

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



Українське релігієзнавство

№45

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 № 5 від 7 березня 2008 р.*

© Українська Асоціація релігієзнавців, 2008
© Відділення релігієзнавства Інституту
філософії імені Г.С. Сковороди НАНУ, 2008
© Автори статей

З М І С Т

1. ФІЛОСОФІЯ ТА СОЦІОЛОГІЯ РЕЛІГІЇ

<i>Арістова А.</i> Поняття «релігійний конфлікт»: пошуки і дискусії	5
<i>Мурашкін М.</i> Філософія людини та праукраїнські витоки божественного	11
<i>Кисельов О.</i> Соціологія екуменізму: небогословські фактори виникнення та розвитку екуменічних відносин	17
<i>Кузев В.</i> Проблема зла в кабалістичній традиції	24
<i>Швалагіна К.</i> Еволюція теорії секуляризації: від монополізму до кризи	31

2. ІСТОРІЯ РЕЛІГІЇ

<i>Бистрицька Е.</i> Росія у східній політиці Ватикану: проект Папи Лева XIII	39
<i>Козлов М.</i> До проблеми існування давньослов'янських язичницьких жерців у VI-VII ст.ст.	52
<i>Кравченко І.</i> Законодавча діяльність Ісландського єпископату у другій половині XI – першій половині XII ст.	56

3. ІСТОРІЯ ХРИСТИЯНСТВА

<i>Павленко П.</i> Версія есейсько-кумранського походження християнства: аргументи «за» і «проти»	67
<i>Гаюк І.</i> Феноменологічний аналіз першого етапу розвитку християнства	81
<i>Ляхно О.</i> Передумови та причини визрівання системної кризи у Церкві євангельських християн-баптистів середини XX століття	91

4. ІСТОРІЯ РЕЛІГІЇ В УКРАЇНІ

<i>Киридон А.</i> Релігійна ситуація в Радянській Україні 20-х років XX ст.: ретроспекція чи дискурс сьогодення?	99
<i>Климов В.</i> Православні монастирі в соціально-політичному й духовному контексті національно-визвольних змагань українського народу. Православне чернецтво і Переяславська рада	105
<i>Саган Г.</i> Навчання югослов'ян у Київській духовній академії (1900-1918 рр.)	115
<i>Бойко Б.</i> Роль духовенства Волинської єпархії у веденні та збереженні церковної документації	127
<i>Черенков М.</i> Трансформації соціально-богословської позиції українського євангельського протестантизму	135
<i>Хазир-Огли Т.</i> Релігійні проблеми української умми у світлі сьогодення	141

5. ІСТОРІЯ СУСПІЛЬНОЇ І БОГОСЛОВСЬКОЇ ДУМКИ УКРАЇНИ

Ямчук П. Релігійно-філософські домінанти оповідання про потопаючих Петра Могили та середньовічно-бароковий контекст	151
Чорноморець Ю. Значення праць професора Київської духовної академії С.Л. Єпіфановича в дослідженні творчості християнського неоплатоніка Максима Сповідника	160
Горбань Р. Предмет теології історії	168

ІНФОРМАЦІЇ

Захищені дисертації у 2007 році у Спеціалізованій вченій раді Д 26.161.03 при Інституті філософії імені Г.С. Сковороди НАН України за фахом – релігієзнавство	176
---	-----

SUMMARY	181
----------------------	-----

ДО ВІДОМА АВТОРІВ	182
--------------------------------	-----

1

ФІЛОСОФІЯ ТА СОЦІОЛОГІЯ РЕЛІГІЇ

А.Арістова* (м. Київ)

ПОНЯТТЯ “РЕЛІГІЙНИЙ КОНФЛІКТ”: ПОШУКИ І ДИСКУСІЇ

Перед вітчизняними науковцями, зацікавленими дослідженням соціально-релігійних конфліктів, постало вкрай непросте завдання. За відсутності власної теоретичної традиції в галузі конфліктології, тривалого панування ідеологічних стереотипів та ілюзій щодо ролі релігії в суспільстві, та за умов унікальності тих соціально-релігійних процесів, що вибухнули в 90-их роках минулого століття, дослідники опинилися у справжньому теоретичному й методологічному вакуумі. З одного боку, доробок західної конфліктології тільки-но почав вливатися у науковий обіг і ще чекав на своє опрацювання (до того ж в принципі не міг бути автоматично перенесений на вітчизняний ґрунт), з іншого – для появи власних ґрунтовних конфліктологічних розвідок був потрібен певний час, адже тенденції розвитку релігійних відносин, звісна річ, проглядають лише з бігом історичних подій.

З огляду на актуальність для українського сьогодення теоретичного аналізу релігійних конфліктів та практичних висновків щодо діагностики, профілактики та управління ними, варто приділити спеціальну увагу дефініції *релігійного конфлікту* в релігієзнавчій та конфліктологічній літературі.

Мусимо визнати, що саме поняття “релігійного конфлікту”, як значущої наукової категорії, залишається мало розробленим. Фахові праці конфліктологічного змісту здебільшого обмежуються короткою згадкою про релігійні конфлікти у контексті загального переліку існуючих типів соціальних конфліктів. Лічені роботи містять спеціальне визначення релігійного конфлікту (часто вельми дискусивне), не кажучи вже про ґрунтовний аналіз його об’єкту, предмету, структури, типів і функцій. Цей факт дисонує на тлі численних публікацій і теоретичних напрацювань в галузі конфліктів правових, сімейних, політичних й етнополітичних, трудових, військових, педагогічних, міжособистісних тощо.

Значно більша увага приділяється релігійним конфліктам у релігієзнавчій літературі, хоча й тут бракує спеціальних розвідок конфліктологічного змісту. Найдотичні до цієї проблематики соціологія релігії та етнологія релігії, що досліджують різні аспекти суперечливого, амбівалентного функціонування

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

релігійного комплексу у процесах націєгенезу, державотворення та міжетнічних конфліктів. Плідний фактологічний матеріал в цьому контексті надає релігійна історія України, де поширення християнства призводило не просто до міжконфесійних колізій, а до справжніх трагедій у національному бутті, “духовних зламів та змін усієї парадигми розвитку українства” [Академічне релігієзнавство.- К., 2000.- С. 628].

Підсумовуючи теоретичні напрацювання в сфері аналізу категоріального апарату релігієзнавства, можна виділити щонайменше чотири методологічні підходи до розкриття змісту поняття “релігійний конфлікт”.

Перший підхід, який умовно назовемо *“антагональним”*, ґрунтується на розумінні конфлікту як певного процесу взаємодії суб’єктів, що перебігає у формах протиборства і протидії між ними; є специфічною формою легалізації антагоністичних відносин і протиріч в релігійно-церковній сфері. Так, за визначенням М.Бабія, поняття “релігійний конфлікт” характеризує один із видів соціальних конфліктів і “виявляє себе як процес зіткнення (ідеологічного, а нерідко й фізичного) конфесій, релігійних груп, віруючих різних віросповідних напрямів, течій”, відображає “неперебориму суперечність у сфері міжконфесійних або внутрішньоцерковних відносин” [Бабій М. Проблеми і перспективи міжконфесійного діалогу // Українське релігієзнавство.- 1999. - № 12.- С. 64-65].

Згодом, міркуючи над розбіжностями смислового наповнення понять “релігійний конфлікт”, “міжцерковний конфлікт”, “міжконфесійний конфлікт”, автор визначає останній як ситуацію, яка характеризується загостренням суперечностей між релігійними суб’єктами й “супроводжується жорстким протиборством, ворожістю та конфронтацією, а нерідко й фізичним зіткненням” [Бабій М. Міжконфесійні конфлікти у контексті взаємовідносин етноконфесійних ідентичностей / Релігія і нація в суспільному житті України й світу.- К., 2006.- С. 215].

Подібне визначення пропонує Т.Кільмашкіна, яка під релігійним конфліктом розуміє протистояння представників різних віросповідань або протиборство всередині однієї конфесії, в основі якого закладена нетерпимість до інакомислення [Кільмашкіна Т.Н. Конфликтология: Социальные конфликты.- М., 2004.- С. 180]. Релігійна нетерпимість при цьому може набирати найрізноманітніших форм: звинувачення представників інших релігій в соціальних лихах; розпалювання воєн під релігійними прапорами; боротьба між ортодоксами і модерністами, консерваторами і реформістами.

Прихильники антагонального підходу спираються, відтак, на класичне розуміння конфлікту як зіткнення протилежних сил, інтересів, поглядів: При цьому більшість акцентує увагу на ворожому, нетерпимому ставленні суб’єктів конфлікту одне до одного, прагненні вразити супротивника в той чи інший спосіб. Логіко-математичною мовою ця теза набуває вигляду: “дія однієї системи **A** на іншу **B** називається конфліктною, якщо вона спрямована на спричинення шкоди системі **B**”. Чи не найпослідовний приклад такого тлумачення належить російським дослідникам Ю.Антоняну і М.Давидадзе: конфлікти на етнічному

або релігійному ґрунті визначаються ними як “дії осіб – представників одного чи декількох народів (етносів) або релігійної групи, спрямовані на збудження національної чи релігійної ворожнечі, приниження національної гідності, ...що потягли за собою спричинення учасникам конфлікту фізичного, морального або (та) матеріального збитку, в тому числі масові вбивства, знищення майна, релігійних святинь тощо” [Антонян Ю.М., Давитадзе М.Д. Етнорелигиозные конфликты: проблемы, решения.- М., 2004.- С. 12-13].

Подібні твердження при всій їх зваженості відкривають широке поле для дискусій. Логічно виникають питання: чи охоплюють наведені визначення все розмаїття релігійних конфліктів? чи завжди головною метою суб’єктів конфлікту є продукування ворожих стосунків та спричинення шкоди іншій стороні? Напевне, що ні. У багатьох випадках для конфлікуючих сторін головним є намагання захистити власні інтереси; вибороти та реалізувати законні права, домогтися справедливого, на їх погляд, перерозподілу влади, ресурсів, статусів.

Інший методологічний підхід, який умовно назвемо **“аксіологічним”**, презентує релігійні конфлікти передовсім як “конфлікти цінностей”, що закономірно генеруються у духовній сфері життя. Так, харківська група дослідників в галузі конфліктології обстоює думку, що релігійні конфлікти – це зіткнення (протидія) “між носіями релігійних цінностей (від окремих індивідів (віруючих) до конфесій), що обумовлені відмінностями в їх світосприйнятті, уявленнях і ставленні до Бога, різним становищем та участю в релігійному житті” [Конфліктологія / За ред. професорів Л.М.Герасіної та М.І.Панова.- Харків , 2002.- С. 170]. Акцентується той факт, що об’єктивним джерелом релігійних конфліктів виступають ціннісно-нормативні системи, альтернативні комплекси уявлень, переконань і поглядів, взаємовиключні культурні, етичні, моральні стереотипи тощо. Подібним чином В.М.Нагаєв означає релігійні конфлікти як окрему групу конфліктів у духовній сфері суспільства, що виникають внаслідок протидії суб’єктів і протиріч у процесі виробництва, розподілу та споживання духовних цінностей [Нагаєв В.М. Конфліктологія: курс лекцій (модульний варіант).- К., 2004.- С. 151].

Подібну позицію демонструють київські релігієзнавці – Лубський В.І., Козленко В.М., у них та Горбаченко Т.Г. Аналіз причин, типів та сутності релігійних конфліктів ґрунтується на тих вихідних принципах, що будь-яка релігія, як цілісна і автономна система, є наперед опозиційною щодо будь-яких інших духовних систем; претендує на абсолютне, виняткове і універсальне значення свого віровчення; прагне нав’язати свої цінності суспільству і традиційно оголошує будь-які інші релігійні комплекси недосконалими, хибними і навіть фіктивними. Понад те, претендування на імперативність та загальну значущість потребують ворогів (в тому числі і всередині групи), у борні з якими легше підтримувати свій вплив, маніпулювати прибічниками і виправдовувати власні дії. Тому релігійна нетерпимість і фанатизм характеризовані як неодмінні супровідники конфліктів цінностей [Лубський В.І., Козленко В.М., Горбаченко Т.Г. Соціологія релігії: курс лекцій.- К., 1999.- С. 121-122].

За всієї продуктивності зазначеного підходу, важко погодитися з

висновками авторів про те, що релігійні конфлікти дотичні суто “до сфери духовної діяльності, питань віри та духовних цінностей”. Як свідчить сучасний досвід, не меншою мірою вони розгортаються навколо юридичних, політичних й геополітичних, майнових, фінансово-економічних питань, адміністративних і матеріальних ресурсів. З іншого боку, в такому дискурсі стає ілюзорним позитивне вирішення питання щодо здатності конфліктуючих конфесій продукувати конструктивну взаємодію в умовах світових геополітичних протистоянь, подолати віросповідні і культові розбіжності та спертися на універсальну значущість загальнолюдських цінностей.

Третя точка зору, вироблена на ґрунті західної соціологічної думки, але останнім часом приваблива і для вітчизняних науковців, полягає у розумінні релігійних конфліктів як закономірного і специфічного вияву **конкуренції** у релігійно-церковній сфері сучасних поліконфесійних суспільств. У боротьбі за розширення сфери свого впливу, зміцнення матеріальної бази та збільшення пастви зростає розмаїття пропонованих форм культової діяльності, релігійних вчень, способів навернення, утримання та організації одновірців. Об’єктивними наслідками стають сперечання за приходи, майно і культові споруди, змагання за підтримку з боку місцевих органів влади та адміністрації, намагання перерозподілити ресурси на власну користь тощо. При цьому конфесії прагнуть не тільки відмежувати своїх adeptів від впливу інших віросповідань, але й свідомо взяти ініціативу до своїх рук; протистояти активно, насильницьки, здійснюючи як територіальну, так і свого роду духовну експансію [Волова Л.А. Межконфессиональные отношения как феномен современной культуры.- Запорожье, 2002.- С. 31]; скористатися усіма можливостями швидкого розширення соціальної бази, які тільки й виникають у зламні періоди історії.

