релігійне виховання, або ж із-за недоліків свого релігійного, морального і суспільного життя закривають правдиве обличчя Бога в релігіях, замість того, щоб його відкривати» (Радість і надія.- 19).

Ми, віруючі, можемо бути шкідниками для шукачів правди і справедливості. Так було з Франком, який вже малим був дуже чутливим на зло і кривди, які він бачив і переживав, палав гнівом і болем на тих, що чинили зло, і їх засуджував, навіть як це були духовні особи. В їхніх очах тому він ставав безбожником. За цих обставин Франко казав: «Далеко теперішня релігія і людство відкотилося від правдивої християнської науки... Заповіді Божі є вірні і правдиві. Так! Але чи люди живуть згідно з ними, хоч в щоденних молитвах їх згадують». Про таких написав Франко поезію, перефразуючи слова псалма: «Рече безумець єсть Бог»...

Таким було розхитане християнство в XIX столітті, ціла Церква терпіла через своїх невірних свідків - мирян і духовних... В багатьох країнах Церквою погорджували, віру відкидали... Потім на наших очах Другий Ватиканський собор учив, що «лік на атеїзм є належний виклад вчення, і ціле життя Церкви, і її членів, бо завданням Церкви є вчинити привним і неначе видимим Бога Отця і Його воплощеного Сина, відновляючи себе і очищуючи себе безнастанно під проводом Святого Духа» (Радість і надія.-21).

Франко не був атеїстом, бо мав добрі основи в родинному вихованні, як і Шевченко. Це можемо самі ствердити, що великий вплив має родинне виховання дитини, юнака і дає релігійну віру, яка має потім вплив на характер і життя особи, дає їй замилювання до молитви і віру в її силу (згадаймо Шевченкове «Мені

тринадцятий мишло...»). Франко мав розумного батька-ковалю і малим виховався під дбайливим його оком у кузні, де малим виростав з подивом до праці, серед розмов чесних і працьовитих господарів-газдів. В такій чесній і родинній атмосфері не ростимеш атеїстом! Ростеш у любові і подиві до батька, сусідів, чесного і радісного, хоч і вбогого життя, пізнаєш світ і себе! Знаєш, що є добрий Бог, на якого всі надіються, що Бог все бачить, всім управляє, всім все дає і робить життя добрим і цікавим. Це важне у вихованні, яке починається в родині, яка є першою школою і першою «малою Церквою», як казав св. Іван Золотоустий.

Австрія, до якої Галичина почала належати по краху Польщі в 1772 році, була багатонаціональною католицькою монархією-імперією. Монарх хотів добра всім своїм підданим. У школах було релігійне виховання серед тодішніх стилів виховання, строгостей, навіть побоїв, що в деяких непокликаних виховників переходило межі до різних жорстокостей. Молодий Франко за старанням мудрого батька, а потім і вітчима йде в середню школу й університет, кидається у вир науки і книг в яких здобув усі можливі для нього скарби, поринаючи в тих науках - книгах, немов в морську глибину до дна, читає дуже багато, читає пильно богословські твори, пізнає і марксизм, що тоді народився і яким Франко в молодості зацікавився, хоч потім своїм здоровим селянським розумом від нього віддалився. Пізнає він кризи XIX століття, бачить наступ на католицьку Церкву, бачить велику убогість своєї Церкви - католицької і православної, бачить чималі хиби наших священиків, бачить зворот до науки в нашій Церкві, коли вона приступила в 1700 році до церковної єдності з поміччю Австрії і почала інтенсивно розвиватися, зокрема її монаший Василіанський Чин, до якого Франко набрав пошани, власне, за його зворот до наукової праці, організації архівів і бібліотек, що Франко високо цинив і увійшов у співпрацю з науковцями того нашого правдивого монаршого Чину. Франко не був ворогом Василіан. (Не любив єзуїтів, але то була його помилка).

Здобувши ласку віри в родині й першій Церкві, свою віру в Бога Франко зберіг до кінця, незважаючи на великі перешкоди, життєві труднощі, які довелося йому пережити серед свого народу, який справді його не в одному не розумів і пізно пізнав свою помилку, націпляючи йому і ярлик безбожництва, і декадентства, і нігілізму, і антиклерикалізму. Франко не лишив писаних пером грубостей чи книп з релігії (що є звичайним письмовим стилем безбожників!), не лишив безбожних творів, хоч завзято боронив правди, справедливості, воював з кривдниками, фарисеями і ледарями, крутіями. Але він залишив чимало гарних думок про віру, релігійність, часто в коротких строфах, як духовні і душевні рефлексії. Ось деякі:

А збери в одне вогнище
Всі думки і всі бажання,
На їх крилах якнайшвидше
Підіймись, напруж всі сили;
Безмір обіймай душею
І в найвищій цій аскезі

З сутністю моєю!

То мудрий опис-роздуми аж до екстазу про Великого Суддю світу за допомогою двох крил - розуму і віри. Так високо і поетично бачить Франко Бога-Суддю і дивується Його справедливості і милосерддю з провидінням. Це - гарні думки поета! Вони ніяк не атеїстичні! А от цікава думка про гріх, думка народної релігійності, може й почута теж з уст батька Франка про часто безбожниками висміюваний гріх:

Як від лютого татарина,
Що шаблюкою маха,
Всі тікають безоружні,
Так тікай й ти від гріха!

Чи ось така гарна думка про братню любов між християнами:

Хоча б ти і муки тяжкі потерпів,
А брата свого не любиш,
То все ж ти на вічне життя не доспів,
Лиш дармо дочасне загубиш.
Чи така гарна християнська засада аскези:
Ти сто людей побив в бою
І тим пишаєшся, герою?
Ось сей лиш власну пристрась поборов
І над тобою він горою!

В ті гіркі часи були такими переможцями в алкоголізмі селяни-п'яниці і їх напевно Франко мав у думці. А про оспівану Божу Мудрість у Святому Письмі, яке Франко читав і знав його добре, читаючи з коментарями, цитуючи ці Писання нерідко:

Хоч би все небо папером було,
Хоч би все море чорнилом було,
Зорі б на пера всі перекувати,
Ангели б сіли там пір'ям писать,
Та не списали б - так мудрий прорік –
Мудрості Божої вік!

Що за думка про Божу Мудрість, але й що за поетичний вислів і поетичні порівняння! Атеїст так не напише, а поет Божу дійсність опише своєю поетичною спостережливістю і високим летом!

Франко написав дисертацію про св. Климента Папу, що загинув мученицькою смертю на нашій чорноморській побережжі. Про нього народ створив цілий ряд легенд. Франко не кпить собі з них. Він цінить побожні легенди, терпеливо студіює їх, бо каже, що «Не одна легенда має в собі більше правди, ніж не одна історія!». «В легенді важне вміти видобути правду, як метал із руди». А поема Франка «Іван Вишенський» - то зворушливий твір для роздумів

про монаше життя. Можна читати її як молитву для розмірковувань. Атеїст назве це все з презирством мракобіссям. А поетичний переспів оди св. Павла про любов у першому листі до Коринтян (глава 13)! А поема «Мойсей»! Біблійна тематика вабила Франка. Те все пише Франко не молодий (молодим він писав «Вічний революціонер»), Франко біля 1900 року!

Та все-таки сталась прикра подія при смерті Франка. Франкові відмовлено похорону, бо «помер не висповіданий і нерозкаяний». То був присуд святоюрських священників. Можна про те назбирати малу збірку бібліографії з оскарженням Церкви (католицької), Василян, таких, що тріумфують, мовляв, вирвали Франка з рук попів, що хотіли його перевиховати ще перед смертю в свої руки і не вдалось це їм. Інші бідкаються, що таки промах стався і шукають виновного. Поплутані факти, особи, оскаржено майже всіх, хто у події був причетний. Мені здається, на основі розшуків, що правда така: Франко бачив, що стан його здоров'я критичний і не до врятування. Він просить добру паню, яка йому служила, щоб вона поклікала священника-сповідника. Франко просить – сповідники приходять, а Франко їх проганяє, як кажуть тієї, що їм це на якусь користь було. Просив, щоб знайти православного. Добра пані запропонувала католицького отця Гургулу, але Франко спокійно сказав, що оба вони різняться в поглядах, ніяково відкривати щиро свою душу перед ним. Це - правильно. Каянник вибирає собі сповідника з важними священничими свяченнями. У Львові після відступу російської армії (а це 1916 рік!) неможливо було знайти українського православного священника. Трапився молодий священник - румун австрійської армії. Пані Грозикова просила його, щоб був делікатний, бо Франко недугою вичерпаний і надто вразливий. Той священник прийшов і без всякого такту та миру Христового посланця зразу поставив Франкові питання: «Віруєте в Бога?» Скуплений напевно, Франко здивовано притакнув. Молодий, не вишколений пасторально священник поставив зовсім непотрібне і нерозумне друге питання: «Ви - атеїст?». Франко, мабуть вкрай поденерований, показав йому на двері і сказав, мабуть, якесь слово-наказ у стилі: «Іди геть!», бо потім з докором сказав добрій пані: «Перед ким я маю душу свою отворити? Перед тим молодиком, напівкапралом, напівсвященником? Це - крайній бруталь, як смів мене питати, чи я вірю в Бога?».

Яка була відстань в часі, коли прийшов василіанин отець Т. Галуцинський після невдачі з православним священником, годі сказати. Мабуть, що пару днів. І, що я тут опишу, то є розповідь о. Галуцинського нам, семінаристам, в Колегії св. Йосафата в 1946 р. в Римі. Цю розповідь я точно в пам'яті зберіг. Вона вже раз появилась друком у журналі «Патріархат». Ми прибули, як полонені з нашої дивізії «Галичина», з англійського табору полонених в Італії в листопаді 1945 року. Привезли нас, звільнених полонених, на англійських військових авто до Риму, де ми, двадцять семеро, почали свою науку і вишкіл, щоб стати Христовими вояками. У березні 1946 року ми гарно відзначили Шевченківські роковини, як звали це в Галичині. Наш духовник о. Т. Галуцинський дуже підтримував такі імпрези нас, семінаристів, а в половині квітня ми сказали йому, що хочемо подібні роковини зробити Франкові в

тридцятую річницю від його смерті. Яке ж було наше здивування, коли він твердим тоном сказав, що таких роковин відзначати не можемо: Франко помер без сповіді і без церковного похорону, якого йому Церква відмовила. Майже ніхто з нас про те не знав. Ми попросили його, щоб він точніше нам розказав, як і чому так сталося. І він розказав нам, додаючи, що він у цій події брав особисту участь. Наше зацікавлення було велике, а тому я доволі точно все запам'ятав. Вже раз я це писав (і це друкувалося), але роблю це тепер знову, бо ж такі всілякі неточності появились досі і недавно у зв'язку з тією болючою відмовою похорону. То була прикрість велика для покійного Франка, яку йому ми, галичани, тоді світськими і церковними людьми, на жаль, вкоїли. Багато було і неправдивих тверджень і їх повторюють.

Подію точно, як запам'ятав я розповідь о. Галушинського. Він неправди нам не міг і не потребував розказувати у своїй обороні (бо обвинувачували і його!). XX-те століття в нас творило безліч дезінформацій, до яких ми звикли і далі їх творимо. Ширили їх радянфіли, на жаль, наші радикали (наші соціалісти типу меншовиків крила Мартова з назвою антиклерикалів) і всі інші, яким релігія і Бог були непотрібні, які раділи словам «засуду» Франка: «Він помер не висповіданий і нерозкаяний» і попам не вдалося його в останній хвили здобути його для себе. Вина о. Галушинського була майже ніяка, якщо загалом якусь вину о. Теодосія можна знайти, а дехто каже, що Франко його прямо викинув за двері: сплутали його особу з румунським священиком.