Близькими до такого підходу (і фактично ідентичними вербально) є визначення релігійного конфлікту, наведені у “Словнику-довіднику термінів з конфліктології” (Докаш В.І.) та “Словнику-довіднику з релігієзнавства” (Шевченко В.М.). Конфлікт розуміється як зіткнення релігійних індивідів і груп “у зв’язку з різними позиціями (підходами) в питаннях віровчення, релігійної діяльності і правил побудови релігійної організації. Може проявлятися у формі розбіжностей і суперечок, конкуренції і боротьби, конфронтації і релігійної ворожнечі” [Словник-довідник термінів з конфліктології.- Київ-Чернівці; 1995.- С. 136]. Шевченко В.М., правда, зауважує, що релігійні конфлікти можуть бути формою відображення соціальних конфліктів, нерідко мають історичні, національні, релігійно-догматичні корені (а хіба бувають такі, що зазначених коренів не мають?); До “складових елементів релігійного конфлікту” він відносить нетерпимість, ворожість, конфесійну упередженість (які насправді є не складовими елементами, а, скоріше, соціально-психологічними ознаками) [Шевченко В.М. Словник-довідник з релігієзнавства.- К., 2004.- С. 301]. Прикро, що визначення, наведене у довідковому релігієзнавчому виданні, повне теоретичної й методологічної плутанини.

Зазначимо, що “конкурентний” підхід відобразив поступову переорієнтацію наукових кіл та широкого загалу до сприйняття феномену поліконфесійності, як норми суспільного життя в модерному світі, а не як вияву духовної кризи, дисфункції, аномії чи “придушення власної церкви”. Крім того, він відкрив широкі можливості для залучення здобутків соціологічної й політичної науки, прямо чи опосередковано пов’язуючи протистояння різних конфесій з економічними, геополітичними, національними інтересами відповідних суспільних груп.

Нарешті, запропоновано ще один аспект визначення релігійних конфліктів – як специфічної *форми (різновиду) міжконфесійних відносин*. Підґрунтям такої дослідницької установки на теоретико-методологічному рівні стало виокремлення “релігійних відносин” серед компонентів структури релігії. Сутність цієї категорії розкривається через цілісну систему понять – “культові релігійні відносини”, “позакультові релігійні відносини”, “внутрішньо-церковні відносини”, “міжконфесійні відносини”, “релігійна толерантність”, “релігійна нетерпимість”, “релігійний конфлікт”, “релігійна солідарність”, “злагода”, “єкуменізм” [Академічне релігієзнавство.- К., 2000.- С. 145]. При цьому звертається увага на те, що конфліктні релігійні відносини, котрі сягають рівня антагонізму, релігійної нетерпимості, притаманні, як правило, взаєминам між конфесіями, релігійними групами, течіями, утвореними на ґрунті спільного віросповідання. Так, крайні форми релігійного конфлікту, аж до кривавих воєн, часто демонстрували християнські церкви, споріднені за своїм віровченням (православні, католицька, протестантські), а також церкви, деномінації, секти, що утворилися у результаті розколу єдиної церкви.

В цьому зв’язку особливої значущості набуває переконання, що реалізація цінностей демократії і свободи – не тільки в політичному та економічному, а й у духовному, ідеологічному, культурному аспектах – передбачає, в тому числі, і впорядкування власного конфесійного простору, розбудову правової, динамічної і плюралістичної системи міжконфесійної взаємодії.

Відаючи належне науковцям, які висунули й апробували різні підходи до розкриття сутності релігійних конфліктів, спробуємо запропонувати визначення, яке, по-перше, певною мірою синтезує означені підходи, а, по-друге, дає можливість чіткого розмежування споріднених понять “релігійний конфлікт”, “міжконфесійний конфлікт”, “між церковний конфлікт” тощо. У загальному сенсі *релігійні конфлікти* можна визначити як зіткнення суб’єктів релігійно-церковної сфери у намірах реалізувати свої інтереси і цінності, досягти або перерозподілити владу, вплив, ресурси, статуси, привілеї тощо, що стає принципом ідейної (а також, політичної, етнічної, культурної) мобілізації віруючих. Важливо, що на відміну від правових, політичних, економічних конфліктів, релігійні виділяються в окрему групу не лише за сферою свого прояву, а й за специфікою сторін-учасників. По меншій мірі,

один із конфліктуючих суб'єктів репрезентований групою (спільнотою, організацією) зі стійкою релігійною та конфесійною ідентичністю.

Відповідно, міжконфесійний конфлікт постає як такий різновид релігійного конфлікту, суб'єктами якого виступають релігійні організації, об'єднання, інституції, духовенство тощо, належні до різних конфесій; внутрішньо-конфесійний – такий, суб'єкти якого репрезентують одну й ту саму конфесію; між але належить до різних їх церковного різновиду міжконфесійного конфлікту, суб'єктами якого є церкви як особливі релігійні інституції.

Напрацювання у сфері вивчення релігійних конфліктів, накопичені останніми роками в межах релігієзнавства та почасти соціології, вочевидь переростають вже “замалі шати” соціології релігії, а їх подальший розвиток потребує комплексного міждисциплінарного підходу та вироблення концептуальних, теоретико-методологічних засад, адекватного понятійно-категоріального апарату. Отже, конфліктологія релігії (або релігієзнавча конфліктологія) об'єктивно зароджується як інтегральна галузь знань на стику релігієзнавства, соціології та конфліктології.

Спираючись на ці міркування, можна твердити, що об'єкт нової галузі складатимуть конфлікти в релігійній сфері та сфері державно-правових відносин, з усіма їх ознаками, специфікою, елементами, динамікою розвитку, функціями і наслідками, а також конфліктогенні фактори релігійного життя у сучасну епоху. Предметом релігієзнавчої конфліктології можна вважати загальні закономірності виникнення, ескалації, динаміки релігійних конфліктів, принципи їх врегулювання і попередження в умовах сучасних поліконфесійних суспільств. Відповідно до цього, у предметному полі конфліктології релігії будуть знаходитися: суспільні протиріччя, що генерують конфлікти на релігійному ґрунті; особливості і типи суб'єктів конфліктної взаємодії; причини, умови, приводи конфліктів; процесуальна природа релігійних конфліктів, закономірності їх розгортання та фази перебігу; головні типи релігійних конфліктів; вектори їх впливу на суспільні процеси, особливості та наслідки в умовах глобалізації.

При цьому, є повне усвідомлення того, що історична дійсність, обтяжена складним транзитним станом українського суспільства; формування і функціонування поліконфесійної релігійної сфери з усією палітрою суперечностей і конфліктів, - вимагають не лише теоретичної рефлексії, а й пошуку реальних шляхів досягнення і утримання соціального консенсусу між суб'єктами соціальної взаємодії. Це ставить перед дослідниками онтології, феноменології та динаміки релігійних конфліктів цілком конкретні теоретичні, практичні та морально-етичні завдання.

ФІЛОСОФІЯ ЛЮДИНИ ТА ПРАУКРАЇНСЬКІ ВИТОКИ БОЖЕСТВЕННОГО

Постановка проблеми в загальному вигляді зводиться до того, що в праукраїнській міфології, релігії, фольклорі густо розсіяні такі міфологеми, як «Див», «Дикий», «Чудо», «Бог», «Дажбог», «Стрибог». Ці міфологеми обов'язково стосуються людини, навіть якщо описують космогонічну картину світу.

Аналіз останніх досліджень і публікацій ствердив антропологічний підхід у розумінні феномену релігії [Колодний А. Життя. Праця. Думки.- К.- Дрогобич, 2007.- С. 49].

Формулювання цілей статті зводиться до того, щоб з орієнтацією на розуміння сутності людини зв'язати всі терміни-міфологеми, перераховані вище, у єдине ціле.

Культурна й соціальна антропології вивчають множинність культур. Вони враховують природу людини. Культурна й соціальна антропології виходять з того, що людина – істота культурна, має надбіологічні програми, які передбачають своє існування у світі, а також існування інших людей.

Людина – це істота завбачлива в процесі перебудови навколишнього світу [Гелен А. О систематике антропологии// Проблема человека в западной философии.- М., 1988.- С. 186]. Конструюючи знаряддя для полювання або знаряддя праці, вона вже передбачає їх подальше застосування. Мета одна – зберегти сталість внутрішнього середовища свого організму (гомеостаз) та організмів оточуючих людей-носіїв культури. Тварина (у цьому випадку високоорганізована тварина) – теж істота завбачлива. Але передбачає вона недалеко – зберегти тільки свій гомеостаз, гомеостаз своїх дитинчат. Далі тварина не заглядає через свою природу. Вимоги гомеостазу ставлять певні завдання перед поведінкою тварини [Мак-Фарленд Д. Поведение животных: Психобиология, этология и эволюция.- М., 1988.- С. 251]. І вона їх виконує.

Людина ж – істота глибоко передбачлива. Вона передбачає, що звади й ворожнеча ні до чого не приведуть, а тому створює й поширює християнство, що містить тенденції до милосердя. Вона передбачає, що порушення екологічних систем може призвести до катастрофи, і будує свою нову філософію з урахуванням цього факту.

Людина – це передбачливість. Але бувають стани, коли в неї відсутня передбачливість. Це такі стани, як стан Божественного, стан самодостатності, стан абсолюту, трансцендентні стани, трансгресивні стани, що по суті є синонімами. Такі стани виникають як компенсація на передбачливість і її абсолютність як природно людське. Виникає компенсація на передбачливість,

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

яка мала прорахунки, компенсація на неможливість здійснення проєктів, що передбачені, через малість і слабкість самої людини і взагалі через величезність світу. Навколишній світ більший, ніж людина. Якщо нічого не робити, не пручатися, не прагнути зберегти свій гомеостаз і гомеостаз оточуючих людей, якщо свідомо не боротися, то світ поглине людину.

Компенсаторні процеси властиві людині. Тварина в цьому плані зовсім не пластична. Людина ж здатна знайти інший стан, стан Божественності (або стан самодостатності, стан абсолюту, трансцендентний стан, трансгресивний стан). Стан Божественності як безпосередній (який не передбачає) компенсує людську опосередкованість, передбачливість, ощадливість, планованість. Про це говорять усі релігії й містичні вчення.

Людина – істота завбачливо-опосередкована, передбачлива. Але вона має компенсаційну реакцію на саму себе, на свою опосередкованість у вигляді безпосередності, Божественності, Божественності, яка руйнує всі хибні уявлення. До стану Божественності людину приводять потрясіння (катарсиси). Потрясіння компенсують недостачу, що виникає від надлишку спонук, ліквідовуючи зайве в цьому надлишку, протверезуючи людину, роблячи її більш цілеспрямованою, руйнуючи в уяві все зайве.

Компенсація – це зрівнювання, вирівнювання й зрівноважування. Саме тому тут абсолютний спокій, ентропія й відсутність руху. Компенсація виникає за відхід людини від безпосереднього життя інстинкту в опосередкованість, за відхід в культуру як опосередковану структуру. Компенсація – це повернення до безпосередньо тваринного стану, але тільки в переживанні, або, точніше, в стані, а не в дії. Тобто тут не можна говорити про тваринний стан. Адже ніщо не повертається до споконвічного. Мова йде просто про безпосередність, руйнування розумових структур, образів уяви, всього зайвого й наносного в людині, руйнування ілюзорного, віджилого своє.

Людина живе в ритмі. Стан Божественного, як компенсаційний процес, знову змінюється на людську передбачливість. Природа людини – далі передбачати. У соціальному відношенні людина далі передбачає, тому що вона оперує простором, на якому розміщуються всі люди, все співтовариство. Тварина передбачає лише стосовно себе, стосовно збереження власного внутрішнього середовища організму. Тому ці передбачення недалекі. У людини ж усе по-іншому. Солідарність – урахування іншої людини, соціуму в цілому створює простір, і простір більш далекий, тобто далеке передбачення й передбачливість щодо небезпек у світі.

Передбачення й передбачливість – це природа людини. Вони були основою і у найдавнішої людини. Обробка знаряддя первісною людиною виконувалася для досягнення певних цілей – забезпечення первісної людини їжею, збереження сталості внутрішнього середовища організму. Прагнення зберегти внутрішнє середовище організму накладає основний і незгладимий відбиток на поведінку давньої людини. Досягнення цілей на полюванні забезпечить первісну людину, наприклад, шкірою як одягом, шкірою-одягом

після обробки знаряддям шкіри вбитої тварини; і знову-таки, щоб зберегти сталість внутрішнього середовища організму й не змерзнути.

Давня людина обробляла знаряддя, передбачаючи віддалені цілі. Віддалена мета в людини з'являлася в результаті інсайту, творчого осяяння стосовно ймовірних майбутніх потреб під час вирішення завдань, поставлених перед поведінкою, що потребує сталості внутрішнього середовища організму (гомеостазу) для себе й для інших як носіїв культури. Людина – істота соціальна й солідарна. Від солідарності з іншими виникає передбачення більш далекого майбутнього. Якщо кожний для себе, то й передбачення для себе обмежене. Якщо разом, то й передбачення для всіх розширене.

Мета людини – оволодіти енергією, енергією Сонця, енергією зірок, щоб спрямувати цю енергію на підтримку сталості внутрішнього середовища організму (гомеостазу). Людина своїм тваринним походженням приречена виконувати вимоги гомеостазу. Адже ледве щось змінюється, наприклад підвищується або знижується температура середовища, – і людське життя стає неможливим. Вимоги гомеостазу ставлять завдання не тільки перед поведінкою тварин, щоб вони оцінювали свій внутрішній стан щодо ймовірних майбутніх потреб, але й перед поведінкою людини, яка піклується і про внутрішній стан інших людей-носіїв культури, і про культуру як інструмент свого процвітання.