Зближався кінець травня 1916 року, другий рік світової війни, яку Папа Бенедикт XV назвав і осудив як «безпотрібне кровопролиття», а Франко мав свою християнську теж думку про будь-яку війну і казав: «До досягнення моїх ідей не треба війни, Бог не благословить вбивства, кожного переможця скоріше чи пізніше постигне кара. Ніхто не має права нікому відбирати життя!». У Львові вже було відомо, що Франко тяжко хворий. Зійшлися крилошани («каноніки») св. Юра на нараду. Всі вони вже були виховані за австрійської влади в Галичині, між ними були вчені-богослови теж австрійського вишколу і частково латинської дисципліни. Між ними теж було чимало русофілів, яких згодом помалу, дуже обережно і розумно усунув з тієї капітули Митрополит Андрей. Прибув тоді з Інсбрука і з Риму молодий священик з інсбруцьким докторатом з богослов'я (святився в 1904 році), як новоприбулий до Львова гість. Ціль наради: Франко близький смерті, його релігійне і церковне життя сумнівне, був соціалістом, атеїстом, зі священиками був у конфліктах, але між народом та поступовою інтелігенцією здобув велику популярність своїми численними творами. Постало питання, що зробити, щоб він прийняв останні Святі Тайни, зложив сповідь гріхів і мав християнський похорон.

Виглядає, що о. Галушинський не знав, що був вже у Франка православний румунський священик, бо нам того не сказав). Це важна обставина, бо потім, що сталося з тим румунським священиком, приписували дуже помилково о. Галушинському, змішуючи обидва їхні візити до Франка. Тоді в австрійській монархії часто церковні приписи зобов'язували і в державних чи адміністративних справах, як, наприклад, приписи подружні, церковно-

адміністративні, похоронні та ін. Саме тому відмовлялося в церковному похороні особам, які залишили цей світ «без помиріння з Богом». Після короткої дискусії святоюрські крилошани вирішили послати якогось старшого священника, щоб пішов до хворого Франка, приготував його і привів до його останніх хвилин у розкаянні. Але увага всіх чомусь звернулася на особу молодого (36 років, без душпастирської практики) о. Теодосія: «Ви молоді, свіжо «спечені», знаєте нові науки, може б ви сповнили таку важну місію?» (Цитую з пам'яті майже дослівно. Тому ставлю лапки). Отець Теодосій радо погодився ще й додав: «Франко бував у домі мого батька, який був священником, гостював у нас. Тому буде мені легко почати розмову з ним». Далі буду подавати слова о. Теодосія майже докладно, так як я їх запам'ятав: «Я увійшов до кімнати Франка. Він лежав у ліжку, його очі були якісь заблукані. Він мене не розпізнав і розгублено спитав: «А хто ви такі?» Я зразу з радісним тоном йому сказав: «Я Тит Галуцинський, син отця Галуцинського. Ви бували в нашій домі, я вас добре пригадую. Ви мене не впізнаєте, бо то було трохи давно. Я прийшов вас відвідати, бо довідався, що ви хворі, а я недавно приїхав до Львова. Франкові очі і обличчя вмиють розпромінилися спогадом. Він мов ожив і радісно сказав: «Та як не пригадую, пригадую вашого батька, ваш дім, гарні спогади, гарні дні були з вами...» (Тут додаю ще, що о. Феодосій сказав нам як окрему увагу, що його батько був священником - симпатиком соціалістів, що було небезпечною симпатією тоді в Австралії). І так зі спогадів про дім о. Галуцинського і гостину Франка й пішла далі оживлена розмова. Та- недовго. По неповній півгодині Франко втомився розмовою, легкий сон почав клеїти йому очі, його речення почали не в'язатися. «Я встав, - продовжував о.Теодосій, - і сказав: Що ж, було мені приємно з вами бути і згадати давні дні, не хочу вас томити. Ви - хворі, то добра нагода вам помиритися з Богом. То - війна, треба на все бути готовим...» А Франко після малої перерви відповів: «Та воно добре, але як мені з Богом миритися, я б мусив його бачити, з ним говорити?». «Не треба такої видимої зустрічі з Богом, - відповів о. Феодосій.- Бог дав нам, священникам, власть такий мир між ним і людьми встановлювати, що діється у Сповіді». Наступила знова перерва, втомлений Франко, немов думав над почутими словами і сказав якимись врадуваними словами: «Добре кажете, приємна була дуже розмова з вами...і подумаю над тим» Я попрощався з Франком і вийшов. На другий день Франко (28 травня) пополудні помер...».

Розглядаючи пастирську тактику о. Теодосія, вважаю, можу сказати, що вона була цілковито добра і розумна. Не можна, як деякі священники це роблять, зразу «атакувати» хворого чи вмираючого і «вимагати» сповіді. То ж важкий і делікатний момент для душі, як операція важкої рани без наркозу. Молодий священник в тому ділі, як це і досі буває, не був вишколений, недосвідчений, без практики, без відчуття передсмертної кризи і близької смерті, і звуть це «інстинкт» близької смерті, як це є у досвідчених лікарів чи медсестер. Але все-таки у випадку Франка отець Феодосій поступив коректно (можна було дати розрешення «під умовою», бо Франко був втомлений зі словами акту жалю душі за провини, або дати благословення і таки зараз на другий день вранці прийти).

Відкладати в таких випадках ані дня не можна. Але це легко казати сьогодні, не враховуючи тодішні суворі пасторальні приписи. Важне було зробити все можливе, щоб «отцям канонікам» сказати, що раз положення в душі Франка таке, що навіть, «коли б що сталося», до християнського похорону він готовий...

У Франка було ж бажання каяття у сповіді, бо просив священника-сповідника. Це бажання вже є каяттям, а йому приписали безпідставно, що «помер нерозкаяний». Не добре «оскарження» дали «отці каноніки» у св. Юрі. Жили вони «буквою закону», а не законами дії Божої благодаті. Франко хотів сповіді і це свідчить про його віру в Бога і Спаса й Боже прощення. Правдивий безбожник не піддається ласці Божій, хоч розбійник на хресті піддався і несміло попросив дуже мало: «Згадай мене, Господи», а Христос дав, немов понад міру і то - «ще нині будеш зі мною»... І Франко це знав, бо знав Євангелію (святююрські отці, на жаль, знали букву закону). Це, зрештою були часи строкої церковної дисципліни, яка закінчилася по Другім Ватиканським Соборі. Дехто твердить чи думає, що Франкові відмовили похорон церковний через конфлікт з Василіанами за його оповідання «Отець гуморист» та «Шен шрайбен», в яких Франко описує погану поведінку (але правдиву!) одного з вчителів - василіан у drogobitsькій школі. Той священник о. Телесницький справді знущався над хлопцями. Франко був свідком того, як одного хлопчика важко було побито. Молодече франкове поетичне змалку серце було зранене тим. Відтак він і написав ті оповідання, але без злоби. Отець Феодосій був василіянином, але ледве чи він брав до уваги ті оповідання, бо знав, що Франко шанував василіан за їхні наукові історіографічні праці, розшуки, дбайливість у збиранні архівних матеріалів, чого не було в світських священників «господарів-хазяїв». Крилос не погодився на церковний похорон і тільки вислав о. Горгулу, щоб лише в епітрахилі він «запечатав гріб» без інших похоронних богослужень.

З появою маніфесту Маркса в 1848 році соціалізм був справді страховищем, чи, як Маркс з гордістю каже, що цей його соціалізм - то «привід» чи «примара», яка бродить по Європі, перелякав і папу, і Метерніка. Пізніші папи звали цей привид «звиродн ілюю доктриною». То ж не дивно, що симпатиків такої доктрини, «привиду», осуджували.

Що той «привид» наробив у нашій Україні в XX столітті! Франко відступив від симпатиків тієї доктрини, коли був старший. Та важне, що він не викинув своєї щирої християнської віри зі свого серця, яке виховувалося у шляхетній народній релігійності і християнській побожності, якої не мали ті, про яких говорив потім Другий Ватиканський собор, що радше відбирали віру, виявляли своєю поведінкою і життям, що Бога в серці не мають, на радість потім советським безбожникам.

Похорон Франка був надто величним, що Львів такого не бачив. Всі потім твердили, що коли б митрополит Андрей був на волі, він би брав участь у тому похороні. Василіани шанують Франка за його прекрасну поему «Мойсей», за його дисертацію про папу Климента - мученика на наших землях і хотів бачити його патроном України (що в якійсь мірі зробив Блаженніший Йосиф, що зробив його патроном української богословської науки) і навіть поему «Іван

Вишенський», в якій чудово описує ідеал монашого життя у повній пожертві себе Богові без тіні якоїсь критичної думки.

Важусь сказати - великим християнином був наш Франко і, на жаль, невідомим нашому народові. Франко зробив багато добра своїм словом для тих, про яких Христос скаже: «Ви мені це зробили!».

О. Юцишин (м. Луганськ)

ТВОРЧІСТЬ ІВАНА ВИШЕНЬСЬКОГО НА ПРОБЛЕМНО-ПОЛЕМІЧНОМУ ТЛІ ДОВКОЛОУНІЙНИХ СУПЕРЕЧНОСТЕЙ кінця XVI - початку XVII століття

Творчість Івана Вишенського є одним із видатних ідейно-художніх явищ кінця XVI - початку XVII ст. Тісно пов'язана з перебігом тогочасних подій, вона засвідчила прихід в українську духовну культуру митця, який весь свій талант поклав на захист Українського Православ'я. Хоча, кажучи конкретніше, в особі Івана Вишенського правомірніше було б визнати апологета тих засад давньоукраїнського православ'я, речники якого рішуче спротивились заходам, пов'язаним з підготовкою, проголошенням та переведенням в життя православно-католицької унії на теренах Речі Посполитої. Проблема ця, як відомо, виявилась настільки ваговою і складною, що поділила український етнос пори його активного національного самоусвідомлення на два конфесійно протидіючих табори. За таких обставин «руська віра» та православна церква в цілому стали предметом особливого прив'язання, найдражливішим місцем, його національним знаменом і гаслом» [Грушевський М. Культурно-національний рух на Україні в XVI – XVII вв.- К., 1991.- С.18] або, як зазначав А. Річинський, ознаками народності [Річинський А. Проблеми української релігійної свідомості.- Тернопіль, 2002.- С. 144]. Цілком зрозуміло, що поважні, в тому числі й церковно-релігійні, підстави мали також речники православно-католицького об'єднання. Тому сама спроба об'єктивізації погляду на необхідність церковно-релігійної унії в межах Речі Посполитої, як і вдосконалення розуміння тих вихідних засад, якими керувався Івана Вишенський, потребує розширення й поглиблення тематичних викладів. У цьому сенсі завдання запропонованої статті нам би хотілося звести до стислого аналізу полемічних творів антиунійного змісту кінця XVI - початку XVII ст., тобто тієї доби, коли жив і творив Іван Вишенський, і які в той чи інший спосіб допоможуть досягнути їх суголосність чи суперечність творчому кредо митця.

Для цього нагадаємо, що початку передберестейського унійного процесу і з ним пов'язаній полемічній літературі передувала глибока церковна криза, яка по-різному позначилася на стані церковно-релігійних справ у межах Речі Посполитої. Значною мірою до того спричинилася Реформація, яка в імені лютеран, цвінгліканців, соцініан та інших представників протестантських течій

знайшла своїх покровителів і в Польсько-Литовському королівстві. Крім того, послабленню позицій християнської Церкви в цілій Європі і Речі Посполитій зокрема сприяли ренесансні ідеї, внаслідок чого релігійну парадигму ідейно-інтелектуального життя заступив антропоцентризм, а Святе Письмо стало піддаватись критичному осмисленню. Як наслідок, раціоналізувалась сама «мозаїка» світу: виникали плюралістичні тлумачення походження Всесвіту й людини, а над церквою нависла загроза спекуляції. В поєднанні з широким антикатолицьким рухом, що його ініціювали і розгорнули ідеологи протестантизму, а також з розвитком книгодрукування криза християнської Церкви з її православною та католицькою ортодоксією здавалося неминучою і важкоздоланною. Проте через кілька десятиліть триумфу протестантизму, що припав на середину XVI ст. і знайшов у Речі Посполитій якнайпридатніший ґрунт, настала доба Контрреформації, яка, крім іншого, піднесла гасла православно-католицького примирення. На такому власне тлі й розгорталися події в Речі Посполитій, частину державного утворення якої тоді складала переважна більшість етнічної України. Що ж до внутрішньодержавних подій, які особливо позначилися на православно-католицьких взаєминах в Речі Посполитій, то при цій нагоді варто передусім вказати на обставини підписання і значення Люблінської унії 1569 року, згідно з якою українські землі, що раніше належали Великому Князівству Литовському, відходили до Польського королівства. А це означає, що і зовнішні, і внутрішні чинники об'єктивно сприяли загостренню суспільно-політичної ситуації у Речі Посполитій, де в останній третині XVI ст. з'явилася низка полемічних творів різного конфесійного спрямування. До таких передусім відносимо трактат П. Скарги «Про єдність церкви Божої під одним пастирем» та брошури Б. Гербеста «Висновки віри Римської церкви», що були надруковані відповідно у 1577 та 1586 роках і порушували цілий комплекс питань, пов'язаних з ідеєю православно-католицької унії.