Як складеться надалі майбутнє людства, важко вгадати. Буде воно розселятися по інших планетах, наближаючись до Сонця й зірок як джерел енергії, чи зв'яже ці джерела й конвеєром буде переправляти їх енергію на Землю. Усі ці передбачення досить химерні. Але так чи інакше людству необхідно задуматися про оволодіння енергією для свого ж власного існування. Є Космос із його енергетичними запасами, космос загрозливий і нескінченно великий, і є крихітна людина з ніжним тілом, що бажає вижити.

Сучасна людина заглянула в глибини Космосу, вивела на орбіту земної кулі телескоп. У давньої людини перед очами було тільки небо – небо ясне і небо похмуре. І перше божество для давньої людини було божество неба. В основі був Бог Ясного Неба.

У зв'язку з походженням Бога Ясного Неба доречно звернутися до праукраїнської культури як індоєвропейської, арійської культури. Ця культура мала Бога Ясного Неба, який уособлював не тільки ясне небо над головою давнього праукраїнця, але й моменти ясного неба в душі як стану просвітленості, перетворення, благодаті – станів, які дивували, від них і назва Бога Ясного Неба – Див.

Давня індоєвропейська культура виникла 4-3 тисячі років до нашої ери в південноруських степах. Відтак, споконвічним місцем перебування носіїв давньої індоєвропейської культури були південноруські степи, тобто нинішня територія України. Це підтверджують і археологічні й лінгвістичні джерела [Іванов В. В., Топоров В. Н. Индоевропейская мифология // Мифы народов мира: В 2 т. – М., 1991. – Т.1. – С. 527]. Індоєвропейська культура зародилася на просторах, центр яких припадає на територію України, і люди-носії цієї культури мали єдинобожжя. Однак у давніх індоєвропейських мовах слова «Бог» не було.

Відомо, що походження слов'янського слова «Бог» не стосувалося розуміння божества, божественності. Слов'янське слово «Бог» просто входило як епітет у назви божеств, таких як Даждьбог, Стрибог [Потебня А. А. Слово и миф.- М., 1989.- С. 505]. Тому можна говорити, що єдинобожжя народів індоєвропейської культури, що живуть на території України (або в південноруських степах), було відбито в індоєвропейських мовах не словом «Бог», а словом «Див». Основа кореня «Див» означає «світити» [Потебня А. А. Слово и миф.- М., 1989.- С. 505]. «Див» як Бог Ясного Неба був єдиним для всіх арійських племен [Элиаде М. Трактат по истории религии: В 2 т.- СПб., 2000.- Т.1.- С. 143].

Сакральний «Див» споконвічно розумівся як «День», «Світло», «Сяяти», «Денне Небо», «Ясний, Безхмарний, Світлий» [Там само]. Тут сакральність припускає не тільки відношення до космосу [Там само.- С. 145], не тільки сакральність неба, але й сакральність внутрішньої просвітленості душі, що уподібнюється «ясному, безхмарному, світлому». Елемент особистості, подібної божественності, не можна пояснити лише сакральністю неба [Там само].

Коли арії з північного Причорномор'я переселилися на території північної Індії й «Див» перетворився на «Дьяус», «Дев» і продовжував розумітися як Бог у власному розумінні слова, позначаючи «небо», «день», за ним залишилася й характерна атрибутика, властива Богові Неба. Це – творча здатність.

Творча здатність, як характерний атрибут бога неба, містить не тільки здатність людини переживати стани натхнення й осяяння. Це ще й здатність мати стани, які руйнують і переважають натхнення й осяяння, іменовані «Силою» (у давніх семітів Бог теж всесильний). Цю «Силу» важко описати. Вона гідна лише подиву, що зафіксовано в давньоіндійських текстах «Ригвед» [Ригведа: Мандалы 1-4.- М., 1989.- С. 194]. Звідси й назва «Див», «Дивуватися», «Дивуватися дивному», «Дивуватися як чуду, чудесному, чудесному стану душі».

Надалі сакральність «Дива» як «Бога Неба» профанується як у праукраїнській культурі, так і в давньоіндійській культурі, де слово «Деви» перетворюється на старе індоєвропейське слово [Кейпер Ф. Б. Я. Труды по ведийской мифологии.- М., 1986.- С. 31], де «Дьяус», як Бог Ясного Світлого Неба, секуляризується [Элиаде М. Трактат по истории религии: В 2 т.- СПб., 2000.- Т.1.- С. 145]. «Дьяус» втрачає функцію виразника небесної сакральності [Там само.- С. 146]. Він починає розумітися по-іншому. Його місце займають інші боги, хоча й зберігається у віддаленому вигляді в цих богів сакральна характеристика «Дива» як спокійної безтурботності й пасивності його «Сили» [Элиаде М. Трактат по истории религии: В 2 т.- СПб., 2000.- Т.1.- С. 151].

Надалі «Див» з позитивного бога, яким він поданий в індуїзмі як «Дьяус», «Дев», «деви», перетворюється в негативне божество зороастризму. Ведичний світ «Ригвед» надалі трансформується у світ «Авести», де «деви» з добрих стають злими. Та й у праукраїнській культурі «Див» надалі має негативні характеристики. Однак прихильність до слова й образу в цьому випадку не є основою. «Див» як «Ясне Небо» залишається своїми характеристиками в природі людини, тому що являє собою стан, який конкретно переживає людина, здатність

переживати подібний стан. За поняттям «Див», «Ясне Небо» так і залишається властивість квазіпасивності [Дюмезиль Ж. Верховные боги индоевропейцев.- М., 1986.- С. 155].

Зрозуміло, що «Див» – це не просто світле божество або світлі боги. Див – це не просто зовнішня світлість денного неба як божественного, світло сонця, вогню. Див – це диво, дивність, тобто щось незвичне, несподіване, чому треба «дивуватися» [Давидов И. П. Чудо // Религиоведение: Энциклопедический словарь.- М., 2006.- С. 1187]. Див – це щось несподіване, що ламає очікування людини, але не від зовнішніх впливів світлого, тому що Див є світлим, а від внутрішніх перетворень людської душі. Тобто Див позначає не просто зовнішнє світло ясного неба, де «Див» – денне сяюче небо [Иванов В. В., Топоров В. Н. Индоевропейская мифология // Мифы народов мира: В 2 т.- М., 1991.- Т.1.- С. 532], а внутрішнє світло просвітління як особливого явища в людському дусі, як деякого екстраординарного явища, несумісного з повсякденним досвідом [Забияко А. П. Древнеславянская религия // Религиоведение: Энциклопедический словарь.- С. 314]. Це якийсь надлюдський і інолюдський досвід, від несподіванки виникнення якого той, хто переживає, сам диву дається, дивується. Цей досвід внутрішнього світла викликає в людини подив, що таке з ним може відбуватися.

В українській міфології Див розуміється як чудовий, а точніше божий [Иванов В. В., Топоров В. Н. Каравай // Мифы народов мира.- Т.1.- С. 622]. Тобто в українській культурі мова йде про божественний стан свідомості людини, як чудовий стан, стан, якому можна дивуватися. Переживши подібний божественний стан, давній праукраїнець починає служити йому. Це – дієвослужіння. Тобто цей стан залишає «слід» у психіці давнього праукраїнця, слід як згадку досконалості, божественності, оскільки «Див» – це «Божий» [Иванов В. В., Топоров В. Н. Див // Там само.- С. 377]. Тут мова йде про тих людей, про той народ, який здатний переживати подібні божественні стани, стани, від яких диву даєшся, що таке може бути, що таке може траплятися з людиною.

Інакше кажучи, Див (дивуватися) або Бог (божественне) – це здатність мати певний стан духу як екстраординарне явище психіки. Те, що «Див» як світле стосується не тільки зовнішнього світлого денного сяючого неба [Иванов В. В., Топоров В. Н. Индоевропейская мифология // Там само.- С. 528], але й внутрішнього просвітління людини, вказує на безпосередній зв'язок з людиною, з її сутністю. Див у східнослов'янській міфології пов'язаний з верхом дерева, а дерево (світове дерево), у свою чергу, у своїй цілісності зіставляється з людиною [Иванов В. В., Топоров В. Н. Славянская мифология // Там само.- С. 451]. Тобто Див пов'язується з верхом людини [Там само.- С. 377] як вищий, божественний стан людини.

Однак залишається відкритим одне питання – про якість божественного. В арійській культурі індоевропейських народів «Див» – вищий стан духу, про який не можна нічого сказати, як тільки дивуватися тому, що відбувається. Це – апофазис. Апофатичний початок релігійно-містичного досвіду ми спостерігаємо не тільки в праукраїнській культурі, але й в інших релігійних культурах: у

даосизмі, індуїзмі, іудаїзмі, християнстві, буддизмі. Бога побачити не можна (Вих. 33:20). Дао, яке може бути виражене словами, не є постійне дао [Дао де цзин // Древнекитайская философия: В 2 т.- М., 1972.- Т.1.- С. 114]. Однак праукраїнська культура все ж відкриває головну якість божественного стану. Божий, тобто «Див», у праукраїнській культурі сприймався як Дивий – Дикий [Іванов В. В., Топоров В. Н. Див // Мифы народов мира.- Т.1.– С. 377]. Але це не просто дикість як людська невихованість, це – зняття всього наносного, віджилого, того, що роздвоює людину, зняття віджилих схем у людській психіці.

Уже в давнину «Див» розуміли по-різному. Подальший розвиток релігійних вчень, поява світових релігій (християнство, іслам, буддизм), виникнення багатьох священних писань створило багато додаткових суперечностей у розумінні сутності самих релігій і всіляких священних текстів. Тобто виникла проблема нерозуміння. Вона поглиблювалася, якщо священні тексти не розуміли як символічні тексти. Символ багатозначний. І це необхідно враховувати. Яскраві наслідки нерозуміння можна бачити на прикладі іудаїзму й християнства. Розглянемо цю проблему на конкретних прикладах.

Чому розіп'яли Ісуса Христа? Від нерозуміння! Йому ставили в докір, що він, звичайна людина, видає себе за Бога (Ів. 10:33). Але він осяг свій особливий внутрішній світ. Він говорив про цей внутрішній світ усім як про Царство Боже усередині вас (Лк. 17:21). Він говорив, що знає це Царство Боже, постійно звертався до твердження, що він знає його (Ів. 7:29; 8:55). Йому ставили в докір те, що звідки в нього такі знання, якщо він ніде не вчився (Ів. 7:15). Але Бог є Дух (Ів. 4:24), і Царство Боже усередині Вас (Лк. 17:21), ви – Боги (Ів. 10:34). Нарешті, коли Ісусу Христу дорікали, що він, звичайна людина, видає себе за Бога (Ів. 10:33), він відповів, що «ви Боги» (Ів. 10:34). Ісус Христос осяг у собі особливий світ духу, духу як Бога, тому що Бог є Дух (Ів. 4:24). Він у своєму існуванні ділився збагненим світом з іншими. Однак нікому нічого не потрібно, крім чудес. І тому цей світ не був прийнятий. Звичайно, це – особливий світ, суб'єктивний, не від світу цього (Ів. 18:36). Багатьом не потрібний цей світ натхненності, світ мистецтва. Багато хто сприймає тільки світ науки, конкретних знань, яким учаться. А Ісус Христос не вчився (Ів. 7:15). Йому ставили в докір, що він ніде не вчився (Ів. 7:15). Але натхненності власного Духа не навчаються. Це – не наука. Це – мистецтво, причому мистецтво життя. Воно рятує людину конкретну, надихаючи та очищаючи її. Наукові знання ж – це зовсім інше, це знання для всіх, для порятунку всіх, а не для порятунку конкретної людини.

Іудеї вже тоді, у давнину, розуміли свої священні писання дослівно, а не символічно. Ісус Христос їм же відповідав символами, намагаючись передати стан свого Духу. Іудеї викрили Ісуса Христа в обмані, тому що Ісус Христос говорив, що бачив Авраама. Іудеї обурювалися, тому що Ісусу Христу не було ще й п'ятидесяти років (Ів. 8:57), а він бачив Авраама, що жив задовго до Христа. Тобто іудеї все розуміли натурально, як воно є в житті. Ісус же висловлювався символами й парадоксами. Для нього й Авраам був багатозначним символом і парадоксом. І тому Христос відповів іудеям, що ще перше, ніж Авраам народився, він уже був (Ів. 8:58), тим самим передаючи суть свого стану Духу, а

не хронологічно правильну послідовність того, що спочатку був і прожив своє життя Авраам, а потім народився Ісус Христос і проживає своє життя в теперішньому часі.

Якщо Священні писання розуміти символічно й парадоксально, то ніяких суперечностей не буде, не буде порушення законів природи у словах Священних писань. Навіть воскресіння Ісуса Христа не суперечить законам природи, законам біології. Перед нами просто постає історія другого народження людини. Кожна нормальна людина й кожний містик переживають своє друге народження у своєму особистому житті. І це нормально й природно. У житті в людини особистість народжується не відразу, а має бути її «друге народження». І тільки із другим народженням устанавлюються моральні основи особистості. Православна етика має містичне начало, описане у священних писаннях і до, і після «другого народження».

Православна етика у своїй основі має положення про те, що людина, згідно зі своєю сутністю, є образом і подобою Бога. Відтак цим передбачається, що людина переживає стан божественності, стан божественного характеру як піднесений. У такі моменти людина може знаходити підтвердження тому біблійному положенню, що Царство Боже всередині неї самої (Лк. 17:21).