Власне, ці два твори стали своєрідним стимулом до появи полеміки, православний початок якій поклав перший ректор Острозької школи (=академії) Герасим Данилович Смотрицький. У творі, що вийшов 1587 року без заголовку і лише згодом прибрав назву «Ключ царства небесного», він різко розкритикував основні положення Б. Гербеста. Його, зокрема, особливо образили звинувачення православних цим русином-католиком у «глупствах и блудах» [Смотрицький Г. Ключ царства небесного // Українська література XIV – XVI ст.- К., 1986.- С. 216], а саме те місце, де він зазначає, що «Бог к греком и Руси все отнял, не мають ани памяти, аби умѣти «Отче наш» и «Вѣрую в Бога», ани розуму, аби збавленые рѣчи бачити, а не доброе воли, жеби добре жити» [Там само.- С. 216]. Прийшовши до висновку, що «молчане з часом слушным за мудрость почитано бываєть и з пожитком, а з часом теж за глупство и з шкодою» [Там само.- С. 216], полеміст закликав православних пробудитися з духовного сну, берегти чистоту православної віри, непохитно дотримуватися православних традицій і під жодним приводом не зраджувати батьківської віри. Водночас палкий заклик Г. Смотрицького відстояти «старожитну» православно віру, що перегукується з найприкметнішими рисами творчого кредо Івана Вишенського, поєднувався з

викриттям «чортоподобной гордости и буйства» [Там само.- С. 219] автора «Висновків віри Римської церкви». Згадати б висловлювання зразка: «Што сердце з мыслію тайно укувало, тоє перо з рукою явно указало» [Там само.- С. 219], «з Христа дерет да на своего папу кладет» [Там само.- С. 219] або римований парافраз:

«Скарга оскаржає,
Гербест осужає,
Бо той письмом своїм страшит
А сей декретом не тїшить» [Там само.- С. 234].

Суголосною з православною традицією антиунійного полемізування уявляється самокритичність Г. Смотрицького як богослова. Так, погоджуючись частково з критикою на адресу православної Церкви, полеміст, з одного боку, просив не забувати «великих и незыблемых столпов церковных учителей гречьких» [Там само.- С. 219], тобто тих, кого шанує увесь християнський світ, а з другого, - вважав саму здатність визнавати й поборювати ересі запорукою чистоти й невинності православної Церкви. Крім того, відстоюючи засади раннього християнства, його апостольський демократизм та ієрархічну рівність, Г. Смотрицький не бачив підстав для примату Римського папи в християнській Церкві і всіляко розвінчував «богопротивне звеличення пап» [Шевченко В. Православно-католицька полеміка та проблеми удійності в житті Руси-України доберестейського періоду.- К., 2002.- С. 224], а з тим і гордість, багатство та славолюбство католицької Церкви. Орієнтуючись на богословські взірці православного Сходу, острозький ректор всіляко вивищував їхню богобоязливість і правовірність, а ті нещастя, що випали на долю православних Церков, вважав особливим Промислом Бога, його невідомою волею щодо Свого вибраного знаряддя.

У загальнороблематичному контексті викладів Г. Смотрицького винятково важливе місце посідала полеміка з приводу запровадження нового календаря, що, з уваги на заслуги Римського Папи Григорія XIII у справі його розробки та схвалення, дістав назву «григоріанського». Розгляду цього питання він взагалі приділив другий розділ твору, який називався «Календарь римский новый, о котором князь Венедикт Гербест у книжке своей новотвореной во Львовѣ в листе до читателя чинит пытанье такое». Не торкаючись доцільності переходу на григоріанський календар, що був названий «новою спробою нововведень, які звикла самовладно встановлювати Римська церква» [Сумцов Н. Ф. Исторический очерк попыток католиков ввести в южной и западной России григорианский календарь // Киевская старина.- 1888.- Т. V.- С. 239], Г. Смотрицький перш за все обурювався з приводу засобів його запровадження. Він, зокрема, вказував на насильницькі дії, що мали місце у Львові під час Різдваного вечора 1583 р., коли з наказу Львівського архиєпискупа Д. Соліковського зачинялися православні церкви й монастирі. Прикметно, що і в цьому випадку знаходимо мотиваційний перегук полеміки острозького ректора з

посланнями Івана Вишенського, а особливо з ним піднесеною тезою «глупоти». У кожному разі, зазначаючи, що саме «таку мудрість апостол Павло йменує глупством» [Г. Смотрицький Ключ царства небесного // Українська література XIV – XVI ст.- К., 1988.- С. 226], полеміст запитував : «Чи не тілесна то мудрість протизаконна, що виразно зарозумілою гордістю над всіма позаносилася, одні – новини встановлюють, а другі давнину поправляють» [Там само.- С. 226]. При цьому запровадження календарної реформи підносилося до рівня третього закону. Отже, як з практичного, так і суто церковно-релігійного погляду проведення календарної реформи вважалося Г. Смотрицьким помилковим і ставилось в ряд з вченням католицької Церкви про *filioque*, чистилище причастя та целібат, які також піддавалось ним критичному осмисленню.

Щоб надати більшій переконливості своїм розмірковуванням, полеміст знайшов за слушне покликатися на вигадану історію про папісу, яка ніби народила дитя, а також розкритикувати душезгубну діяльність членів ордену Ісуса. «Відтак, - зазначає з цього приводу В. Шевченко, - красномовно й гостро висловившись проти «римського бога» та католицького віровчення, Г. Смотрицький фактично створив програмний твір, що на часі найбільш повно віддзеркалював православну церковну стратегію» [Шевченко В. Православно – католицька полеміка ... - К., 2002.- С. 282], а ми б додали, що став прикладом для наслідування.

У цьому нас не зайвий раз переконує проповідницька діяльність Стефана Зизанія – упродовж 1586 – 1593 рр. дидакала Львівського православного братства, що з переїздом до м. Вільно 1595 р. опублікував антикатолицький «Катехізис», а 1596 р. видав «Казаньє святого Кирила, патріархи ієрусалимського, о антихрісте и знаках его. З розширенням науки против ересей різних». Перший з названих творів, на жаль, не зберігся, тоді як в другому з них, що був написаний на матеріалі проповіді відомого християнського апологета IV ст. та з залученням протестантами висунутих звинувачень, доводилось, що римський папа є антихрист. Водночас у «Казаньї» містилася ціла наука христоуподібнення, згідно з якою справжнім послідовникам Ісуса слід бути вбогими, покірними, не вдаватися до примусу, берегтися гордині, багатства та славолюбства. А ці застереження, як і сподівання швидкого Йсусового пришествя, з настанням якого всі гнані, переслідувані й струджені христолубці будуть виправдані, перегукувались з гнівними звинуваченнями католиків у віровідступництві та зрадах, призвідцями яких називався Рим і насамперед римський папа [Зизаній С. Казаньє святого Кирила...// Українська література XIV-XVI ст.- К., 1987.- С.252]. А що проповідь С. Зизанія мала широкий резонанс, можуть служити слова Іпатія Потія, за свідченням якого православний антиуніат так «Русь поблазнив, же его книжкам баламутным лѣпѣй, ніж Євангеліи вѣрят» [[Іпатій Потій]. Гармонія, альбо согласіє вѣры...// Пам'ятники полемической литературы в Западной Руси.- СПб., 1882.- Т.2.- С.180]. Недарма як церковна, так і світська влада була змушена вжити оперативних заходів, пов'язаних з відлученням С. Зизанія від церкви та оголошенням його державним злочинцем, а на тих віленських міщан, які б наважились слухати проповіді

шкільного дидакала з волі польського короля накладався штраф в три тисячі кіп грошей.

В контексті стислого огляду пам'яток полемічної літератури доби активної творчої діяльності Івана Вишенського доречно також згадати польськомовний «Апокрисис», що побачив світ у Вільні 1597 р., а через рік, щоправда з деякими поправками та скороченнями, був опублікований в Острозі тодішньою давньоукраїнською книжною. Виданий анонімно, цей твір основним тематичним стрижнем мав також проблему Берестейської унії. «Наспел потом зараз, - зауважував Х. Філарет, - собор Берестійській. Але на нем и по нем вмѣсто сподѣваної поправки – погрешенье, вмѣсто ослабы - болшей тяжар, вмѣсто потѣхи – болший смуток наступил» [Христофор Филалет. Апокрисис albo на книжки о соборе Берестейском...дана // Українська література XIV – XVI ст.- К., 1988.- С.301].

Прикметно, що, тавруючи ошуканство католиків чи дворушність римського папи, полеміст не був схильний впадати в крайнощі. Для нього віра й церква виступали передусім національними святощами, а саме протиставлення православ'я католицизму вважалось суцям блюзнірством. Хоча, незважаючи на стриману тональність твору, що за обсягом нараховує понад 400 сторінок тексту, як і глибину думок, в «Апокрисисі» не бракує гострих, дошкульних і безкомпромісних випадків проти польських католиків та їхніх покровителів, а насамперед проти тієї практики, що мала місце після проголошення Берестейської унії і вважалась полемістом несумісною з Євангельськими настановами. «І що з того, - писав Х. Філарет, - що католицький Рим могутніший і багатіший? Від цього церква католицька не стала святішою і Богові милішою. Побожний народ «руський» воліє триматись «тихих, скромних, покорних» грецьких патріархів [Яременко П. К. Український письменник-полеміст... - Л., 1964.- С. 45].

Принагідно буде сказати, що, підносячи ідеї загальнолюдського добра і справедливості, Х. Філарет поділяв сокровенні жадання старого ідеолога «руського» православ'я князя Костянтина Острозького, який також дуже болісно переживав церковну боротьбу між католиками та православними в шляхетській Польщі і який певний час не виключав можливості добровільного й безкорисливого їх єднання. З глибоким чуттям ображеної національної гідності, невід'ємною часткою якої було релігійне сумління, Х. Філарет заявляв: «Людми, а не скотами естесьмо, а з ласки Божей людми свободными» [Христофор Филалет. Апокрисис... // Українська література XIV – XVI ст.- К., 1988.- С.304], бо немає нічого, - зауважував з цього приводу П. Яременко, - «болочішого і образливішого, як силування в вірі і утиски релігійного сумління» [Яременко П. Український письменник-полеміст...- С. 60].

Крім того, вказуючи на релігійні війни в Західній Європі початку XVI ст., Х. Філарет вбачав патріотичний обов'язок сенаторів і шляхетського загалу не допустити, щоб пожежа внутрішньої війни спалахнула в Речі Посполитій. Для цього він закликав ліквідувати Берестейську унію. І хоча не дійшов пристрасний голос автора «Апокрисису» сейму Речі Посполитої, а відтак залишився «голосом

волаючого в пустелі» у загальному контексті унієтворчого процесу, твір посів визначне місце. Цьому його успіхові не в останню чергу сприяли багатий ілюстративний матеріал, глибоке знання життя та сила фактів, якими вільно оперував автор. А щоб переконатися наскільки вправно володів автор риторичною майстерністю і, зокрема, тими художніми прийомами, на які пристане і які розвине Іван Вишенський, наведемо зразок оригінально інтерпретованої в «Апокрисисі» літературної байки про Вовка та Лисицю, яка подається в такій редакції:

«Што будет мое
То нехай будет мое,
А што будет мое и твое,
То я зым обоє».¹⁷⁵

Сподіваємось, немає необхідності доводити, якого сильного антикатолицького спрямування набували персоніфіковані образи байки, яка до того ж нагадує відомий український народний дотепер про одного хитруна, який умовляв свого товариша споживати харчі в дорозі: «Спочатку, каже, давай з'їмо твоє, а потім кожен своє» [Там само.- С.89].