*О.Кисельов** (м. Київ)

СОЦІОЛОГІЯ ЕКУМЕНІЗМУ: НЕБОГОСЛОВСЬКІ ФАКТОРИ ВИНИКНЕННЯ ТА РОЗВИТКУ ЕКУМЕНІЧНИХ ВІДНОСИН

Характерними рисами християнства XX століття була консолідація його конфесій навколо соціальних проблем і проведення міжхристиянських богословських та місіонерських конференцій. Ці складові християнської історії минулого століття пов'язані з екуменізмом. Екуменізм, у свою чергу, вплинув на започаткування діалогу християнства з іншими релігіями, в першу чергу з іудаїзмом та ісламом. Відтак різнобічне вивчення екуменізму дасть змогу не тільки краще зрозуміти сучасне християнство та спробувати спрогнозувати подальші шляхи його розвитку, але й на його основі збагнути міжрелігійний діалог, від якого багато в чому залежить майбутнє світової спільноти.

Дослідження екуменізму вітчизняними науковцями відбувалося переважно у контексті аналізу особливостей конфесійного сприйняття християнської єдності, проблем місіонерства та прозелітизму, особливостей міжконфесійних відносин в Україні. Окремі розвідки українських дослідників

* Кисельов О.С. – кандидат філософських наук, молодший науковий співробітник Відділення релігієзнавства Інституту філософії імені Г.С. Сковороди НАН України, секретар Молодіжної асоціації релігієзнавців.

були присвячені богословським діалогам та розвитку єкуменічного руху. При цьому не було окремо зацентровано увагу на соціокультурних, політичних та економічних факторах, що впливають на розвиток єкуменізму. Цю прогалину й має на меті заповнити ця стаття.

Під єкуменізмом автор статті розуміє, по-перше, рух християн, що виступає за їх зближення та єдність, а по-друге, напрям богослов'я, що розглядає проблему християнської єдності. Таким чином, поняття “єкуменізм” включає у себе обсяг понять “єкуменічний рух” та “єкуменічне богослов'я”, виступаючи родовим поняттям щодо них. Поруч із цим під поняттям “єкуменічні відносини” ми розуміємо такий тип міжконфесійних та міжцерковних відносин, що зорієнтований на зближення та єдність християн.

Тенденції до інтеграції та консолідації християн зримо проявлялися на межі XIX-XX ст. у вигляді виникнення національних позаконфесійних і міжконфесійних організацій та асоціацій у місіонерській сфері; християнської співпраці в Африці та Азії не лише при проведенні євангелізації, а й у суспільній сфері; появі міжнародних позаденомінаційних та конфесійних організацій.

Єкуменізм за своєю суттю є релігійним рухом і позиціонує, переважно, богословські мотиви у стремлінні до єдності (найпростіший із них — апелювання до слів Христа: “щоб були всі одно” (Ів. 17: 21-22)). Однак, існують й небогословські фактори, котрі визначають процес єднання християн. Це не лише світський, секулярний погляд на історію християнства: у 1951 році Єкуменічний інститут Боссе видав документ “Небогословські фактори, котрі можуть перешкоджати єдності Церкви або наближати її”. Серед факторів, що відзначають необхідність єдності в ньому названі: 1) безладдя, яке царює у людському суспільстві й вимагає мобілізації християн для відповіді на всі виклики сучасності; 2) урбанізація та міграція населення, що ставлять питання про спільні дії в євангелізації та пасторстві; 3) перегляд політичних кордонів, що водночас зумовлює перегляд церковних кордонів і відкриває можливість об'єднання церков; 4) гоніння зі сторони деяких держав, які консолідують християн; 5) необхідність спільного контролю за політикою держав у сфері освіти, медицини та соціального забезпечення¹.

Однією з причин виникнення єкуменізму деякі дослідники називають роздробленість християнства, наявність у цій релігії різноманітних церков, деномінацій, конфесій. Дійсно, якщо б християнство було однорідною релігією, то виникнення руху за християнську єдність було б просто неможливим. Однак християнство ніколи не було єдиним. Про це свідчить вже Новий Завіт: “...з вас кожен говорить: я ж Павлів, а я Аполлонів, а я Кифин, а я Христов. Чи ж Христос поділився?” (1 Кор. 1:12-13). Протягом всієї своєї історії християнство поділялося на окремі віросповідання — католицизм та православ'я, лютеранство та

¹ Див.: Небогословские факторы, которые могут препятствовать единству Церкви или приближать его // Экуменическое движение. Антология ключевых текстов.- М., 2002.- С. 248-249.

кальвінізм, баптизм та адвентизм тощо. Тож чому саме на рубежі XIX-XX ст. з'являється потяг до християнської консолідації?

Радянські дослідники традиційно пов'язували будь-які нові тенденції у релігійній сфері із секуляризацією та кризою церков. Так, М. Гордієнко пише, що "консолідація церковних сил... є спробою подолання тієї кризи, у якій опинилися церкви перед обличчям секуляризації"². Кризу християнства, послаблення його ролі у тогочасному суспільстві дослідник пов'язує із прогресом людства у соціальній, науково-технічній та науковій сферах, поширенням у світі марксистської філософії та ростом революційного руху. Західні соціологи пояснюють тенденції до консолідації соціально-культурними особливостями того часу, розглядаючи єкуменічний рух як один з видів соціального руху, не завжди акцентуючи увагу на його специфічній релігійній складовій.

Американський соціолог Роберт Лі у книзі "Соціальні джерела церковної єдності" (1960) писав, що об'єднавчі рухи є побічним продуктом зростаючої соціальної гомогенності та культурного об'єднання усередині суспільства в цілому. У результаті зросту економічного добробуту, розвитку сучасних масових комунікацій, урбанізації, суспільної освіти, змішаних браків такі соціальні фактори як раса, клас, релігія та етнічність, які відбивалися у деномінаційних відмінностях, значно послабилися. Поява спільного ядра протестантизму (йдеться про інтеграцію американського протестантизму) відображає існування спільного ядра у суспільстві. Участь в єкуменічному русі різні групи расового, "сектантського" або етнічного характеру починають брати лише тоді, коли вони починають розділяти спільне ядро протестантизму³.

Схему впливу секуляризації на виникнення єкуменізму показав американський соціолог релігії Пітер Бергер. Відзначимо, що мислитель розглядає "єкуменізм" винятково як соціальний феномен. При цьому він не заглиблюється у теологічні нюанси зближення християнських церков. По-перше, П. Бергер вказує на той факт, що "секуляризація веде до монополізації релігійних традицій і, таким чином, *ipso facto*⁴ до ситуації плюралізму"⁵. З цим погоджується інший американський соціолог Роберт Белла, для якого однією з характеристик сучасного етапу розвитку релігії є плюралізм, до якого призвела секуляризація. Досить важливою рисою релігійного плюралізму, згідно з П.Бергером, є те, що релігію перестають нав'язувати, натомість вона стає певним товаром, який треба продати. Релігії починають грати за правилами ринкової економіки. Для більш ефективної конкурентоспроможності відбувається поступова раціоналізація соціально-релігійних структур, яка зрештою призводить

² Гордієнко Н.С. Современный экumenизм. Движение за единство христианских церквей.- М., 1972.- С. 3

³ Black A.W. The sociology of ecumenism: Initial observation on the formation of the Uniting Church in Australia // Practice and belief: studies in the sociology of Australian religion / ed. by A.W. Black, P.E. Glasner.- Sydney, 1983.- P. 87.

⁴ Насправді, у дійсності (лат.)

⁵ Бергер П. Секуляризация и проблема убедительности // <http://www.nz-online.ru/index.phpmluid=20010691>

до їх бюрократизації. Збюрократизовані релігійні інституції стають дедалі більш подібними одна одній у соціологічному плані. “Бюрократизація релігійних установ закладає соціально-психологічне підґрунтя для “єкуменізму” – це, на наш погляд, дуже важливо розуміти”⁶, – пише П. Бергер. Разом з цим американський дослідник відзначає, що співробітництво між різними релігійними групами зумовлене не тільки соціально-психологічним спорідненням релігійних бюрократів, але й плюралістичною ситуацією загалом.

Британський соціолог Браян Вілсон відзначив, що церкви стають єкуменічними лише тоді, коли вони, як соціальні інститути, знаходяться у кризовому становищі: “об’єднання та блокування відбуваються скоріше тоді, коли інституції є слабкими, аніж сильними”⁷, коли спостерігається зменшення кількості пастви та розмиття відмінних рис у вівоченні різних церков. Проблемами християнської єдності більше переймаються священники, а не миряни, що пояснюється бажанням духовенства підкріпити свій соціальний статус та повернути втрачений вплив на секуляризоване суспільство. Б. Вілсон розділяє погляди Р. Лі стосовно зникнення етнічних, класових та регіональних відмінностей у американських релігіях та приймає бергерівську модель економічної раціоналізації. Основною особливістю єкуменізму британський соціолог вважає тенденцію протестантських церков до централізованого контролю, обрядності та священства (відповідно нехтуючи доктриною священства усіх віруючих).

Тезу про єкуменізм як реакцію на секуляризацію розділяє й британський соціолог Роберт Кур’є. Єкуменізм, на його думку, є відповіддю на падіння ролі релігії в індустріальному суспільстві, що відображається у зниженні статистики членства. Аналізуючи британський методизм, соціолог відзначив, що якщо розкол у свій час йшов від мирян (“непосвячених”), то рух за єднання був переважно діяльністю священників. Р. Кур’є вбачає у потягу до об’єднання бажання замінити прямий, безпосередній зріст релігійних громад на побічний ріст – через об’єднання кількох релігійних організацій. З історії британського методизму соціолог дійшов висновку, що зовсім не є очевидним, що консолідація церков та деномінацій перешкоджають їхньому занепаду, й ще менш очевидним є те, що це веде до релігійного відродження. Цю думку, до речі, поділяв і Б. Вілсон.

З іншого боку, багато мислителів виступали проти виведення єкуменізму із секуляризації або, принаймні, заявляли, що інтерпретація єкуменізму як форми захисної реакції християнства на секуляризацію дуже спрощує характер як єкуменізму, так і секуляризації. Так, Р. Піндер на прикладі того ж британського методизму показав, що рух за єдність у деяких випадках був пов’язаний із рухом за децентралізацію та збільшення ролі мирян в управлінні релігійною організацією. Б. Тіл вважав, що релігійні діячі, священники, з одного боку, не настільки цинічні, щоб розглядати єкуменізм як знаряддя у поверненні собі

⁶ Там само.

⁷ Wilson B. Religion in Secular Society. A Sociological Comment.- London, 1966.- P. 142.

соціального статусу, а з іншого не настільки обізнані у релігійній ситуації у світі в цілому.

Британський соціолог Роберт Тоулер також критикує Р. Кур'є за те, що той робить індуктивні висновки лише на основі дослідження британського методизму. Соціолог водночас порушує питання правомірності пов'язувати екуменізм із кризою релігійних організацій, зменшенням кількості віруючих. Можливо, припускає Р. Тоулер, і виникнення екуменізму, і зменшення кількості віруючих є незалежними феноменами, що викликані якимись спільними факторами. Сам соціолог пропонує як один із факторів появи екуменізму розвиток сучасних технологій: швидкі способи транспортування та комунікації зламали соціальну та культурну ізоляцію, завдяки якій процвітали окремі релігійні традиції. Обізнаність в існуванні великого різноманіття вірувань та практик поставило питання про їхню достовірність. З іншого боку, велика мобільність та багатство – продукт сучасних технологій – призвели до ситуації незалежності індивідів від керівництва релігійних організацій, а відтак призвели до зменшення пастви у церквах⁸.

Американський соціолог Роберт Мехл у книзі “Соціологія протестантизму” (1970) також пов'язує виникнення екуменізму із розвитком технологій, що породили засоби швидкого транспортування та комунікації і дали поштовх до процесу зародження світової цивілізації, відкрили шляхи для взаємного проникнення культур. Зростаюча урбанізація розмиває відмінності у способах проживання, призводить до уніфікації вірувань та культурних потреб. Цей планетаризм (або, як би ми зараз сказали, глобалізація) не призводить до повної уніфікації усього – етнічні та культурні особливості продовжують існувати, але вони перестають бути дезінтегруючими чинниками. Планетаризм цивілізації допоміг християнським церквам та деномінаціям заново відкрити їхнє всесвітнє призначення, суть вселенськості християнства. Вперше в історії з'являється можливість досягти єдності усього людства. Пориви до єдності людства та вселенськості християнства були виражені у місіонерському русі. Але, оскільки євангелізація проходила в Африці та Азії, то розділення західного християнського світу не могло знайти виправдання.

Соціолог відзначає, що колишній моногенний християнський світ перестав бути таким. З одного боку – значна присутність невіруючих у нібито християнських (або як нині визначають – “постхристиянських”) суспільствах. Також з'явився прошарок індіферентних у лавах християнських церков та деномінацій, котрі мають досить туманне уявлення про своє членство у церкві. Таким чином, неодмінною умовою вселенськості християнства стає видимий прояв єдності церков та деномінацій, який б можна було б продемонструвати невіруючим. Становлення постхристиянського суспільства пов'язане із розвитком природничих наук, котрі представили замість ідеї творення – теорію еволюції; розвитком арелігійної філософії, котра замінила поняття “гріх” на “моральний проступок”, і для якої ідея прогресу стала більш важливою для

⁸ Див.: Black A.W. The sociology of ecumenism...- P. 88-90.

рефлексій, аніж ідея спасіння. Світ (принаймні західний) вийшов із зони вічних християнських істин до плюралізму думок. Релігія стала приватною справою кожної особи – утвердилась свобода совісті. Розділення християнського світу, зникнення християнської цивілізації та наявність невіруючих – такими є найбільш важливі соціальні умови, які зробили можливим виникнення єкуменічного руху. Р. Мехл при цьому ще відзначає й те, що появу тенденцій у будь-якої групи до консолідації зумовлює поява загрози від зовнішнього ворога. Християнські церкви та деномінації в цьому не є винятком⁹.