Дотримуючись хронологічного принципу, варто також зупинитися на «Оптисах» Клірика Острозького, поява яких була спричинена листами Іпатія Потія до князя Костянтина Острозького. При цьому зразу ж маємо зазначити, що в особі Клірика Острозького дослідники схильні вбачити поета і перекладача зі Львова Гаврила Дорофійовича чи, що більш ймовірно, Мелетія Смотрицького. У кожному разі з останнім Клірика Острозького споріднює поетична мова викладу різниць між Західною і Східною церквами, а також стиль голосіння, з яким він викриває творців унії. «Що наробили ви своєю згодою, - докоряв він І. Потію в листі, датованому 1598 р., – згодою, гідною плачу й ридання? Нема такого міста, нема такого села, де ви не наповнили плачем, риданням, стогнанням, криками та слізьми людей, що держаться батьківської традиції і віри, і їх душі. Ви розсварили світ, збаламутили людей, висушили обопільну любов у людях, сплодили роздори між родичами, між братами... Ви посварили пана з селянами, привели в сумнів і обопільне недовір'я монахів, королів, значних і духовних... відусюди страх, скрізь переслідування». А що цей розкол української етнічної субстанції на прихильників унії та її палких заперечників мав далекосяжні наслідки і, зокрема, зумовив ренегатство української верхівки, є фактом безперечним і доказів не потребує.

Між тим, уже в сані уніатського ієрарха, ображений відповіддю якогось Клірика Острозького, І. Потій знову звернувся до князя Костянтина Острозького. Однак і в цьому листі-відповіді, який так і називався «На другий лист велебного отця Іпатія» (1599 р.), Клірик Острозький піддав нищівній критиці зрадливий характер прибічників унії: «... Новых прав чужеземских, - виповідав він своєму адресату, - незвычайных порядков жадаете, нового архієреа прагнете, нового пана

¹⁷⁵ Яременко П. К. Український письменник – полеміст ... - С. 88

шукаєте, с кресу границь отцевських виламається, и от учасництва старожитній ополечности вылучается...» [Пам'ятки української мови і літератури / Видав К. Студинський.- Л., 1906.- Т.V.- С.217].

Особливо поетичний талант Клірика Острозького проявився у створенні символічного образу покинутої матері-церкви, що плаче за своїми дітьми і в лірно-тужливих тонах закликає: «Услыште ж сыны сіонскіє, матер свою плачушу, а рождшую вас глаголющу; прійдѣте і видите, сыны, понеж вдовища оставлена есм, воспитах вас з радостію, а погубилам вас с скорбію. Што ж teraz маю чинити з вами, я вдовица опушоная?» [[Отпис] на другий листвелебного отца нашого Іпатія...// Українська література XIV – XVI ст.- К., 1988.- С. 287]. І завершується плач, що надзвичайно близький до полемічних інвектив Івана Вишенського, погрозою кари Божої: «А если не узнаете ся и не навернете ся - гнѣв Господнѣ пояст вас»[Там само.- С.288].

Прикметно, що торкаючись принципового питання, а саме твердження І. Потія про те, що Берестейська унія базована на ухвалах Флорентійського собору, є фактично їх відновленням, Клірик Острозький зауважував: «И то я бачю, и всѣм есть то явно, же оная Флоренская унѣя або слушнѣй листрикійскій собор – през теперешню вашу згоду обновлен. А што ся тогды на том листрикійском сонмищи дѣяло – же одних душено, других давлено, иных топлено, других голодом морено, везеньем траплено, иных прекуповано, иных фортельми звожено - тоє тепер ваша згода обновляет, тоє воскрешает, тоє розкревает»[Там само.- С.262]. Як бачимо, оцінка Кліриком Острозьким унійних ухвал Флорентійського собору значно розходилася з історичною правдою і може бути сміливо названа упередженою. Проте саме чітке антикатолицьке спрямування творчості Клірика Острозького, якою завершувалась полеміка XVI ст., забезпечило йому місце поряд Герасима Смотрицького, Стефана Зизанія та Христофора Філалета і дозволяє говорити про однотайність полемістів в оцінці поточної ситуації в перші роки XVII ст.

До цієї когорти православних полемістів цілком правомірно зарахувати й Василя Суразького. Принаймні на основі свідчення «Антиризиса» , що був надрукований у Вільно 1600 р. і в якому згадується про «пана Василя, старосту суражского и пана Вишенського» [див. «Українська література XIV – XVI ст.».- К., 1988.- С.550] можна стверджувати не тільки факт особистого знайомства двох полемістів, але й спорідненість їхніх конфесійних позицій. Її вістря складала переконаність В. Суразького в істинності єдиної і звичайно ж православної віри. «...всі іншіє віри, - заявляв полеміст, - облудны суть, суєтны и прелестны, от супротивного духа чрез растлінных человек от ложных басней составлены і намножены на пагубу сластолюбивым і невіждам, возлюбившим сей прелестный погибающий вік» [Суражский В. О единой истинной православной вѣрѣ].- Острог, 1588.- Арк.8]. Простежується означена система залежностей в творчій спадщині Івана Вишенського та Василя Суразького і на художньо-поетичному рівні, зокрема, у використанні образів пшениці та кукілю. «Понеже, - зазначається в книзі «Про віру... єдину», - враг плевел своей пшеницы сподобляти извыче, и сим сластолюбивых неутверженных человек души, яко птицы силом, в свою

погибель ловит, нащѣвши много душегубных ересей през лукавих сосудов своих растлѣнных человек. Мы же, ощутившіе прелести его, с пророком к Господу вопієм, глаголюще: «Благословен Господь, иже не дасть нас в ловитву зубом их. Душа наша яко тица избавися от сѣти ловящих : сѣть сокрушися, мы же избавлени быхом» [Суражский В. Книга о вѣрѣ единой // Українська література XIV – XVI ст.- С.236].

Не стралилась полемічна література на своїй вазі і в перші роки XVII ст., що можна підтвердити на прикладі анонімно́ї й ненадрукованої, проте доволі популярної в середовищі антиуніатів «Перестороги всім православным зѣло потребной на потомніи часи». Її автор, яким міг бути Юрій Рогатинець [Франко І. Я. З історії Брестського собору 1596 р. // Франко І. Я. Зібрання творів у п'ятдесяти томах.- К., 1986.- Т. 46.- Кн. 2.- С. 219] або, що ймовірно́ше, Андрій Вознесенський [Коляда Г.І. До питання про автора «Перестороги» у світлі гіпотези Ів. Франка // Іван Франко. Статті і матеріали. 36.VI.- Л., 1958.- С. 257], мав тісні контакти з Львівським братством, роль і значення якого саме цієї пори значно зростає. Особливо слід відзначити Львівське, Віленське та Київське братства, з діяльністю яких тісно поєднана творчість українських письменників-полемістів кінця XVI – початку XVII ст. Проте для нас насамперед важливо, що невідомий автор «Перестороги» не залишав жодних сумнівів з приводу своєї антиунійної позиції. Він також виходив з переконання, що Берестейська унія є справою «об'єднаних зусиль сатани і його земного уповноваженого антихриста» [Яременко П. К. «Пересторога» - український антиунійний памфлет початку XVII ст.- К., 1963.- С. 122], або, кажучи словами П. Яременка, породженням сатани, котрий діє через папу-антихриста і українсько-білоруських єпископів, що продались Ватікану] [Там само.- С. 122]. Поділяючи погляди й оцінки Клірика Острозького, зокрема, його інтерпретацію Флорентійського собору, він так само закликав не довіряти тій церкві, «где владза світская з духовною змішалася, где пиха гніздо собі збудувала, где мудрість світа того гануєт, где філософія поганская. Арістотеева наука слово Божіє виворочает і інако вірити кажет, где духовніи пространно живут, вольностей вшеляких заживають, на віру[православную] і святую не словом Божим, але мечем воюють» [Пересторога, зіло потребная на потомніи часи // Українська література XVII ст.- К., 1987.- С.66].

Що ж до широко відомих фактів та доброї обізнаності з полемічною літературною, то в цьому сенсі невідомий боян початку XVII ст. перегукується з геніальним співцем «Слова о полку Ігоревім», бо теж головною причиною занепаду давньоруської держави вважав князівські усобиці. Гарячий прихильник національної освіти, полеміст вбачав розквіт православ'я перш за все в розвитку освіти та книгодрукування і водночас відкидав латинські «прелести», на які здебільшого пристали вищі верстви української суспільності. Одну з основних причин всіх нещасть він вбачав у тому, що «великие ревнители» після прийняття християнства тільки монастирі й церкви будували, а того що «было наипотребнѣшое, школ посполитих не фундовали» [Студинський К. Пересторога, руський пам'ятник початку XVII віка.- Л., 1895.- С. 26]. А цим спричинилася

«грубость поганская», якою і скористалися іноземні вороги. Крім того, на непривабливому тлі зрадників національної віри полеміст розкрив вражаючу картини зловживань і розбещеності, показав людей, що знехтували моральними принципами, вчинили кримінальні злочини. Зрештою, невідомий автор засудив мінливість релігійних переконань уніатів, лицемірство, вдавану побожність, зневажливе ставлення до братств, пиху та ненависть до соціальних низів. При цьому, не важко помітити спільні місця «Перестороги» та «Апокрисиса». Їх автори солідаризувались з протестантами, які теж зазнавали релігійних утисків, з демократичних позицій висвітлювали проблеми тогочасного життя, застерігали від можливості виникнення громадянської війни.

Серед когорти письменників-полемістів початку XVII ст. дещо обіч стоїть ім'я сина відомого автора «Ключа царства небесного» Герасима Смотрицького, вихованця Острозької школи та декількох закордонних університетів Мелетія Смотрицького. Повернувшись наприкінці 1607 р. до Вільно, він також поринув у педагогічну та літературну діяльність, а в 1610 році з-під його пера вийшов знаменитий польськомовний твір «Тренос, тобто плач ... східної церкви». Використавши досвід попередників, М. Смотрицький створив видатне полемічне голосіння матері-церкви, яскраві образи якого насичені болем, муками і стражданнями. З великою художньою переконливістю передавав автор біль покинутої дитьми матері: «Дітей я народила і виховала, а вони виреклися мене.., де є біль, як мій біль, де турботи і жаль, як мої турботи. Дітей я народила і виховала, а вони виреклися мене і спричинились до мого упадку. Тому сиджу тепер, як одна з ридаючих дів...»[Смотрицький М. Тренос, тобто плач ...східної церкви //Українська література XVI ст.- К., 1987.- С.68].

Покликуючись на глибокі й зворушливі почуття віруючих людей, М. Смотрицький зумів передати разючий біль, що крає серце. «Де тепер.., – з болем запитував автор, – дім князів Острозьких, котрий блиском світлості старожитної віри своєї над усіма іншими світів? Де й інші дорогі й однаково неоціненні тієї ж корони камінці – значні руських князів роди, ... славні дома руських князів... ? Де при тих й інші неоціненні мої клейноти? Родовиті, мовлю, славні, відважні, дужі й давні ... дома? [Там само.- С. 84]. При цьому М. Смотрицький вказував на докори совісті й смертельні муки тієї частини православної ієрархії, що зрадила вірі, з болем писав про Рим, що став матір'ю зради, пеклом всього живого, джерелом нещастя. Прикметно, що пристрасне викриття й засудження гноблення приголомшило уніатів, а православні, для яких «Тренос» став реліквією, заповідали його в спадок, а дехто просив його покласти собі в домовину.

Таким чином, якщо спробувати виділити провідні тенденції розвитку полемічної літератури антикатолицького спрямування пори активної творчої діяльності Івана Вишенського, то можемо підсумувати, що в переважній більшості їй було властиве:

- § категоричне несприйняття вчення католицької Церкви про примат Римського Папи в християнській Церкві, *filioque*, чистилище, опрісноки.., а також тих засад, якими обумовлювалась її соціальна практика;

- § дотримання принципу догматико-канонічної непорушності православного віровчення;
- § наголошення ранньохристиянських ідеалів простоти й «нестяжательства»;
- § ненависть до православно-католицької унії в межах Речі Посполитої як зради її прибічниками благочестя «старожитної» віри;
- § звернення до національного почуття православних русинів нижчих станів та верств;
- § така інтерпретація базових засад православно-католицької унії та віровчення католицької Церкви в цілому, в якій адогматичний спосіб трактування богословських питань досить часто поєднувався з творчою довільністю та заангажованою оцінкою перебігу історичних подій;
- § використання народнопоетичних прийомів художнього осмислення міжконфесійних суперечностей.