З цієї ретроспективи пояснень виникнення єкуменізму бачимо, що точка зору західних соціологів суттєво не відрізняється від позиції радянських дослідників. Ріст секуляризації, криза церков, розвиток технологій – такий основний перелік факторів, що сприяли появі єкуменізму. “Єкуменізм, – пише В. Гараджа, – є одним з симптомів глибокої кризи релігії у наш час, свого роду захисною реакцією на руйнівні для її традиційних форм тенденції у сучасному суспільному житті”¹⁰.

Не заперечують ці фактори й богослови. Клірик РПЦ В. Боровий також пов’язує єкуменічний рух із секуляризацією, занепадом віри, поширенням невір’я, хоча появу цих факторів пов’язує не з розвитком науки та технологій, а з “тріхом розділення” християн, їхнім суперництвом та ворожнечею. Єкуменічний рух з’являється на Заході саме через те, що “там було поділів і дроблень найбільше, але пізніше цей рух став всесвітнім рухом більшості християн і їхніх Церков у усьому світі”¹¹.

На єкуменізм в цілому та єкуменічні відносини зокрема безпосередньо впливають не лише внутрішні (успіхи та невдачі богословських діалогів, інтенсивність християнської співпраці та ін.), а й зовнішні (зокрема соціальні та політичні) фактори. Якщо придивитися до регіональних особливостей єкуменізму, то побачимо, що у країнах із розвинутою демократією та економікою єкуменічні відносини є нормою, тобто церкви співпрацюють у вирішенні певних проблем (не обов’язково суто релігійних, але й соціальних), ведуть богословські діалоги і доходять до певної згоди, а зрештою, деякі з них утворюють певні міжконфесійні співтовариства, а то й навіть інституційно об’єднуються. Прикладом останнього може слугувати об’єднання у 2004 році Нідерландської реформістської, Реформаторської та Євангелічної лютеранської церков у Протестантську церкву Нідерландів.

Беручи до уваги виявлену К. Болленом кореляцію між протестантизмом та демократією (“чим більшою є пропорція протестантського населення, тим вищим є рівень демократії”), цілком логічно можна припустити, що існує така сама кореляція між протестантизмом та єкуменізмом. Єкуменізм зародився у протестантському середовищі, і є більш поширеним серед протестантів (про що

⁹ Mehl R. The Sociology of Protestantism.- London, 1970.- P. 196-200.

¹⁰ Гараджа В.И. Протестантизм.- М., 1971.- С. 142.

¹¹ Боровой В., Буевский А. Русская Православная Церковь и экуменическое движение (историко-богословское обозрение) // Православие и экуменизм. Документы и материалы 1902-1998.- М., 1999.- С. 15.

свідчить хоча б той факт, що реальне об'єднання церков відбувалося лише у лоні протестантизму). Але ж і перша хвиля демократії, як відзначає С. Гантігтон, що прокотилася світом, торкнулася, переважно, протестантських країн. Натомість у католицькій країні демократія прийшла лише третьою хвилею і багато в чому завдяки змінам у католицькій церкві, яка стала рушійною силою демократичних перетворень. Реформи у католицькій церкві пов'язані із II Ватиканським собором, який також став переломним у католицькому ставленні до екуменізму. На сьогодні більшість країн, у яких домінує християнство західного зразка (протестантизм та католицизм), є демократичними. Проте С. Гантігтон зауважує, що, окрім пануючого віросповідання, на демократичні перетворення також впливає економічне зростання¹². Доречно в даному контексті згадати зауваження секретаря Папської ради у справах сприяння християнської єдності єпископа Б.Фаррела: католики виявляють більше екуменічної активності у тих країнах, де вони перебувають у меншості (ця теза є абсолютно справедливою і для України, де найбільш екуменічнозорієнтованою є УГКЦ).

Проте екуменічні відносини існують не лише у демократичних чи економічно розвинутих країнах. Національні та регіональні ради церков існують у Латинській Америці, на Карибах, в Азії тощо. Співпраця та діалоги ведуться у різних кутках земної кулі, незалежно від політичного ладу країни чи економічного розвитку регіону, хоча діалоги у соціально та економічно злидінних регіонах ведуться саме навколо цих проблем, а не щодо конфесійних відмінностей богослов'я. Існує залежність екуменічних відносин від соціально-політичної стабільності (в розуміння певної сталості, відсутності поступу) у країні та регіоні. Наприклад, у Південній Африці в роки панування расистського режиму християнські церкви та деномінації збирали опозиційні зібрання, організовували марші миру, спільно справляли служби за загиблими борцями за расову рівність, сформуvalи біблійне та теологічне лобі проти апартеїду. Із падінням апартеїду у 1994 році наступив спад християнської солідарності у країні. Подібну ситуацію бачимо і в Центрально-Східній Європі. За "соціалістичної доби" загальний стан міжконфесійних відносин у цих країнах можна визначити щонайменше як "задовільний". Церкви та деномінації мирно співіснували і навіть співпрацювали, входили до екуменічних організацій і вели богословські діалоги. Однак після падіння "залізної завіси" та повалення комуністичних режимів на екуменізм почали дивитися із підозрою. Хорватський релігієзнавець Пол Моджзес відзначає, що лівова частина східноєвропейського екуменізму постає вже як "екуменізм протоколу", "екуменізм за формою, але не за суттю". Церковні лідери із задоволенням збираються разом, обмінюються інформацією, але реальних компромісів з богословських чи хоча б соціальних питань не має¹³. Відтак якщо за комуністичних режимів відносини між церквами та деномінаціями можна характеризувати як задовільні, а екуменізм здавався

¹² Див.: Гантігтон С. Релігія і третя хвиля // Релігійна свобода і права людини.- Т.1.: Богословські аспекти.- Львів, 2000.- С. 18-20.

¹³ Див.: Mojzes P. Ecumenism, Evangelism, and Religious Liberty // Religion in Eastern Europe.- 1996.- Vol. XVI.- №2.- P. 3.

досить розповсюдженим явищем, то падіння Берлінської стіни стало символом краху не лише комунізму, але й гальмування екуменізму у Центральній та Східній Європі. Прикладом для ілюстрації може слугувати Югославія. З 1974 р. до 1990 р. у Соціалістичній Федеративній Республіці Югославія відбулося дев'ять академічних зустрічей між католицькими та православними богословами. На цих зустрічах, які проходили у Словенії, Хорватії та Сербії, обговорювалися питання хрещення, причастя, літургії, євангелізації та проблем церкви у сучасному світі. Хорватські релігієзнавці помітили, що цей діалог позитивно вплинув на розвиток екуменічного руху в цілому. Однак, розпад Югославської федерації та місцеві громадянські війни перервали екуменічні відносини у регіоні, зокрема у Хорватії¹⁴.

Таким чином, маємо констатувати, що хоч стан розвитку демократії та економіки і має вплив на рівень екуменічних відносин, проте зміна політичних режимів та економічної системи (якими б вони до цього не були) має негативні наслідки для екуменізму. Це є справедливим також і для України: попри загальносвітові тенденції до інтеграції та зближення християн у межах екуменічного руху, у нашій державі на початку 90-х років XX ст. спостерігалися протилежні процеси – дезінтеграція у православному середовищі й конфлікти між католиками та православними.

*В. Кузев** (м. Київ)

ПРОБЛЕМА ЗЛА В КАБАЛІСТИЧНІЙ ТРАДИЦІЇ

Відповідь на питання «unde malum?»¹⁵ ніколи не була простою в монотейстичному богослов'ї. У намаганні зрозуміти це питання, кабалістична традиція будувала складні системи. В межах даної роботи ми не претендуємо на їх докладний розгляд. Стислий огляд цієї проблематики ми проведемо насамперед для з'ясування сутнісної основи, на якій будується витлумачення походження зла та його проявів у межах зазначеного релігійно-філософського дискурсу.

Каббала протягом свого формування зазнала впливу грецької філософії, гностичної думки і християнства. Кожна з цих традицій внесла в кабалістичну теорію свій елемент, що позначилося певним чином і на розумінні сутності зла. При цьому слід взяти до уваги, що і в середині самої кабалістичної традиції

¹⁴ Див.: Duvnjak N., Relja R. Obstacles and Incentives for Ecumenical Relationships between Catholics and Orthodox in Croatia after 1990 // Religion in Eastern Europe.- 2002.- Vol. XXII.- №4.- Р. 24-46.

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

¹⁵ unde malum? (лат) – звідки зло?

існувала не одна гіпотеза для з'ясування суті цього явища, які відрізнялися в певних своїх аспектах.

Найбільш поширене пояснення – теорія кліпот. В широкому сенсі в каббалі - це сили, що не дають духовній сутності нашого світу злитися с Першопричиною. Весь матеріальний світ, можна сказати, складається з кліпот, що містять в собі духовний зміст.

Ці «шкаралупи» вважаються відходами при створенні світу в іудейських космологічних теоріях. Існує кілька версій походження і розташування «шкаралуп». З одних випливає, що кліпот утворилися в результаті «розбиття посудин» або «перетину потоків», внаслідок чого первинна істота Адам скоїла перший гріх, відділивши небо від землі, що викликало відокремлення Древа пізнання Добра і Зла від Древа Життя. Божественною волею були утворені всі сефірот (сукупність Божественних еманцій) Древа Життя, але процес відбувався настільки інтенсивно, що ці «посудини» в той же момент розбилися, виливши надлишок світла. Це світло перетворилося в викривленні кліпот, котрі можна порівняти зі світовим злом. «Шкаралупи» представляються зазвичай як деструктивні, егоїстичні і певною мірою жінкоподібні елементи створеного світу. (В кабалістичній традиції підкреслювалося демонічне начало в жінці; важливою рисою кабалістичної символіки являється те, що жіноче начало асоціюється не з атрибутом ніжності, а з атрибутом суворого суду. Демонічне є породженням жіночої сфери, вказує Шолем Гершом [Гершом Ш. Основные течения в еврейской мистике. В 2-х т.- Иерусалим, 1993.- Т. 1.- С. 65-66]). Кліпот є темна сторона, тінь руйнування, котру відкидає Світло. «Шкаралупи» асоціюються зі світом Ассія (Матеріальний Світ, Проявлений Світ). Згідно з іншою версією, вони є корені Древа, що виростили зі сефіри Малкут. Кожній сефірі відповідає певна «шкаралупа» і певні демонічні сутності. Проте такий взаємозв'язок не визнавався всіма кабалістами. Луріанська кабала часто згадує кліпот як носіїв зла, котрі мають бути приведені до покори за допомогою приписів Тори, але вона, зазвичай, не наділяє кліпот власними іменами. Таке ототожнення проводиться у книзі «Сефер карнаім» (Книга променів) (1709).

Автор книги «Зогар» розглядає різноманітні форми зла (як нам видається у дечому ця класифікація збігається з поглядами Ляйбніца в його «Теодицеї»): метафізичне зло, як недосконалість всього сущого, фізичне зло – існування страждання у світі та моральне зло. Ці форми становлять єдність. Іноді зло ототожнюється з метафізичною сферою темряви та спокуси, що існує незалежно від гріховності людини. Інший варіант теорії – гріховність людини актуалізує потенційне зло, спричиняє відривання зла від Божественного начала. Але першопричина зла (чи того, що може сприйматися людиною як таке) міститься в одній з маніфестацій Божества. У даному моменті ці теорії узгоджуються. Для послідовно моністичних систем кінцева причина будь-якого явища може бути лише одна. І це – Першопричина. У «Зогарі» зло пов'язується з проявленням Бога, або з однією з його сефірот. Допоки сукупність Божественних потенцій становить гармонійне ціле, при якому існує рівновага між Божественними атрибутами, кожен з них функціонує і проявляє себе відповідним

чином. «Це вірно і у відношенні якості суворості, справедливості, суворості і суду, що твориться в Бозі і Богом, котра служить першопричиною зла. Гнів Бога, що символізується його лівою рукою, знаходиться у внутрішньому зв'язку з його якістю милосердя та любові, що означені його правицею. Одна якість не може проявитися, не торкаючи іншу. Таким чином, якість суворого Суду являє собою велике полум'я гніву, що горить у Бозі, але воно завжди урівноважується його милосердям. Коли припиняється цей ... вплив..., тоді вона відділяється від Бога взагалі і преобразиться в цілковите зло, в геєну і похмурий образ Сатани» [Там само.- Т. 2 - С. 48]. Питання, що, власне, викликає цей процес, автор «Зогару» та інші кабалісти залишають не до кінця з'ясованим. Зло має розумітися як в принципі незалежне від людини явище, яке іманентно присутнє в актуалізованій божественній сутності. При цьому, як пояснює Ш. Гершом, «все бісівське входить своїми коріннями в таємницю Бога» [Там само.- С. 48]. Разом з тим, зло не містить життя саме в собі, його оживляє лише промінь світла, що виходить зі святості Бога. Іскра божественного світла горить і в демонічних істотах, представниках іншого або «лівого» боку. Вона дає демонам життєву силу. В середовищі кабалістів склалися дві основні думки щодо того, який вплив зумовлюють ці «іскри» на сили зла, у котрих вони перебувають. За однією, наявність доброго начала з часом допоможе злу виправитися й повернутися до вищого джерела всього буття. Згідно з іншою позицією, Божественне світло поглинається темрявою і дозволяє їй боротися з тими, хто слідує шляхами Творця.

За гіпотезою, яку висунув Йосеф Гікатила (1248 – біля 1325), зло являє собою незаконне вторгнення в божественну сферу світла і стає злом тому, що дещо, добре на своєму місці, намагається заволодіти місцем, для якого воно не призначено.

Відомий представник кабалістичної традиції Моше Кордоверо (XVI ст.) не наділяє зло субстанційними якостями. Воно нібито виникає на останньому етапі еманатії, внаслідок максимального зменшення сили божественного світла. При цьому народжується те, що розцінюється людиною як зло, але, як вважається, що воно не має самостійної сутності. На глибинному рівні корінь його криється в світі світла і добра.