Відтак, зі сказаного бачимо, що в полемічній творчості Івана Вишенського значною мірою знайшли продовження та розвиток антикатолицької традиції вітчизняного полемічного письменства.

*М. Черенков** (м. Київ)

ЄВРОПЕЙСЬКА ТА УКРАЇНСЬКА РЕФОРМАЦІЯ ЯК ІСТОРІЯ І ПРОЕКТ: ДРАГОМАНОВСЬКІ СТУДІЇ

Європейський вектор розвитку сучасної України вимагає нової реконструкції вітчизняної історії, яка в свою чергу, дає змогу впевнитися: цей вибір не є кон'юктурним, а цілком закономірним, історично виправданим, національно усвідомленим. Звичайно, що при такій тематизації питання про європейську долю України збігаються не тільки політичні, але й соціальні, культурно-історичні, релігійні та інші аспекти дослідження. Саме в такому широкому контексті мислив Михайло Драгоманов – перший «український європеєць». Проте, на відміну від сучасних теоретиків реформ радянської школи, духовні та морально-етичні фактори він вважав найбільш значущими.

Актуальність нових звернень до спадщини М. Драгоманова для сьогодення полягає в тому, що він запропонував свою топографію крокування до Європи, чітко визначив пункти, зони біфуркації суспільного розвитку. На відміну від більшості мислителів, він виводить лінію поступу від Реформації, полемізуючи з язичницьким Відродженням та атеїстичним Просвітництвом. Іншими словами, ми маємо справу з проектом модернізації українського

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

суспільства, що залишається актуальним навіть в умовах кінця Нового часу, бо історично передує йому і сягає за його межі в пост-постмодерне майбутнє.

В своїх історичних розвідках та філософсько-історичних роздумах М. Драгоманов наполягає на спільності та послідовності етапів розбудови громадянського суспільства для Європи і України, вбачаючи важливішою віхою на цьому шляху Реформацію XVI ст.

Відтворенню цілісної системи суспільно-політичних поглядів мислителя присвячені спеціальні дослідження сучасних вітчизняних вчених [Андрусак Т. Г. Шлях до свободи (Михайло Драгоманов про права людини).- Львів, 1998.; Круглашов А.М. Драма інтелектуала: політичні ідеї Михайла Драгоманова.- Чернівці, 2001. ; Круглашов А. У пошуках вирішення релігійного питання в Україні (Уроки М.П. Драгоманова) // Вісник Академії наук України.- 1993.- № 11.]. Вони докладно розглядають питання про перервану «українську реформацію», але майже нічого не кажуть про можливе майбутнє протестантського проекту М.Драгоманова. Отже, метою статті є актуалізація історичних реконструкцій та проєктів реформації М. Драгоманова в умовах духовних та соціокультурних трансформацій сучасного українського суспільства.

За влучним висловом Івана Лисяка-Рудницького «ніщо краще не засвідчує глибину ліберальної позиції Драгоманова, ніж його потяг до протестантства». Інтерес до теми Реформації Михайло Драгоманов виніс ще з гімназії, де його вчитель О.І. Стронін викладав історію так, що вона ставала історією визволення людини від влади держави та церкви. В XVI ст. людина змогла відкрити для себе особистісну віру, а не віру церковної традиції. В протистоянні з Римом формувались нації, національні культури, національна державність.

Соціально-політичні умови життя в Україні в XIX ст. викликали подібні запити свободи і власної долі в історії. Якщо представники народницького руху приділяли всю увагу політичним питанням, то М. Драгоманов шукав можливі засоби духовної емансипації українського суспільства. Цікаво, що гейдельберзький професор Макс Вебер добре знав проєкти М. Драгоманова і співчував його намірам.

Мислитель називає російський період української історії «пропащим часом», коли були знищені не тільки всі політичні свободи, а й сама культура. Українській мові було відмовлено в самостійному статусі, заборонено друкувати українські книжки. Українська Євангелія конфісковувалась жандармами як нелегальна книжка аж до 1905 р.

Тому не дивно, що М. Драгоманов виступає на боці тих реформаційних рухів, які відстоюють свободу віри, соціальні інтереси простого народу, право читати Біблію українською мовою. Він захищає «сектантство» як «народну церкву» від звинувачень збоку ортодоксальних офіційних церков, що «надто далекі вже від народу».

Цікаво, що дискусія про «секти» не припиняється і сьогодні. Позиція М. Драгоманова і М. Грушевського, згідно з якими штундистські «секти» сприяли соціальному та духовному розкріпаченню суспільства через ідеї раціоналізму,

громадянської активності та вільнодумство, стикається з суто проправославним підходом, за яким ті же цінності – індивідуалізму, свободи, толерантності – сприймаються як загроза спільності, як антигромадські фактори (за поглядами В. Липинського) [Кондратик Л. Церква і соціум: порівняльний аналіз поглядів В'ячеслава Липинського та Михайла Грушевського // Наука. Релігія. Суспільство.- 2004.- №2.- С. 203-209.].

Богдан Кістяківський звертає увагу, що у своїх нарисах про українських штундистів ("Віра та громадські справи", "Про братство хрестителів або баптистів на Україні", "Євангельська віра в старій Англії", "Оповідання про заздрих богів") М. Драгоманов, користаючись історичними фактами, розповів українському народові про зв'язок між боротьбою за свободу совісті і боротьбою за політичну свободу кількома роками раніше, ніж про цей зв'язок заговорили з приводу книги Єллінека "Декларація прав людини і громадянина" [Кістяківський Б.О. М.П. Драгоманов. Його політичні погляди, літературна діяльність і життя // Кістяківський Б.О. Вибране.- К., 1996.- С. 48-93.].

Українська Реформація, за М. Драгомановим, це шлях до Європи, щоб знайти своє особливе місце в релігійно-культурному ті й суспільно-політичному розмаїтті співжиття вільних європейських націй. Але в такий спосіб, щоб найвищі соціальні, політичні та культурні ідеали європейської цивілізації могли справдитися на українському ґрунті і серед українського народу в українській національній формі. М. Драгоманов відстоював космополітизм в ідеях і цілях, але національність – в культурних формах. Він проголосив основою національної політики європейські принципи: у культурі – раціоналізм, у політиці – федералізм, у соціальних питаннях – демократизм. Тому його називають не просто українцем, чи просто європейцем, а українським європейцем чи європейським українцем.

Вітчизняні дослідники доходять висновку, що М. Драгоманов «тяжів до ідеалів розвитку громадянського суспільства» [Круглашов А.М. Драма інтелектуала: політичні ідеї Михайла Драгоманова.- Чернівці, 2001.- С. 458], яке складається як сукупність вільних особистостей і в своїх спільних інтересах протистойть державній монополії влади. Він оперував парами особа-стан, громада-держава, демократія-централізація, дотримуючись при цьому європоцентричної візії цивілізаційної еволюції [Там само.- С. 460]. Його застереження щодо абсолютизації ролі держави та класу нині сприймається як пророцтво, що частково вже збулося.

Мислитель відшукував шляхи прискореної модернізації українського суспільства, і багато своїх надій пов'язував з національною церквою, її громадянськими функціями, як то інтегративна та ідеологічна.

У протистоянні церкви та держави зароджувались демократичні права та свободи на Заході. Отже досвід європейської реформації став цікавим і для українських національних діячів, тим більше, що умови були аналогічні – Україна під владою православної Москви нагадувала німецькі князівства під диктатом католицького Риму.

Головним позитивним наслідком Реформації стало зречення від абсолютної влади ченців-аскетів, що вважали себе вибраними Богом як аристократи духу. Лютер сам був духовною особою, але не вважав життя в миру менш святішим чи більш гріховним. Суверенна Благодать Божа могла спасти скоріше пересічну людину, ніж святого. За Лютером, "Селянин, який працює, жінка, яка займається господарством, чиновник, який виконує свою службу, роблять справу настільки ж святу, як і чернець, що молиться і поститься". В цих словах М. Драгоманов вбачав початок повного звільнення світського суспільства від духовного панування. Часом суворий Лютер заговорював про світське життя як людина епохи відродження класицизму. Такий його відомий вислів про те, що хто не любить вина, пісень і жінок, той не знає смаку справжнього життя; або: якщо Бог створив добре м'ясо і добре рейнське, то люди звичайно можуть його споживати.

В суспільно-політичній сфері ця емансипація виявилась в розмежуванні держави та церкви, політичного та релігійного – як автономних та рівноцінних за статусом. Звідси М. Драгоманов простежує перипетії генезису сучасних громадянських та релігійних свобод.

Непослідовність реформаторів XVI століття полягала в тому, що вони відкинули авторитет пап і соборів, але зупинилися перед визнанням повної волі особи в справі віри й усуненням будь-якої "влади" у справах духовних, віддавши цю владу в руки того, хто був тоді сильнішим від всіх і хто підтримував реформацію, тобто князів. Але не було гарантій тому, що ця влада, як сподівались реформатори не перейде границь Євангелія.

В есеї «Борьба за духовную власть и свободу совести в XVI-XVII столетии» М. Драгоманов показує, як проти волі своєї реформація віддала церкву в руки держави: зруйнувавши чернецтво і єдність церковної організації, створивши національні церкви, ставши під заступництво світської влади, реформація створила систему, що поневолювала церкву і віру державі [Драгоманов М.П. Борьба за духовную власть и свободу совести в XVI-XVII столетии // Драгоманов М.П. Вибране.- К., 1991.- С. 380-497.]. Але в європейському суспільстві XVI - XVII століть були сторони й умови, що не тільки не дали занадто великого і довгого розвитку системі князівського деспотизму над совістю і вірою, але дали успішний результат релігійній кризи, що зруйнувала середньовічне духовне панування. Сама реформація створила деякі з цих умов. М. Драгоманов вдається до копіткого аналізу політичної системи галіканства, яке ультрамонтани та інші папські прихильники називали напівпротестантизмом, бо воно таки обмежувало абсолютну владу Риму в питаннях громадянських та духовних вольностей і надавало певний простір вибору підлеглим французької корони.

Відокремлення церкви від держави і політика толерантності відкривають можливості суспільної інтеграції людей різних релігій. Відтак держава повинна створювати рівні умови для вільного вибору релігії своїми громадянами, не ототожнюючи себе ні з якою конфесією. Саме реформація звернула увагу на права релігійних меншин.

Підірвавши традиційні догми, реформація дала поштовх вільній християнській думці, яка розвинулась так швидко, що перемогти її не могла ні церква, ні держава. Тому перспективи подальшого розвитку реформації мислитель вбачає в повній свободі дослідження і релігійної думки, які поки що непокоять і догматичних папістів і консервативних протестантів.

М. Драгоманов погоджується, що при взаємному фанатизмі католики і протестанти пролили багато крові. Але, побачивши неможливість знищити один одного, уклали релігійні угоди, що формували засади толерантності і секуляризації суспільного життя. Реформація створила умови для подальшого розвитку свободи, згодом її наслідками зацікавляться філософи французького Просвітництва.

Особливо це стосується Еразма Ротердамського і Ульріха Цвінглі, які були набагато менш зобов'язані своїм авторитетом княжій підтримці. Цвінглі в ідеях реформації пішов значно далі Лютера і вчив, що в релігії головне складає практична мораль, а не абстрактна догматика. Він сподівається побачити в Царстві Небесному не тільки старозавітних святих, а й Геракла, Тезея, Аристіда, Нуму Помпілія, Катона, Сципіонів і т.і. Еразм теж часом звертався до Сократа: «Святий Сократе, молись за нас, дурнів!». В цьому виявився взаємовплив ренесансного гуманізму і реформованого християнства. Тому Сократ – чи не вже християнин, а вся античність – підготовчий етап християнського Одкровення. Так в часи Реформації вчилися поважати не тільки християн іншого обряду, але й віруючих в іншого, чи просто в «невідомого» Бога, чи взагалі невіруючих.

Таким чином, звернувшись до історії, М. Драгоманов вияви наступні завоювання Реформації: відокремлення церкви від держави, особисті свободи, народна церква, адогматизм і морально-етична спрямованість віровчення, громадянська активність віруючих. За все це варто було боротися і українській церкві. Але українська реформація, почавшись, була перервана.

М. Драгоманов підкреслював, що маючи всі шанс пройти спільним шляхом з Європою, Україна залишилась на узбіччя магістральних тенденцій цивілізаційного розвитку: «Українська історія ще більше обірвана, ніж московська, бо в ній нема навіть і поступу національного збору, й красної невіддільності» [Драгоманов М. Шевченко, українофіли й соціалізм// Громада.- 1879.- № 4. С. 214.]. Тому і «українська реформація», розглядалась як «неповна», «обірвана»: доля реформаційних тенденцій в українському суспільно-політичному та духовному житті XVI – початку XVII ст. розглядалась як складова цього відриву від провідних загальноєвропейських тенденцій [Круглашов А. У пошуках вирішення релігійного питання в Україні (Уроки М.П. Драгоманова) // Вісник Академії наук України.- 1993.- № 11].

Ще у XVI ст.. М. Драгоманов вбачає наявність специфічно української церкви та громади, включеність української історії у європейські духовні процеси. А вже в наступному столітті Російська Православна Церква знищила все прояви самотності релігійного життя, церковну просвіту, громадянські ініціативи. Дійсно, в українських церковних традиціях є багато відмінного від «казенної» Російської Православної Церкви: «Придивляючись от хоч би до

народовства попів навіть у давні часи, коли правили в нас народом князі з громадами, так і опісля, за польської держави, коли повсталася козащина, ми бачимо насправді, що попи себе не відрізняли од остатньої громади, а дуже часто радились з нею на особних зборах; знов же таки звали її раз у раз обирати собі нових попів, як старі вмерзли [...] Нема чого й казати, що все це можна тільки хвалити. Тільки ж шкода, що так то не довго було» [Драгоманов М. Темнота. Церква // Громада.- 1882.- № 5.- С. 113-114.].

Ознаками реформації в Україні стали церковні братства, спроби перекладу Святого письма народною мовою, змагання вірних і частини духовенства за демократизацію церковного життя, за спрощення обрядовості, за те, що могло би стати справжньою народною, громадською (а не ієрархічною, централізованою) Церквою.

Не дивно, що М.Драгоманов вбачав саме у штундистах відродження тієї самої «народної віри» і «дешевої церкви» про яку мріяв. «Як бажаєте, втім, та в цьому невдоволенні є рух і повернення до віри батьків, але зовсім не в тому сенсі, в якому розуміють це слово офіційно-православні публіцисти. У той час, як більш енергійна меншість серед українського простолюдю відчутно прагне потрапити на дорогу релігійної реформації, на яку почала було вступати Україна в XVI ст. і з якої вона була збита унією і політичною колотнечею XVII ст., маса українська без всяких подальших міркувань зітхає за старовинними церковними порядками, за церквою, менш панською і чиновничою, більш дешевою, громадянською церквою, з вибірним духовництвом, за тією церквою, якої ідеал був поставлений на Україні братствами XVI-XVII ст.» [Драгоманов М. Круговой побег украинцев от веры отцов// Драгоманов М.П. Собрание политических сочинений.- Париж, 1906.- С. 610-611.].

Радіючи, що «наш народ іде до реформації», мислитель застерігав, що штундизм може виродитися у «вузьке сектарство»: «Радіти, що в нас являється так багато спасенників і що шириться штунда, ніяк не прихопиться, бо далі штунди стануть з релігійного завзяття таким» ж упертими та неохочими визнавати що небудь нове, як ось в Московщині розкольники та всякі об'єкти, їм подібні, в англичан та американців. Цікавіше б було, щоб не спасенників, готових усе неслухне витримувати, з'являлось в нас багато, а людей, переконаних в своїй правоті та силі й готових одбиватись від ворогів так чи инакше, се б то готових хоч і на бунт» [Круглашов А.М. Драма інтелектуала: політичні ідеї Михайла Драгоманова.- Чернівці, 2001.- С. 121-122]. М. Драгоманов налагодив зв'язки з протестантською спільнотою в європейських країнах, щоб український штундизм не замкнувся в суто народній сектантській субкультурі. Він сподівався, що «секти», увібравши в себе європейський досвід боротьби за права і свободи, стануть потужною суспільною силою.

Вже в першому наближенні до вивчення концепції М. Драгоманова щодо історії і майбутнього Реформації в Україні можна дійти значущих висновків, що при подальшому аналізі теми обростають новими аргументами та історичними матеріалами.

По-перше, постколоніальні особливості соціокультурних та духовних трансформацій українського соціуму надають актуальності новим прочитанням драгомановських досліджень Реформації, а саме його тези про необхідність реформування української церкви як умови і рушійної сили подальших перетворень у напряду формування громадянського суспільства.

По-друге, головним результатом Реформації, осмислення якого конче важливе для сучасних державно-конфесійних відносин в Україні, стало те, що вона зруйнувала католицьку монолітну єдність Європи. Поруч з державами католицькими з'явилися протестантські, навіть в межах однієї держави різні групи населення ідентифікували себе з різними конфесіями. Відтак незалежно від належності до території і держави, від підлеглості монарху чи ієрарху, людина відкрила для себе свободу обирати віру і церкву.

По-третє, Реформація піддавши своєрідній деконструкції релігійні авторитети, створила умови для розвитку адогматичних версій християнства «в межах розуму» і підготувала французьке Просвітництво з його провідними ідеями всезагальної свободи та просвіти, завдяки яким стане можливим створення громадянського суспільства вільних особистостей.

Останнє, саме Реформація, відкрила Біблію і християнську віру для кожної нації і людини, переклавши на національні мови, а через те наблизила церкву до народу, зробила її могутньою силою в справі національного і духовного визволення.

Очевидно, що ці тези, виведені з драгомановських студій, ще чекають на своє філософське осмислення сучасними вітчизняними релігієзнавцями та політиками. Ідея «української Реформації» посіла визначне місце в працях таких вітчизняних класиків як М. Драгоманов і М. Грушевський, стала предметом історіографічних досліджень, але, на жаль, ще не знайшла адекватного місця в сучасних дискусіях про європейське майбутнє української церкви і нації.

Р. Миколайів (м. Київ)

ТРАДИЦІЙНІ ХРИСТИЯНСЬКІ ТЕЧІЇ В ПРОЦЕСІ НОВІТНЬОГО НАЦІОТВОРЕННЯ УКРАЇНЦІВ

З відродженням українського державності та розгортанням процесу державотворення особливо актуальною стала проблема національної ідентичності громадян України, адже вона є основним цементуючим елементом в фундаменті нового державно-національного утворення. У зв'язку із цим українцям важливо визначити рівень значимості тих чи інших компонентів національної ідентичності. Тому в своїй статті ми спробуємо дати наукову оцінку місцю та ролі традиційних християнських течій – православ'я та греко-католицизму – в процесі новітнього українського націотворення.

Наша тема розвідки йде в загальній канві досліджень Інститут філософії ім. Г.С.Сковроди НАН України та визначена в переліку перспективних тем дослідження Відділенням релігієзнавства. Пролиття світла на питання ролі релігії в структурі національної ідентичності дасть змогу «наздоганяючій» українській нації-державі не припуститись чергових історичних помилок, ґрунтуючись лише на хибних чи маловагомих чинниках націотворення.

До вивчення піднятої в цій статті проблеми звертались, серед українських вчених сучасності, А.Колодний, Л.Филипович, О.Саган, В.Єленський, С.Здіорук. Особливої уваги, на наш погляд, заслуговують праці О.Сагана «Національні прояви православ'я: український аспект» та С.Здіорука «Суспільно-релігійні відносини: виклики України ХХІ століття». В цих працях автори глибоко вивчають перипетії етноконфесійного розвитку українства. О.Саган звертає увагу на двовір'я українського християнства та суттєве онаціональнення його обрядових форм. Натомість С.Здіорук зазначає, що гостро піднята сьогодні проблема національної церкви не повинна означати всепоглинаючу моноконфесійність, а навіть передбачати існування кількох конфесій як запоруки національного спокою.

Ми ж у своїй статті спробуємо розкрити проблему національної складової в традиційних християнських течіях, з'ясувати за яких причин церква в ХХ ст. почала набувати національних форм і чи справді вони є утвердженими в церковній ідеології, аби опиратись на них у новітньому націотворенні, чи дійсно вони увійшли в перелік елементів національної ідентичності українця.

Новизна розвідки полягає в тому, що до цього часу «національне» в релігії та конфесійне в національному розглядалось або винятково, як ознака «буржуазного націоналізму» (в радянській історіографії), або як вираження яскравих сторін українства. Ми не погоджуємося а ні з першою, а ні з другою тезою, вважаючи за потрібне об'єктивно розглянути національну складову в релігії та конфесійну складову в структурі національної ідентичності.

Така методологія дослідження дозволить вирішити цілий ряд протиріч які виникли в результаті різкого переходу від суцільної критики до повного схвалення ототожнення національного з релігійно-конфесійним.

Нація – це соціальний інститут, що виникає в залежності від державотворення, усвідомлення етносом потреби власної держави. Допоки етнос не має власної держави, церква, як основний виразник релігії, не сприяє національному самоусвідомленню. Більше того, це правило особливо характерне ортодоксальній (православній) церкві, що первісно збудована на цезаре-папистському принципі. Саме тому ортодоксальна церква в Україні обслуговувала інтереси державної нації та поборювала прагнення поневоленої. Як тільки українці в ХХ ст. зробили перші кроки в напрямку державотворення, зміни розпочались й в церковному середовищі.

Попервах відносини між національними діями та церквою взагалі не складались. Лише Директорія УНР 1 січня 1919 р. видала наказ про автокефалію Української церкви. Головними ідеями автокефалістів з якими вони повстали проти російської церкви були: українська мова літургійної відправи та

повернення до соборноправності Київської митрополії. Власне, то були неспіливі прагнення до церковного усамотійнення як логічного наслідку державної самостійності України. На тернистому шляху національного відродження поч. ХХ ст. церква так і не виступила форпостом чи проводирем нації. Найпоказовіше те, що навіть не самі служителі культу, а держава проголосила автономію Української православної церкви. Натомість Всеукраїнська Православна Церковна Рада в червні-липні 1918 року відхилила автокефалію, а прийняла рішення про автономію церкви в Україні.

Автокефальний рух став лише похідною процесу державо- та націотворення, не спонукав його, а був наслідком останнього. Причина полягала в тому, що церква перестала відображати прагнення та настрої української національності, а автокефалія не змогла набути широкого загалу послідовників серед українців. «Народне християнство» з його веснянками, гаївками, колядками, Зеленими Святами, Купайлом, Колодієм жило ніби при церкві, але поза межами її впливу, тому не асоціювалось саме з якоюсь конфесією.

Показово, що після 1921 р. православ'я не стало синонімом українства. Тут більшого значення відіграло питання мови та символіки. «Петлюрівцем» ідентифікувались ті хто показово користувався українською мовою, носив національний одяг та використовував національну символіку. Православність, а вірніше, навіть релігійність «петлюрівців» (національно свідомих українців), була додатковим, вторинним чи навіть третинним елементом ідентичності.

За аналогією, до початку ХХ ст., з відродженням державності та пробудженням національної свідомості в кінці ХХ ст. розпочинається новий виток православного автокефального руху. Нині існує формально три впливові православні церкви: Українська Православна Церква, Українська Православна Церква – Київський Патріархат, подібнена Українська Автокефальна Православна Церква. Жодна з цих церков не відмовляється, більше того, вважає, що релігія є невід'ємною складовою національної ідентичності українців.