Намагання пояснити зло присутні і в концепції «цимцум» (tzimtzum) Іцхака бен Соломона Лурії (1534 – 1572). За цією концепцією, Бог, аби звільнити місце для власної маніфестації, заради здійснення процесу актуалізації своїх потенцій, входить в себе самого, занурюється в глибини власного буття. Лише після цього можливе його розгортання у якості Бога-творця. До того як відбувся цимцум, субстанція Божества містила у собі не лише якості любові та милосердя, а й атрибут «Дин» – якість Божественної суворості, яка пов'язується зі злом. До еманатії цей Shores ha-din («корінь суворого суду») – лишався не проявленим і розчинявся в Божественній любові. В цимцум «Дин» проявляється зі всією певністю. Концепція цимцум має ще один наслідок, на що вказує Д.Б. Рассел: оскільки Бог втягнувся у себе аби дати місце творінню, створений світ страждає

від неповноти Божества [Рассел Д.Б. Сатана. Восприятие зла в ранней христианской традиции.- СПб., 2001.- С. 28].

Розглянуті теорії дають можливість зробити висновок, що зло в кабалістичній традиції не пояснюється як наслідок діяльності демонів, або інших первинних злих сил. Хоча демонічні сутності асоціювалися зі злом, як ми це продемонструємо нижче, містики каббали були схильні, у відповідності з моністичним принципом, локалізувати зло у самому Творці: у вищому сенсі корінь зла знаходився в Бозі.

На нашу думку, при аналізі теорії виникнення зла в релігійній традиції слід звернутися і до його безпосередніх проявів, до аспекту персоніфікованого зла (демонічних сутностей) і дослідити, як ця закорінена в багатьох релігійних системах ідея відображена в даній.

У питанні про злих духів кабала спирається насамперед на сакральні тексти іудаїзму. У Танах і цій темі приділяється мало уваги, так само, як і в Єрусалимському Талмуді, Вавілонський же Талмуд більше зосереджений на демонічних персонажах. Інший корпус текстів – роботи самих кабалістів, деякі з котрих спеціально присвячені цьому аспекту віровчення. Як приклад приведемо книги «Ха-мал'ах ха-мешив» («Відсутній ангел») Йосифа Тайтацаку з Салонік (XVI ст.), в якій викладена детальна кабалістична система демонології, та «Сефер карнаім» («Книга променів») Шимшона з Острополя (помер у 1648 р.).

Для нашої теми актуальним видається не здійснювати перелік численних злих духів традиції та їх функції (хоча в деяких випадках подібна інформація допомагає повніше репрезентувати основну лінію дослідження), але більше зосередитися на морально-етичному статусі та ролі демонічних сутностей у питанні існування зла в кабалістичній доктрині. Дослідженні нами джерела дають можливість стверджувати, що для єврейської релігійної думки загалом характерна позиція, за якою демони не розглядаються як однозначно злі (сутнісно) істоти. Ця позиція проявлена як у фольклорі, так і в положеннях віровчення. Нижче ми наведемо приклади, які засвідчують цю тезу. Ми вважаємо, що іудейська демонологія загалом та кабалістична традиція зокрема розглядає демонів насамперед у якості ангелів – обвинувачів та ексекutorів. Обвинувачі («категори») призначені ставити єврея перед «нісайон» - випробуванням вірності Богу. В хасидських джерелах подібні погляди наявні у розповсюджених сюжетах про ангелів покровителів народів світу, котрі постійно звинувачують євреїв перед Творцем і намагаються розлучити його зі своїм народом.

З розвитком інфернологічних уявлень іудеїв стародавній Шеол (у розумінні загального місця перебування всіх померлих, подібному на аналогічні уявлення греків та вавілонян) перетворюється на місце мук, подібне до християнського пекла. Тому основна функція ангелів-карателів полягає у спричиненні мук грішникам у пеклі. Кожен з відділів пекла має свого головного демона. Він передає грішні душі в руки цих ангелів і вказує тривалість та характер мук, що належить прийняти кожній душі. Брайта «Г'єсном» (доповнення до Мішни) детально змальовує як влаштоване пекло. Там течуть ріки вогню, а в

Шеолі, найглибшому рівні, містяться також відділення з градом, снігом, щілини наповненні отруйними скорпіонами. Демони-кати чергують різні види покарань - то вміщують душі у вогняні ріки, то виставляють їх під град, то в щілини зі скорпіонами. Певні місця пекла призначені для покарання ангелів, що відпали від Бога. Головним розпорядником пекельних покарань у кабалістичній традиції виступає Дума. В деяких джерелах (наприклад, «Зогар»), він вважається правителем усіх кліпот і князем пекла. Ім'я його походить від слова «дмама» - мовчання; він символізує мовчання могили. Про нього є згадка в Псалмах: «Не мертві хвалитимуть Господа, і не ті, що сходять до Думи» (Пс. 113:25)¹⁶. Дума також пекельний суддя. Коли душа сходить до його володіння, то він уважно вивчає її гріхи, а потім вирішує, які покарання вона мусить терпіти. У нього, однак, немає влади наблизитися до тих, хто зберіг священний завіт. Як оповідає «Зогар», коли цар Давид згрішив, узявши собі дружину Урії, Дума явився виконати свій обов'язок і забрати душу царя з собою. Однак, Бог втручається і виступає в ролі адвоката на цьому суді. У даному уривку (Зогар 1,8a-9a) Дума показаний як ангел покарання. Хоч він і бажає забрати душу Давида до пекла, він не сміє здійснити це допоки не отримає законного права.

Отже, пекельні духи не наділені самостійністю і зло, яке вони чинять щодо грішників, є справедливим покаранням і, очевидно, частина Божого плану.

В цілому в іудаїзмі, особливо постбіблійному, демони не завжди виступають як зло. В деяких легендах Асмодей часто допомагає євреям, вільно чи невольно виступаючи на їх боці. Демон Кафцефоні разом зі своєю дружиною Маїтбаель іноді допомагає людям звільнитися від переслідування інших демонів. Ще одна позитивна властивість демонів – передбачення майбутнього, котре можна довідатись від них. В каббалі такі дії не розглядалися як відступництво від Бога. Єврейські кабалісти-практики викликали згадане демонічне подружжя, аби дізнатись від них майбутнє.

Злий дух із залу Ворожості на ім'я Афріра спричинює безпліддя Землі. «Однак в єврейській традиції навіть найбільш шкідливі персонажі можуть нести в собі корисні якості – і Афріра пов'язаний з тією землею з підлоги Єрусалимського Храму, котру замішують у воду, яку дають пити «соте» - жінці, яка підозрюється в подружній зраді» [Рыбалка Р. Энциклопедия еврейской демонологии.- <http://abovo.net.ru/book/98497>].

Таке сприйняття демонів пов'язане з їх розумінням як іманентного недоліку світобудови, невід'ємного від будь-якого світотворення. Цей дефект необхідно утворюється при даному акті. Система кліпот, з якою ототожнюються нечисті духи, відіграє функцію одного з чинників світового балансу в Універсумі. Для того, аби світ не повернувся в своє початкове положення (до Бога), необхідні оболонки, які оточують і затемнюють Божественне світло. Ми допускаємо, що саме погляд на зло і демонічне царство як на необхідні елементи Всесвіту, як на (в кінцевому розумінні)

¹⁶ «Дума» іноді замінюється на «місце мовчання» (пор. з перекладом І.Огієнка).

частку самого Бога, привели деяких кабалістів до визнання теорій та практик, що можуть бути охарактеризовані як жертви демонічним силам. Так, згідно з книгою «Зогар», у всіх жертвоприношеннях Храму була частина, яка призначалася для сил темряви. Страждання Йова трапилися з ним тому, стверджує «Зогар», що він цілком віддалився від зла і не віддавав йому належної частки при богослужінні; після загибелі Храму слід задобрювати темні сили, мислено посилаючи їм блага при вечірній молитві. Подібні приписи щодо примирення зі злими силами шляхом жертв і молитов зустрічаються також в творах Моше Кордоверо та Геле-Раза. Подібні практики носили таємний характер і застосовується окремими адептами в містичних ритуалах.

У наступному пункті нашого аналізу ми розглянемо доктрину «гілгул» (єврейська назва метемпсихозу) та вірування, пов'язані з «диббуком» у їх відношенні до проявів зла. В єврейській традиції «диббук» (множ. – «диббуким») – злий дух, котрий вселяється в тіло людини і викликає затьмарення розуму. Вірування у «дибукім» є, вірогідно, продуктом злиття вчення про переселення душ та традиційних уявлень стосовно одержимості злими духами. Оповіді про вселення злого духу розповсюджуються ще за епохи Другого Храму. Часто їх можна зустріти також в талмудичній літературі та мідрашах. Ми вважаємо, що ці розповіді, а також вчення про так званий «іббур» (буквально «вагітність» - тимчасове проникнення злого духа в тіло людини), злилися з вченням про метемпсихоз та зі звичним для багатьох народів повір'ям, згідно якого душі непохованих мерців стають демонами. Наслідком синтезу зазначених уявлень став синкретичний за походженням образ диббука. Термін «диббук» з'являється в єврейській літературі з XVII ст., але відомості про вигнання з людини сутності, яка може бути ідентифікована з цим поняттям – з 1560 р. Вперше це слово стає відомим в середовищі польських та німецьких євреїв XVII ст. і фігурує переважно в розмовному стилі мовлення. Синкретичний характер формування даного уявлення позначився і на певній невизначеності у розумінні сутності цього персонажа: «диббук» розглядається то як душа запеклого грішника, яка втратила через важкість гріхів здатність до переселення, то як демон. В ролі «оголеної душі» диббук шукає пристановища у тілах живих. За повір'ями, диббук вселяється в тіла людей, що скоїли таємний тяжкий гріх. Так, відома історія про дух людини, котра вбила пророка Захарію в одному з минулих перевтілень, за це вона розплачувалася жакливою смертю. У традиції іудаїзму гілгул вважається формою покарання за гріхи. Душа грішника, часто самогубця, призначається певний час блукати по світу; при цьому вона може вселитися в живу людину, потіснивши її власну душу. Людина за таких обставин впадає в стан, що може бути ототожнений з демонічною одержимістю: починає говорити чужим голосом, не впізнає своїх близьких, впадає у божевілля [Носенко Е. Э. Представления евреев о демонах, злых духах и прочей нечистой силе // http://pryahi.indeep.ru/witchcraft/judean_demonology.html].

Каббалісти дещо переосмислили роль гілгулу в своїй системі. Згідно деяким теоріям, дихання Бога, що міститься в людині, проходить через різноманітні втілення у всіх чотирьох світах («оламот») і, очищене від скверни, повертається до Бога. Таким чином, переселення душ стало розглядатися не лише як покарання, а і як можливість виконати свою мету та виправити помилки і гріхи минулих життів.

Кабалістична доктрина тією чи іншою мірою вплинула на основні різновиди іудаїзму. Зокрема, хасидизм перейняв чимало кабалістичних концепцій. Якщо в легендах про деяких злих духів ми вбачаємо явний антропоморфізм (Асмодей п'яніє від випитого вина, демони одружуються, розмножуються, їдять, п'ють, вмирають, при цьому тіло демона може видавати при розкладанні сильний сморід, і т. ін.), то у сприйнятті не-євреїв спостерігається навпаки – демонізація, пряме чи опосередковане асоціювання їх зі злою стороною буття. Ця тенденція намічається в Талмуді і виявляється в більш пізньому іудаїзмі. У Талмуді зазначається, зокрема, наступне: «Всі ви, євреї, люди, а інші народи не люди, оскільки їх душі походять від злих духів, тоді як душі євреїв походять від Святого Духу Божого»; «Самі євреї достойні назви людей, а гої, що походять від злих духів, мають лише право називатись свинями» (Comment sur le Pentat., folio 14 a; Jalqut Reubeni, folio 10 b) [Цит. за: Бренье Ф. Евреи и Талмуд.- М., 1994.- С. 82]. Подібні погляди на суть іновірців розділялися і представниками постталмудичної релігійної думки. Так, в ранньому хасидизмі питання про сутність не-євреїв розглядається в контексті загального вчення про силу зла що існують та діють в світі. Шнеур Залман з Ляд писав: «Душі народів, які поклоняються ідолам, походять від нечистих кліпот, у котрих цілком відсутнє добро» [Цит. за: Туров И. Ранний хасидизм: История. Вероучение. Контакты со славянским окружением – К., 2003.- С. 125-126]. Таким чином, душі народів світу є породженням сил зла. Вони ворожі євреям і постійно намагаються звернути їх зі шляху істинного або й повністю їх знищити.

Намагання довести ідею монотеїзму до логічної завершеності призводить до визнання положення про абсолютну кінцеву причину всього сущого, включаючи зло (ми вживаємо термін «зло» як в значенні «не-добро», заперечення добра, так і в сенсі інструментального добра). Монотеїстична традиція іудейської релігії не могла допустити існування суперника Бога, подібного до Диявола в християнстві. В іудейських текстах висувається поняття єдиного Бога, творця світу і всього сущого. Він творить добро і те, що людина сприймає як зло.

Можна визначити, що в кабалістичній доктрині спостерігається чітка тенденція приписати існування зла не демонічним персонажам, як це спостерігається в системах де сильний дуалістичний елемент, але безпосередньо самому Творцю. Бог в даній інтерпретації є ініціатором як добра, так і зла, і поєднує в собі ці елементи. Така трактовка взагалі характерна для містичних віровчень. Саме ці тенденції, як нам бачиться, були прийняті сучасним іудаїзмом.