Прихильники автокефалії стверджують, що незалежність (самоглавність) української церкви випливає з природного права українців як окремої національності, бо ж такі церкви мають, наприклад, грузини, болгары, серби та інші національності: «кожен народ у своїй державі має свою Помісну Церкву зі своїми національними особливостями, але всі у "Христа зодягнулися" і єдині у Христі, у Вірі Православній, бо всі сповідують Єдину Святу Соборну і Апостольську Церкву - єднаються у Христі - в євхаристії»¹⁷⁶. Християнство з позиції прихильників незалежної церкви завжди є національним, виразом національної культури кожного окремого народу, що проявляється в іконописів, архітектурі храмів тощо.¹⁷⁷

Але при тому, автокефальні церковні дослідники не наголошують, що не християнство має національний вираз, а обряд конкретної церкви, бо жодних

¹⁷⁶ Храпар Микола, протоієрей. Помісна церква – національна церква // Християнська Україна.- 2002.- 16-31 січня.

¹⁷⁷ Там само.

відмінностей в християнстві російському і українському немає, є відмінність в обрядовості, звичаєвості. Й ось ці особливості обряду видаються за національну форму християнства. Причина цього полягає в тому, що народи вступили в період націоналізмів, а церква, як постійний надзоганяючий соціальний інститут, лише легітимізує перетворення, які уже відбулись в суспільстві.

З іншого боку представники Східної церкви з підпорядкуванням Московському Патріархату, не заперечуючи національної суті православ'я, розглядають українство у дещо іншому зрізі, ніж автокефалісти: «Церква не поділяє людей ні за національною, ні за класовою, ні за будь-якою іншою ознакою. У самій Церкві, згідно з вченням Святого Письма, «немає ні елліна, ні юдея, ні обрізання, ні необрізання, варвара, скіфа, раба, вільного, але все і у всьому Христос». (Кол. 3, 11)»¹⁷⁸.

Аналізуючи розвиток цивілізаційних процесів, представники церкви Московського патріархату вважають: «Майбутнє за церквою, для якої цінності християнського універсалізму стоять вище від цінностей національних»¹⁷⁹. Натомість Патріарх УАПЦ Димитрій (Ярема) вважав, що існування національностей є Божою волею, оскільки саме з Його волі постали усі мови народів світу, в тому числі і українська.¹⁸⁰

Намагаючись хоч якось вписатись в існуючі політичні реалії, але зберегти ідеологічну лояльність з Московською патріархією, її прихильники висловлюють самозаперчуючі твердження. Так, протоієрей Олександр Добош вважає, що гасло «незалежній державі – незалежну церкву» є повним абсурдом,¹⁸¹ але, водночас, геть забуває, що ще у 1990 році Київський екзархат РПЦ був перетворений у самостійну в управлінні Українську Православну Церкву. Виникає логічне запитання, якщо «канонічні православні» вважають безглуздою ідею незалежної церкви, то для чого взагалі було створювати УПЦ, адже в Білорусі, до прикладу, нічого подібного не відбулось? І природно, бо у Білорусі націоналізм не мав подібного впливу, а національна свідомість білорусів знаходиться на ранньому етапі розвитку.

Вражає роздвоєність офіційної ідеології УПЦ: «наша родная Украина и многострадальный украинский народ»¹⁸², але одночасно всюди «Святая Русь». В Росії ортодоксальна церква визначає останнє поняття в плані етно-політичному, а от УПЦ змальовує образ якоїсь метафізичної «Святої Русі», яку іновірці хочуть вичавити з України. Ієрархи УПЦ, з одного боку, визнають існування кількох

¹⁷⁸ Як ставиться Православна Церква до націоналізму? - <http://tv.orthodoxy.org.ua/node/172>

¹⁷⁹ Зуєв Петро, священник. Три спокуси православ'я.- <http://www.zn.kiev.ua/nn/show/594/53186/>

¹⁸⁰ Димитрій (Патріарх Київський і всієї України). На порозі 2000 року: послання до християн України.- Б.м., б.р.- С. 11.

¹⁸¹ Добош Олександр, протоієрей. Православ'є і українська державність.- <http://www.amvon.orthodoxy.ru/3-3/5.htm>

¹⁸² Владимир (Сабодан), митрополит. Слова и речи.- К.,1997.- С.380.

слов'янських народів,¹⁸³ але з іншого – переконані, що на просторах «Святої Русі» живе один народ.¹⁸⁴ Складається враження, що для митрополита Володимира (Сабодана) з 1978 року, коли він говорячи про товариство «СССР-Греція» казав, що це дружба двох народів «русского и греческого»¹⁸⁵, нічого не змінилось і цей міфічний «русский» (а вважай «советский») народ і надалі існує в уяві ієрархів УПЦ.

Ось і маємо, що українські послідовники Московського Патріархату видають на гора твердження про абсурдність національної церкви, а через абзац зазначають про те, що церква формує духовні основи націонал-патріотизму.¹⁸⁶ Виглядає так, що церква формує те від чого страждає та існування чого вважає явищем небожественним, або, питання в іншому: УПЦ потрібен зовсім інший вираз національності, такий, де б елементи ідентифікації не розбігались, як того бажає митрополит Одеський Агафангел, з «общерусскими».¹⁸⁷ УПЦ, як нам видається, не проти націоналізму. Ні, вона проти українського націоналізму, а ще точніше, вона проти української ідентичності яка базується на українській мові, самодостатній культурі, власній історії, помісній церкві.

З огляду на сказане, УПЦ КП та УАПЦ нині виявляються більш прогресивними та історично виправданими, бо не дозволяють собі виступати з різкою та такою самосуперечливою критикою націоналізму і національної ідентичності.

Як зазначає український релігієзнавець В.Єленський, «від 25% до 32% опитаних повідомляють про свою належність до УПЦ КП, від 7% до 12% - до УПЦ в єдності з Московським Патріархатом, від 0,5% до 2% - до УАПЦ»¹⁸⁸. Вчений робить, на нашу думку, слушний висновок: віднесення себе більшістю православних респондентів до Київського Патріархату стверджує про вектор ідентичності українців. А для нас це говорить, що релігія є додатковим фактором ідентичності українців. Вона не сприяє національній самоідентифікації, бо за фактичним станом 70% православних належать до церкви Московського Патріархату.¹⁸⁹ Таким чином, ідентифікування себе з Київським Патріархатом викликана не власне релігією, а політичною належністю до держави Україна, фактором, що не впливає з релігії.

¹⁸³ Никодим (Руснак Н.С., митрополит). Послания. Слова. Речи.: В 6 т.- Х.,2004.- Т.6.- С.143.

¹⁸⁴ Владимир (Сабодан), митрополит. Слова и речи.- К.,1997.- С.384.

¹⁸⁵ Там само.- С.252.

¹⁸⁶ Добош Олександр, протоієрей. Православ'є і українська державність.- <http://www.amvon.orthodoxy.ru/3-3/5.htm>.

¹⁸⁷ Агафангел, митрополит. На круги своя. Рух против Православия // Могильницька Г. Літос (або Камінь із праці правди на розбиття митрополичого блудословія).- Бровари, 2004.- С.87.

¹⁸⁸ Єленський В. Релігійно-інституційний процес в Україні: загальна характеристика і напрямки змін.//Сайт РІСУ – квітень,2001.

¹⁸⁹ Там само.

Розглянемо ще одну гілку традиційного християнства – греко-католицизм. Нині представники греко-католицької церкви зображають свою церкву єдиною, яка з самих витоків була захисницею всього українського – звичаїв, традицій та культури.

Для неупередженого сприйняття УГКЦ ми дозволимо собі навести кілька фактів з історії її діяльності: в результаті переведення на угорську богослужбову мову в Закарпатті, на 1918 р. 99% священників говорили по-угорськи¹⁹⁰; польська мова була мовою викладання в греко-католицьких закладах до 1848 р.¹⁹¹; за антицерковні погляди митрополит Михайло Левицький піддавав переслідуванню національного діяча Маркіяна Шашкевича; процвітання москвофільства в УГКЦ за часів митрополита Йосифа Сембратовича; заклики кардинала М.І.Любачівського про те, що українцям "навіть України треба відректися в ім'я Христа"¹⁹²; пожертва 100 тис. рублів для поранених радянський бійців в той час як національна УПА знемагала від нестачі ліків та медикаментів¹⁹³; українська мова в греко-католиків й дотепер суміщається з церковнослов'янською, а вперше введена в літургію тільки у 1969 р. Але навіть по сьогодні питання української мови в греко-католиків не вирішене остаточно, бо тоді не виник би в 2000 р. лист Любомира Гузара про недопустимість нехтування українською мовою в богослужбі.¹⁹⁴

Але, з іншого боку, греко-католицизм в певний період й на певній території України став невід'ємною складовою національної ідентичності українців. Цей процес особливо активізувався в міжвоєнний час, коли Західна Україна потрапила до складу відновленої Речі Посполитої. Цей процес розпочався ще з часів Сильвестра Сембратовича, коли він наблизився до народовських кіл¹⁹⁵ й долучився до підняття рівня національної свідомості в митрополії. Безперечно посприяло переходу греко-католицької церкви на чіткі національні позиції негативне ставлення польської влади до українства та самої греко-католицької церкви як інституції, що засвідчувала відмінність русинів від поляків.

Характеризуючи взаємини греко-католицької церкви й українського національного руху в Галичині в міжвоєнний період, можна ствердити, що їм була притаманна виразна перевага взаєморозуміння та співпраці над суперечностями та протистоянням. Греко-католицизм мав значно більше підстав стати важливим елементом ідентичності галичан, ніж православ'я у Великій

¹⁹⁰ Панас Кость, отець. Історія української церкви.- Львів, 1992.- С.145.

¹⁹¹ Історія релігії в Україні: Навчальний посібник / за ред. А.М.Колодного та ін.- К., 1999.- С.610.

¹⁹² Силенко Л. Переоцінка духовної вартості.- Canada: ОСІДУ РУНВіри, 1988.- С.57.

¹⁹³ Там само.- С.68.

¹⁹⁴ Филипович Л.О. Етнологія релігії. Теоретичні проблеми. Вітчизняна традиція осмислення.- К., 2000.- С. 81.

¹⁹⁵ Панас Кость, отець. Історія української церкви.- С.126.

Україні. Причина полягала в тому, що державотворчий народ і його уряд мав тут інше конфесійне забарвлення, – римо-католицьке.

Не зважаючи на суттєві розходження в поглядах на утвердження українства, греко-католицька церква та національний рух (ОУН, УНДО та ін.) знаходили порозуміння і виступали творцями однієї національної справи. Як зазначав в одній із своїх промов у 1969 р. Провідник ОУН Ярослав Стецько: «Кожен націоналізм повинен виростати з духовости даної нації, а що кожній людині є іманентна віра в Бога, і кожну націю так чи інакше формувала християнська чи взагалі релігійна духовість, отже фактично кожен націоналізм повинен займати конструктивно-афірмуєче відношення до релігії, бо немає націоналізму без традиціоналізму». А Церква ж зі свого боку надавала моральну, а подекуди й матеріальну підтримку національному руху та його діячам. Так, зокрема, митрополит А.Шептицький зазначав, що поза церквою є інституції, що є добрими школами громадянських чеснот, а серед них «добровільні стоварищення і спільноти людей»¹⁹⁶.

Варто нагадати, що ціла низка національних діячів Західної України вийшли із родин греко-католицьких священників, наприклад, Степан Бандера, Степан Охрімович, Степан Ленкавський. Серед національних та націоналістичних діячів, між іншими, були прелат, крилошанин греко-католицької митрополії о. Леонтій Куницький - член центрального комітету УНДО, о. Михайло Блозовський - член проводу Фронту Національної Єдності, о. Ярослав Чемеринський - один з провідних діячів ОУН у середині 30 рр.

Залучаючись до національного руху греко-католицькі ієрархи в особі митрополита Шептицького не втрачали об'єктивності бачення ситуації та усвідомлювали, що конфесійно українці, як нація, не однорідні, а народом їх робить ніщо інше як мовну єдність¹⁹⁷. Митрополит не бачив нічого антихристиянського в патріотизмі та націоналізмі: «Християнин може і повинен бути патріотом, але його патріотизм не може бути ненавистю і не сміє накладати обов'язків, противних вірі»¹⁹⁸. Визнаючи націоналізм, логічно греко-католики вбачали в національній церкві таку ж природність, як і в самій нації, а, більше того, саме національні церкви, на їхню думку, можуть гарантувати єдність Христової церкви та навіть нації.¹⁹⁹

Ставши на національні позиції, християнська церква не збиралась миритись з нехристиянськими, а, на наш погляд, проязычницькими елементами цього світогляду. Уніатські священники закидали творцю радикального

¹⁹⁶ Шептицький А. Як будувати рідну хату // Хроніка-2000.- Вип..31-32, 1999.- С.216.