ЕВОЛЮЦІЯ ТЕОРІЇ СЕКУЛЯРИЗАЦІЇ: ВІД МОНОПОЛІЗМУ ДО КРИЗИ

Теорія секуляризації належить до таких продуктів інтелектуальної діяльності, які визначають розуміння релігії, її статус в суспільстві та зміни, що відбуваються у відношеннях між вірою і невір'ям, між церквою і державою, протягом доволі тривалого часу. Ця теорія, конституювавшись в США в середині XX ст., віднайшла багато послідовників як в Америці, так і в Європі, навіть в СРСР. Її обґрунтованість і цілісність, доказовість і очевидність не викликала жодних сумнівів ні у вчених, ні у релігійних і державних діячів. Було зрозуміло: суспільство звільнюється від впливу релігії і церкви, стрімко секуляризується, що невідворотно призведе до перетворення релігії на маргінальне явище, а з часом – до її згасання. Але передбачення, які робилися із безальтернативною впевненістю, не справдилися, як це показав розвиток релігійного середовища на кінець XX і початок XXI століття. Релігія не тільки не втратила свого значення для сучасної людини, але й активно повертається в публічну сферу. У відповідності до таких об'єктивних змін теорія секуляризації зазнає істотних трансформацій, еволюціонізуючи від монополізму, який вона мала майже півстоліття, до кризи, а зрештою і до свого антиподу – теорії десекуляризації.

Перед засновниками теорії секуляризації поставало багато проблем та питань, які потребували концептуального осмислення. Перш за все потрібно було визначити, що таке секуляризація, дослідити взаємозв'язок секуляризації та модернізації, виявити причини появи й основні тенденції розвитку та перспективи процесу секуляризації. Вчені зацікавилися, чи є процес секуляризації незворотним, чи ті зміни в суспільстві, що призвели до зниження ролі релігії в житті суспільства, свідчать про наближення повного зникнення релігії тощо. Найвідоміші дослідники секуляризації, вирішуючи конкретні проблеми, сформулювали такі підходи, які стали визначальними в розвитку всієї соціології релігії як в США, так і в Європі. Важко перерахувати кількість праць по секуляризації, які з'явилися в світі за останні 50 років. Але науковий інтерес до секуляризаційних процесів не зменшився, про що свідчать різні бібліографічні показники, бібліотечні каталоги. Знайомство з останніми дає підстави автору стверджувати: теорія секуляризації утримує в собі безліч субтеорій, підходів, концепцій, систем аргументацій. Але все це багатоманіття можна класифікувати у такі смислові формулювання: 1) секуляризація як занепад релігійних вірувань та практик; 2) секуляризація як диференціація світських сфер від релігійних інституцій і норм; 3) секуляризація як маргіналізація релігії винятково в приватній сфері або "віра без належності" та 4) секуляризація як заміщувальна релігія або "належність без віри".

* Швалагіна К.І. – магістр релігієзнавства, викладач Українського гуманітарного інституту.

Незважаючи на наявні різні підходи в розумінні секуляризації, сама теорія постає як синтезована сукупність наукових знань, що дає цілісне і систематичне уявлення про сутність феномену та закономірності розвитку секуляризації. Однак глибина теорії у всій її цілісності усвідомлюється саме через пізнання цих системоутворюючих структур, які і розглянемо докладніше.

Секуляризація як занепад релігійних вірувань та практик.

Ключова ідея даного умовиводу була сформульована ще в епоху Просвітництва. Свого теоретичного обґрунтування ця концепція набула тільки в 50-60-х роках ХХ ст., відповідно до якої модернізація, плюралізм, глобалізація, наукові дослідження, гуманітарна освіта та інші атрибути сучасності обов'язково приведуть до зниження ролі релігії в суспільстві та свідомості людей. Услід за просвітниками найбільш прогресивно-мислячі люди з тих пір мали схильність думати, що секуляризація – це прогресивне явище, оскільки вона покінчує з релігією, релігійністю, церквою, що є "відсталими", "марновірними" чи "реакційними" (релігійні залишки, очищені від цих негативних характеристик, вважалися деякими вченими допустимими). Процес секуляризації уявлявся як перехід від замкнутого на собі кола сакральності в необмежений в можливостях простір секулярності.

Поява теорії секуляризації була спричинена емпіричними даними про зниження релігійності в усіх сферах життя: від особистих звичок до соціальних організацій. Ще 1929 р. американські дослідники Роберт і Хелен Лінд, провівши опитування в штаті Індіана, дійшли несподіваного висновку: "релігійне життя, що представлене церквою, не є таким всепроникаючим, як для минулого покоління" [Lynd R., Lynd H. Middletown: A study in American Culture. New York: Harcourt Brace, 1929. P. 407]. Така ж думка незабаром з'явилася й в інших дослідників (напр., у Б.Маліновського). Роджер Фінке та Родней Старк в 1992 р. опублікували книгу "Оцерковлення Америки" [Finke, R., and R. Stark. The churching of America, 1776-1990: Winners and losers in our religious economy// Secularization, R.I.P.(rest in peace) Sociology of Religion, Fall, 1999, by Rodney Stark // <http://www.findarticles.com>], в якій аналізували історичний досвід церковного будівництва в США і тільки підтвердили висновки багатьох своїх попередників щодо зменшення впливу церкви на життя американців.

Задля доказовості глобального характеру секуляризації проводилися емпіричні дослідження і в Європі. Так, наприклад, в 1983 р., біля чверті французів, датчан і шведів відповіли, що Бог не грає "абсолютно ніякої" ролі в їхньому житті, а більш половини респондентів у цих країнах негативно відповіли на питання: "Чи знаходите Ви заспокоєння і сили в релігії?". Питання про роль Бога в житті людей мало 10 варіантів відповіді. "Абсолютно ніякої" було крайнім виразом заперечення [дані Геллапського Міжнародного дослідницького інституту // Gallup P. Social surveys. Report // Country Marginals. London - 1983. - №13, P. 17-20].

На основі проведених досліджень та з урахуваннях прогнозів щодо майбутнього релігії й постало початкове розуміння теорії секуляризації як занепаду релігійних вірувань та практик.

Своєрідним маніфестом теоретиків секуляризації стала праця П.Бергера "Священна завіса" (1967 р.), де вперше автор запропонував базові структури теорії секуляризації, тобто той понятійний апарат, який він розробив разом із своїм колегою соціологом релігії Т. Лукманом. Вчений вперше послідовно простежив процес секуляризації в її історичній перспективі, системно описав роль і значення релігії в сучасному світі.

Вихід зазначеної праці зініціював і навіть спровокував сплеск наукового зацікавлення до процесів секуляризації. Вражала дослідницька наполегливість Бергера пояснити характер цього об'єктивно й суб'єктивно складного процесу, через який сучасні суспільства порушують свої зв'язки з домінуючими релігійними системами, що організують життя традиційних суспільств.

Так, більшість прихильників секуляризації (так звані секуляристи) визначали секуляризацію як процес скорочення масового та індивідуального залучення людей в релігійне життя, що веде до появи такого феномену, як нерелігійність: від простої байдужості щодо релігії до атеїзму й антирелігійних рухів. Й досі найпоширеніші у вітчизняному науковому просторі визначення секуляризації починаються приблизно таким чином: секуляризація – "це процес звільнення від релігійного, сакрального..." [див. напр. ст. "Секуляризація", Суярко В. // Релігієзнавчий словник / За ред. професорів А.Колодного і Б. Лобовика.- К., 1996.- С. 301]. Таке звільнення пов'язується зазвичай із зменшенням впливу релігійного на суспільство та людину [Там само]. На світоглядному рівні секуляризація розумілася як витиснення релігії наукою, раціональним мисленням, світською етикою.

Отже, виходячи з достатньо песимістичних прогнозів, зроблених ще в XVIII ст. стосовно майбутнього релігії, аналізуючи кризовий стан релігії в сучасному їм суспільстві та внутрішні проблеми самих церков, вчені-секуляристи очікували повного занепаду релігії, навіть її знищення. Теоретики секуляризації П. Бергер (P.-L. Berger), Т. Лукманн (T. Luckmann), Р. Старк (R. Stark), Р. Волліс (R. Wallis), К. Бреот (K. Breault), К. Ленд (K. Land), С. Брюс (S. Bruce), Д. Олсон (D. Olson), К. Крістіано (K. Christiano) та багато інших працювали задля підтвердження істинності просвітницької ідеї кінця релігії.

Вчені прогнозували, що релігія перестане бути значущою в роботі соціальних інститутів, людина позбавиться своєї психологічної чи індивідуальної залежності від неї, модернізація зробить релігію не корисною для сучасних людини та соціуму [див.напр.: Stark R. Secularization, R.I.P - rest in peace // <http://www.findarticles.com>], плюралізм зменшить ступень життєвості кожної з існуючих релігій, бо чим більше світоглядів існує, тим менше в кожного з них можливостей привернути до себе увагу, залучити до себе віруючих тощо, а тоді й зменшується релігійна віра та практика, зникає

необхідність ціннісної інтеграції на базі релігії тощо [Roberts J. Works of Thomas Woolston. London, 1733 // за Stark R. Secularization, R.I.P - rest in peace; Martin D. Obituary: Bryan Wilson // http://www.findarticles.com/p/articles/mi_qn4158/is_20041026/ai_n12821547/print; Hughey M.W. Religion and Modernization: Sociologists and Historians Debate the Secularization Thesis. Oxford: Oxford University Press, 1992.- 227 p.]. Але з усіх аспектів модернізації наука вважалась тим, що має найсмертельніші наслідки для релігії. Адже оскільки світ може бути пояснений за допомогою науки, то відпадає потреба в трансцендентному богові [Stark R. Secularization, R.I.P - rest in peace // <http://www.findarticles.com>]. В світлі розвитку науки й росту рівня освіченості суспільства, прибічниками цього підходу прогнозувалось, що релігія буде слабшати, бо вона – ілюзія, чие майбутнє, як і майбутнє будь-якої омани, закінчується за допомогою раціонального. Кульмінацією секуляризації було б безрелігійне суспільство. Але строки зникнення релігії передбачались лише як "незабаром".

Секуляризація як диференціація світського від релігійного.

Дослідники цього напрямку в теорії секуляризації в самій секуляризації вбачали лише диференціацію сфер суспільства. При цьому вони не очікували від релігії повного її зникнення. Дійсно, в певному випадку, диференціація це процес розмежовування різних соціальних інститутів, як, наприклад, церква, школа, держава; але процес секуляризації, на нашу думку, включає в себе диференціацію, проте не обмежується нею.

Цей підхід характеризується баченням в секуляризації лише відокремлення релігії від інших соціальних інститутів, від тих сфер, що з часом стали переважно світськими за ознаками, а також створення якісно нової релігії, як то громадянської релігії, що об'єднує все населення поза конфесійною належністю.

Відштовхуючись від ідеї Т. Парсонса щодо структурної диференціації соціальних інститутів, Р. Белла, А.М. Грिलі (А.М. Greeley), Х. Казанова та інші вчені вважали, що, на відміну від інших, цей підхід до секуляризації як до диференціації, в якій релігія припиняє визначати всеосяжну дійсність, в межах котрої секулярна сфера знаходить своє властиве місце, є достовірним варіантом теорії секуляризації.

Диференціацію визнавали майже всі соціологи релігії, і ніхто не виступив в подальшому проти такого підходу, за яким диференціація суспільства виступала необхідним атрибутом секуляризаційного процесу.

Здавалося, що сформульовані постулати теорії секуляризації бездоганні, а сама теорія – монолітна та цілісна, а відтак наявні дискусії і підходи лише утверджують її істинність. Однак емпіричні спостереження вчених поступово наводили їх на думку про те, що процес секуляризації не такий всеосяжний, як декларувалося теорією, а його розвиток йде не так швидко, як це стверджували секуляристи спочатку. Звернувшись до емпірії і проаналізувавши чималий масив останньої, дослідники прийшли до висновку: надійних свідчень про лінійний занепад церковної участі в житті

людини та соціуму немає. Базова ідея про те, що модернізації суспільства обов'язкового приведе до секуляризації, визнана невірною, оскільки в багатьох сучасних суспільствах релігія зберегла ключові позиції в соціальному й політичному житті суспільств¹⁷. Навіть більше, на ранніх стадіях модернізації вона (церковна участь) часом не була такою тотальною, як це уявляється нині, й зовсім не обов'язково перевищувала сучасні параметри. Так, Герхард Ленський ще в 1961 р. [Lenski G. The religious factor: A sociological study of religion's impact on politics, economics and family life. Garden City, New York: Anchor Book, 1963.- Р. 4] на значній емпіричній базі доводив реальність релігійного відродження, яке переживала Америка після Другої Світової війни. В тогочасному суспільстві народжувалась нова розмаїтість релігійних культів і практик, деякі з яких досягали досить високого ступеню соціальної й матеріальної могутності.

На основі нових емпіричних даних були проаналізована початкова теорія секуляризації, більшість з її постулатів піддано сумніву, але на їх тлі вчені спочатку спробували захистити свої позиції, а в такий спосіб і реабілітувати теорію. Були проведені масштабні соціологічні дослідження, які продемонстрували істотні зміни в релігійному середовищі та реакцію секулярного світу на них, що зініціювало якісно нове теоретичне осмислення причин цих трансформацій, а відтак і зміну самої теорії секуляризації.

Дещо несподівана відмова-зречення секуляристів (П.-Л. Бергер, Т. Лукманн, Д. Мартін, К. Доббеляр та ін.) від створеної ними теорії гостро поставила проблему замінити довготривалу монополію теорії секуляризації в науці на адекватну концепцію пояснення релігійних змін.

Як результат секуляризації свідомості та диференціації суспільства, постають різні відношення до релігійного в цілому. На нашу думку, їх два: 1) відділення власної віри від уявлення про обов'язкове відвідування релігійної організації, тобто при визначенні «релігійний» достатньо однієї віри; 2) відокремлення звички відвідувати релігійну установу від необхідної раніше умови для цього – релігійної віри. В науці ці два підходи отримали такі словесні формули, як «віра без належності» і «належність без віри».

Секуляризація як маргіналізація релігії винятково в приватній сфері. "Віра без належності".