¹⁹⁷ Там само.- С.221-222, 219.

¹⁹⁸ Церква і суспільне питання. Митрополит Андрей Шептицький: життя і діяльність. Документи і матеріали. 1899-1944. За ред. А.Кравчука.- Львів, 1998.- Т. 2.- Кн. 1-2.- (1090 с.) – С.14.

¹⁹⁹ Шептицький А. Як будувати рідну хату // Хроніка-2000.- Вип..31-32, 1999. (398 С.) – С.224.

націоналізму Д.Донцову наступне: «Злочинний ніцшеанський світогляд ширить отой ідеолог під фірмою націоналізму. Ні, його націоналізм - це не є націоналізм, а щось якраз протилежне. Справжній націоналізм - ...сполука релігійних почувань з національними, а не ставлення між ними вражди, це піднесення особистої й громадської моралі на найвищий рівень, а не аморальність у всіх діяннях, ...це світогляд з Богом і його заповідями, бо тільки такий світогляд може справді обновити й відродити Націю»²⁰⁰. Наведена цитата підтверджує висновок, зроблений Лордом Актоном, що християнство творило новий, протилежний дохристиянському, зміст національності.²⁰¹ Натомість націоналісти, так само як і їх попередники з Кирило-Методіївського братства, бачили в християнстві лише те, що виправдовувало їхні національні почуття. Зокрема, ідеологи ОУН, в своїх обґрунтуваннях націоналізму християнством використовували, як правило, лише дві біблійні цитати: «Більшої від цієї любові ніхто не має, як та, коли хто життя своє кладе за друзів» (Ів,15:13.) та «Я не мир принести прийшов, а меч» (Мт, 10:34).

Відмічаючи те, що релігія відіграла важливу роль у формуванні української ідентичності в Західній Україні, вона все ж, зазначимо, не стала тут визначальним ідентифікатором. Незважаючи на те, що уніатська церква справді стала в певний період виразником національних особливостей українства, інституцією, що дієво захищає і відстоює нашу культурну та історичну ідентичність, вона не посіла в свідомості українців-галичан місце беззаперечної національної ознаки. Підтвердженням цього є той факт, що в Галичині, яка в лиці української національної громади до 1946 р. була на 99% греко-католицькою, після 50-ти літнього перебування РПЦ значна кількість українців перейшли у православ'я. При чому після відродження УГКЦ вони не залишились в складі РПЦ, а перейшли в УАПЦ чи до УПЦ Київського патріархату. Себто православні українці-галичани не втратили своєї української ідентичності змінивши конфесію, бо обрали вони якраз виразно національні православні конфесії.

Завершуючи розгляд зазначимо, що традиційні християнські течії в Україні набули ознак регіональності, тобто поширені переважно в певних регіонах. УПЦ – Східна та Південна Україна, УПЦ-КП – Правобережна Україна, УАПЦ – Галичина, УГКЦ – Західна Україна.

Таким чином можемо зробити наступні висновки:

По-перше, на прикладі української нації підтвердились висновки багатьох націоналогів, що етнос стає нацією коли доходить до усвідомлення необхідності створення власної держави. Це підтвердилось тим, що традиційні християнські церкви переходять на виразні національні позиції лише із початком процесу державного будівництва в українців.

²⁰⁰ Фавнізація українців і український контрнаціоналізм // Дзвони.- 1934.- Ч. 1.- С. 72-73.

²⁰¹ Актон Лорд. Національність // Націоналізм. Антологія. Упорядники Олег Проценко, Василь Лісовий.- К., 2000.- С.100.

По-друге, традиційні християнські конфесії не стали провідниками національного будівництва. Релігія лише легітимізувала появу української нації та в міру можливості долучилась до справи формування національної ідентичності, не посівши передового місця серед її складових.

По-третє, в середовищі традиційних християнських релігійних напрямків України новітнього часу сформувалось два потужні табори, що діаметрально протилежно розглядають українську національність та націю. Перший табір (УГКЦ, УАПЦ, УПЦ КП) практично перейняв основні націоналістичні ідеологеми про мову як основний вираз національної ідентичності українців і прагне до створення Помісної (національної) Церкви. Другий (УПЦ), не заперечуючи факту існування української нації, вважає українство невід'ємною складовою «Святої Русі», а відтак не вважає за потрібне, але навіть розцінює як безбожництво, намагання створення національної церкви.

По-четверте, християнська релігія відіграє суперечливу роль у сьогочасному формуванні нації. Наявність двох потужних та ворожих релігійних напрямків традиційного християнського толку (автокефали й греко-католики – з одного боку та УПЦ Московського Патріархату – з іншого), які мають виразно різне бачення української національності, гальмує та перешкоджає процесу формування новочасної національної ідентичності українців.

По-п'яте, що витікає з попереднього висновку, традиційні християнські течії об'єктивно не можуть виступити визначальною складовою національної ідентичності, а прагнення окремих політичних та національних діячів опертись на конфесійність у її формуванні призведе до подальшого поглиблення регіональної та етнічної стратифікації нації.

Наші висновки можуть бути використані в подальшому поглибленні вивчення феномену православ'я як національної ознаки українства, зокрема концентрації уваги на ролі біляцеркового «народного християнства». Доцільним було б врахування висновків у формуванні державної стратегії національного розвитку, оцінці введення курсу християнської етики в школі.

ТАДЕУШ ДОКТОР



Польське релігієзнавство зазнало невтішної втрати. 19 червня цього року несподівано помер відомий польський вчений, соціолог релігії із світовим ім'ям професор Тадеуш Доктор. Його добре знали українські колеги, неодноразово зустрічаючись на конференціях, читаючи його праці, які, безумовно, є солідним внеском до світової релігієзнавчої наукової скарбниці. Його книги «Культові рухи Польщі», «Релігійні і парарелігійні рухи в Польщі», «Релігійний і моральний плюралізм в Польщі» та інші є в українських бібліотеках, власних книгозбірнях його українських колег. Професор Доктор відомий в Польщі і за її межами як висококваліфікований фахівець, чий

доробок з питань нових релігійних течій є значимою спадщиною не тільки польської релігієзнавчої думки.

57-річне життя Т.Доктора від часу його студіювань філософії та психології в Католицькому університеті Любліна було сповнено живою зацікавленістю релігією, що виливалося в його наукові статті, дисертації, виклади, які він мав у Варшавському університеті перед студентською аудиторією. Він прислужився і процесу інституційного становлення декількох професійних асоціацій, особливо плекаючи Міжнародну асоціацію з вивчення релігії в Східній і Центральній Європі, до якої входять багато українських релігієзнавців.

Ми сумуємо з приводу втрати нашого польського колеги, з яким були пов'язані тривалий час не тільки спільними проектами, творчими задумами, але й дружніми стосунками, оскільки Тадеуш був цікавою, творчою, щирою, доброю людиною, вболівав за долю не тільки польської, але й української науки. Висловлюємо свої співчуття родині Т.Доктора та його колегам.

Правління Української Асоціації релігієзнавців

p

SUMMARY

The 43rd issue of the Bulletin "Ukrainian Religious Studies" consists of such thematic blocks: "PHILOSOPHY AND SOCIOLOGY OF RELIGION", "HISTORY OF RELIGION", "HISTORY OF CHRISTIANITY", "HISTORY OF RELIGION IN UKRAINE", "HISTORY OF PUBLIC AND THEOLOGICAL OPINION OF UKRAINE".

In the rubric "PHILOSOPHY AND SOCIOLOGY OF RELIGION" there are in particular the following papers: A.Ivanchenko "The functions of religious faith and religious experience as components in structure of religious consciousness: comparative analysis", I.Voytyuk "World view valued orientations and motivational sphere of rural young people within the limits of religious cut of existence of man".

In the rubric "HISTORY OF RELIGION" there are in particular the following paper: D.Bazyk "Prolegomena to the problem of determination and classifications of primitive religious beliefs", D.Tsolin "Theophany in the Old Testament and Its Interpretation in the Aramaic Translations (the Concept of the Divine Word)".

In the rubric "HISTORY OF CHRISTIANITY" there are in particular the following papers: P.Pavlenko "Judaic-Christianity as cultural and civilized religious phenomenon in the context of Early Christians tradition and modern religiousness", N.Radchenko "Dualism cosmogony systems of gnosticism: essence and value", G.Khristokin "Neoplatonism as a modern paradigm of development of orthodox theology", M.Kiyak "Evolution of positions of social doctrine of Rome-Catholic Church concerning of problem humanizing of economy", Yu.Nedzel'ska "Features christian-theological interpretation of concept «personality»".

In the rubric "HISTORY OF RELIGION IN UKRAINE" there are in particular the following papers: V.Klimov "Comprehension by the orthodox monkhood of church religious, interchurch, social problems of before-union epoch in monastic-monasterial sources", M.Babiy "Problem aspects of measuring of legal position of new-religions in Ukraine", Yu.Danylets "Religious activity of Mychayil Popov on Zakarpattia in 1938-1944", R.Sitarchuk "Archive documents about beginnings of adventism on Ukrainian earths", L.Shugaeva "Features of transformations of religious association truly of orthodox christians in Ukraine", L.Kryzheshevs'ka "Buddhism in Ukraine".

In the rubric "HISTORY OF PUBLIC AND THEOLOGICAL OPINION OF UKRAINE" there are in particular the following papers: I.Muzychka "Ivan Franko is unknown christian for Ukrainian people", O.Yuschishin "Ivan Vishenskyi creation on the problem polemic background of about-union contradictions of end XVI - to beginning of XVII age", M. Cherenkov "European and Ukrainian reformation as history and project: Dragomanovs studios", R.Mikolayiv "Traditional christian flows in the of newest process Ukrainians creatin of nation".



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**²⁰² у форматі текстового редактора Microsoft Word на дискеті 3,5" обсягом 0,5 друк. арк. (прибл. 20 тис. знаків із пропусками).²⁰³ 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 стисло інформацію про основні ідеї та висновки статті (3). Україномовна і англійськомовна анотації мають бути ідентичними за змістом.

* * *

Оформлення посилань

Ї 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

²⁰² 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)».

²⁰³ Точну кількість символів із пропусками у статті визначає опція Microsoft Word „Статистика” (див. закладку меню „Сервіс”).

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>].

- Ї 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].

- Ї Посилання на тексти Біблії подавати прямо в тексті в овальних дужках згідно з прийнятим міжнародним стандартом²⁰⁴ (скорочена назва книги Біблії, розділ, двокрапка, вірш / вірші).

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

Можливий виняток: Доцільно наводити посилання на літературу не в тексті, а оформляти їх як підрядкові (тобто під рискою на нижньому колонтитулі сторінки) в разі, коли автор відсилає читача до якогось масиву джерел або ж посилання є надто великим за обсягом і подається всередині речення. Такі підрядкові посилання подаються по статті арабськими цифрами за наскрізною нумерацією (1, 2, 3, ...) і створюються у Microsoft Word опцією „Виноска” в меню „Вставка” або ж виведеною на панель відповідною кнопкою).

²⁰⁴ Це стосується і посилань на тексти інших священних книг, наприклад, Корану, Книги Мормона та ін.

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

* * *

Повідомляємо про відкриття Інтернет-спільноти (колективний блог, різновид сайту співавторів) «Українське релігієзнавство» - <http://ukreligieznast.uol.ua/> та форуму «Українське релігієзнавство» - <http://ukreligieznast.uaforums.net/> на цій спільноті

Ця спільнота об'єднує фахівців-релігієзнавців Відділення релігієзнавства Інституту філософії імені Г.С.Сковороди НАН України, членів Української асоціації релігієзнавців, наших закордонних колег та завітрашніх науковців – студентів релігієзнавчої спеціалізації, аспірантів, докторантів та пошуковців. Запрошуємо тих з них, хто ще не приєднався – вступати у спільноту, і всіх бажаючих – читати новий релігієзнавчий ресурс.

***За технічними консультаціями
звертатися до Недавньої Ольги Володимирівни
(044) 279-04-18 (вівторок, п'ятниця)***