За деякими критеріями (наприклад, церковне відвідування, покликання священників і монахів, читання Біблії, домашня молитва) та через політизацію релігії як легітимізуючої ідеології, дійсно, можна говорити про занепад релігії як в Європі, так в США. Але водночас за іншими критеріями, зокрема розширення меж релігії в суспільному житті, що проявляється в світській участі в релігійних заходах або груповій молитві, можна стверджувати зворотне: значення релігії як ідеології політичного протесту в будь-якому суспільстві зростає.

¹⁷ Бразилія, Мексика, США (як одна з наймодерніших країн світу) не підтримують тезу щодо підриву модерністською релігійного світу.

Проведений європейськими соціологами аналіз європейських цінностей в 1999 р. виявив, що тенденція до занепаду релігій зараз врівноважується двома новими явищами: християнським відродженням та розвитком релігійності без належності, особливо серед молоді. Дуже показовими стали країни пострадянської Європи, які продемонстрували потужне релігійне оновлення, до якого долучилася переважно молодь [Lambert Y. A Turning Point in Religious Evolution in Europe // Journal of Contemporary Religion.- 2004.- V.19, № 1.– p.17, 29].

Вивчаючи релігійність в Західній Європі, американська вчена Грейс Деві зауважила, що західні європейці скоріш є *"нецерковними"*, ніж секулярними, назвавши це явище (за П. Бергером) *"європейським винятком"*.

Займаючись виявленням специфіки секуляризації в США, П.-Л. Бергер та Т. Лукманн прийшли до висновку про існування *"неявної секуляризації"* (тобто приватної), що проявляється в цій країні переважно в *"зміщенні"* діяльності церков, у переносі уваги з проблем культової діяльності на проблеми виховання дітей, організації дозвілля молоді, доброчинності й т.п. [Luckmann T. The Invisible Religion. The Problem of Religion in Modern Society. New York: Macmillan, 1967.- 128 p.].

Згадаємо, що існували та й ще існують країни соціалістичного устрою, де на рівні держави забороняється вірувати. Тут ми маємо справу з таким феноменом, як *"віра за вимушеної неналежності"*. Дослідження релігійності у постсоціалістичних країнах дають підставу стверджувати, що й державний тиск, й політика викорінення релігійних інституцій та їх ідеологічного впливу не є достатнім ґрунтом для розвитку секулярних процесів, як стверджують емпіричні дані [Черній А. Секуляризація і секулярні процеси сучасності // Академічне релігієзнавство. Підручник / За науковою редакцією проф. А.Колодного.- К.: "Світ знань", 2000.- С. 815].

Віра без належності – це характерна ознака часу. Не просто позацерковний, позаконфесійний, а й позавіросповідний віруючий став прикметою постмодерної епохи.

Замішувальна релігія або "належність без віри"

"Внутрішньо-церковна безрелігійність", тобто проблема відвідування за звичкою храму, молитовного будинку тощо за умов відсутності внутрішніх проявів віри існувала, здається, завжди. Але як масштабне явище воно привернуло до себе увагу вчених лише з останньої третини ХХ ст. Змінивши фразу Г.Деві (віра без належності), П.-Л. Бергер назвав таку релігійність *"належністю без віри"*.

Соціологічні дослідження підтвердили не поодинокі випадки відвідування релігійної установи віруючими людьми, які не звертають уваги на те, що постулюється церквою, а саме – необхідність вірити в те, що передбачає певна релігія, а також виконувати всі її приписи. Науковці пов'язували це з раціоналізмом, котрий не зашкодив інституційній релігійності, але *"згубив віру, котра її породила"* [Brown C.G. The Death of

Christian Britain: understanding secularisation 1800-2000 // European Legacy, 2003.- V.8, №6, pp.817-819].

Причини зменшення відвідування релігійних споруд та спаду віри, навіть за умов присутності в церкві та ходіння до храмів, пояснювались, в основному, особливостями розвитку соціо-релігійної традиції певних країн. Серед альтернативних пояснень цікавим, на нашу думку, є позиція Марка Чейвса, який, розвинувши думку М. Вебера і скориставшись матеріалами опитування про ступінь довіри духовництву, пояснив секуляризацію через зменшення довіри до *релігійного авторитету* [Chaves M. Secularization as declining religious authority // Social Forces.- 1994.- Vol. 72.- PP. 749-774].

ВИСНОВКИ

Конституювання теорії секуляризації в другій половині ХХ ст. обумовлене конкретним емпіричним матеріалом, який дозволив підтвердити наявність секуляризації в суспільстві на той час. Масштаби процесу деорелігійнення чи «розчаклування» світу виявилися такими, що забезпечили монопольне панування даної теорії протягом півстоліття. Однак в подальших дослідженнях релігії і церкви та їх ролі в суспільному та індивідуальному житті були спростовані концептуальні підходи секуляризаційної теорії, в т.ч. й глобалізаційний, згідно з яким знання щодо релігійної ситуації в одній або декількох країнах переносилися на весь світ¹⁸, що підтверджувало зменшення або навіть занепад релігійності всього людства.

Нові дані, які отримали соціологи релігії щодо реального стану релігій в світі наприкінці ХХ ст., не тільки призвели до кризи теорії секуляризації, але й спричинили її загибель, оскільки замість неї сам засновник теорії запропонував прямо протилежну – теорію десекуляризації.

Модернізація, згідно з П.Бергером, безумовно, призвела до серйозних секуляризаційних наслідків, в деяких регіонах світу більше, в деяких – менше, що викликало могутні внутрірелігійні і навіть суспільні рухи контр-секуляризації. Останні увібрали в себе різноманітні явища - і "відродження" традиційних релігій, і "релігійне оновлення", і релігійний фундаменталізм, а навіть релігійний екстремізм, що ускладнило життя релігій, сприяючи в свою чергу пошукам стабільності, психологічної стійкості перед проблемами суспільного розвитку (напр., втрата зв'язку з традицією, відчуження від природи та ін.). В цьому контр-процесі повернення до міфологічних та релігійних символів вбачається не лише поверховий релігійний ентузіазм, але й послідовна позиція дійсно віруючих людей, їхня серйозна зацікавленість в збереженні релігії, своєї віри.

До розвитку теорії секуляризації долучилися й теологи, які поділилися на два табори: одні визначали сучасність як ворога, з яким треба боротися при будь-якій можливості, інші (Д. Бонхеффер, Ф. Гогартен, Х. Кокс) розуміли

¹⁸ Цікаво, що більшість секуляристів при обговоренні секуляризації фокусувалися на прикладах християнського світу, але застосовували свої висновки глобально, до всіх релігій.

зміни зовнішнього нерелігійного світу як нормальний процес розвитку світобудови та завданням релігії, на їхню думку, є адаптування до цих змін. Про ці дві теологічні позиції написав в своїй статті "Десекуляризація світу: глобальний огляд" П.-Л. Бергер, говорячи, що ігнорування (відкидання) й адаптація (пристосування, прийняття) – дві можливі стратегії для релігійних громад у світі, якщо сприймати його таким, що секуляризується [Berger P.L. The Desecularization of the World: A Global Overview// The Desecularization of the World. Resurgent Religion and World Politics. (Ed. by P.L. Berger).- Washington, D.C., 1999.- P.3]. Якщо ми дійсно жили у високо секуляризованому світі, наголошує вчений, то релігійні організації, як це можна було б очікувати, виживуть тією мірою, якою вони зуміють пристосуватися до секулярності [Berger P.L. The Desecularization of the World: A Global Overview// The Desecularization of the World. Resurgent Religion and World Politics. (Ed. by P.L. Berger).- Washington, D.C., 1999.- P.4]. Але фактично сталося по-іншому: вижили й навіть процвітають ті релігійні громади, які "й не пробували пристосуватися до передбачуваних вимог секуляризованого світу" [Berger P.L. The Desecularization of the World: A Global Overview// The Desecularization of the World. Resurgent Religion and World Politics. (Ed. by P.L. Berger).- Washington, D.C., 1999.- P.4]. Все це не дає підстав впевнено говорити про "розчаклування світу".

Релігія, як з'ясувалося, постійно відтворюється, не зважаючи на всі фактори, що працюють на її послаблення або зникнення. Постулати теорії секуляризації, ґрунтовані на однобічному баченні релігійних процесів як на їх повсюдному занепаді, не дають можливість пояснити факт відродження, ревайвілізації релігії, які останнім часом характеризують життя багатьох країн, наприклад Латинської Америки, колишнього СРСР. Іншими словами, релігія ніколи не втрачала своєї вітальності, а зараз вона, як ніколи раніше, демонструє свою здатність бути активно присутньою в суспільстві та житті людини. Релігія перестала сприйматися як така, що заважає прогресу і перешкоджає розвитку науки.

*Е.Бистрицька** (м. Тернопіль)

РОСІЯ У СХІДНІЙ ПОЛІТИЦІ ВАТИКАНУ: ПРОЕКТ ПАПИ ЛЕВА XIII

Взаємовідносини між Ватиканом і Росією були предметом дослідження не одного покоління вчених, які представляли різні наукові школи. Особливе зацікавлення науковців викликав понтифікат Лева XIII. Нові акценти зовнішньополітичної діяльності Курії, започатковані ним, передбачали встановлення дружніх відносин з Російською імперією. У зв'язку з цим Петербурзька Академія Наук активізувала вивчення історії папства. Зрештою нею було опубліковано низку цікавих документів за редакцією Е.Ф. Шмурла (за період від створення централізованої Російської держави до смерті Петра I), А. Тургенєва (2 томи, 1841-1842), А. Попова (1845-1850). В радянській історіографії вивченням історії ватикансько-російських відносин у XIX ст. займалися М. Шейман, Е. Адамов. На основі документальних матеріалів побудована монографія німецького вченого Е. Вінтера. Опубліковані авторами документи не втратили свого значення для сучасного дослідника. Їх неупереджений аналіз відкриває можливості нового осмислення Східної політики Апостольського престолу, місця і ролі католиків православного обряду, зокрема українських греко-католиків у контексті цих відносин.

4 грудня 1866 р. указом імператора Олександра II втратив чинність конкордат між Апостольською столицею і Росією. Взаємні звинувачення у невиконанні умов договору відбувалися на тлі польського повстання в Росії, яке активно підтримало духовенство. Відновити рівень досягнутих домовленостей папі Пію IX так і не вдалося. Встановити дружні зв'язки з Росією намагався його наступник – Лев XIII (1878-1903). В своїх перших публічних зверненнях („Inscrutabili Dei” від 21.04.1878 та „Quod Apostolici munus” від 28.12.1878) Папа засудив соціалістів та комуністів, як головних ворогів суспільного порядку. Енцикліки отримали позитивний відгук в урядах європейських країн. В Росії, де швидкими темпами розвивався революційний рух, пропозиція встановлення дружніх відносин з Ватиканом знайшла розуміння і підтримку в особі царя Олександра II. Використання авторитету Папи, підкріпленого догматом про непомильність у справах віри і моралі (1870), здавалися царю достатньо дієвим

* Бистрицька Е.В.- кандидат історичних наук, докторант Тернопільського Національного педагогічного університету імені В.Гнатюка.

засобом для збереження царизму. До того ж, Лев XIII мав достатньо засобів впливу для подолання польського опору в межах Росії.

Для Ватикану зближення з царською Росією відкривало нові перспективи відновлення унійної роботи серед православних. Унія Російської Православної Церкви з Римською завжди була пріоритетом Східної політики Апостольського Престолу. Люб'язно обмінявшись листами з нагоди свого обрання, папа Лев XIII та Олександр II розпочали переговори про встановлення дипломатичних відносин [Винтер Э. Папство и царизм.- М., 1964.- С. 332-335]. 24 грудня 1882 р. була підписана угода, згідно якої відновлювалася католицька ієрархія у Росії. Папа призначав 12 прелатів католицькими єпископами в Росію. Однак Лев XIII погодився при цьому з ліквідацією трьох єпископств – у Мінську, Підляшші та Кам'янець-Подільському. Питання про долю уніатів в імперії взагалі не обговорювалися, щоб уникнути зриву переговорів.

На коронації Олександра III (1881 р.) папський легат Вінченцо Ванутеллі отримав чіткі інструкції: ні в якому разі не піднімати питання про долю греко-католиків. Декілька років поспіль Папа, оцінюючи своє розпорядження як прояв стриманості, вказав на те наскільки він був зацікавлений у відносинах з Росією. Хоча саме унія була головною турботою Лева XIII [Там само.- С. 345]. У 1883 р. підчас зустрічі з польськими прочанами Підляшшя, Папа обережно торкнувся становища унійної церкви в Росії та просив підтримати її. Цього було достатньо, щоб російська сторона припинила діалог. Зрив переговорів у 1884 р. показав, наскільки питання унії було болючим для Петербургу [Там само].

На відновлення відносин Росію підштовхували як внутрішньополітичні обставини, так міжнародна ситуація. Курс обер-прокурора К. Победоносцева на самодостатність Російської Православної Церкви у боротьбі з наростаючою соціалістичною опозицією режиму виявив свої слабкі сторони. Контрольована державою, Православна Церква втрачала свій вплив у суспільстві й не змогла протиставити дієвої програми ідеології комунізму. Незважаючи на репресії, революційні настрої охопили імперію. Російські й польські революціонери об'єднували свої зусилля. На той час в Росії проживало декілька мільйонів католиків, більша частина яких були поляками. Тому Олександру III здавалося логічним, незважаючи на протидію К. Победоносцева і його однодумців, повернутися до пропозицій Папи й використати його вплив для заспокоєння польського революційного руху [Лев XIII Олександру III (Письмо). 28 января 1888 г.; Инструкция Министра иностранных дел Извольскому. Проект депеши г. Извольскому (в Рим). 9 марта 1888 г. //Адамов Е.А. Дипломатия Ватикана в начальную эпоху империализма 1887-1900.- М.-Л., 1931.- С. 68, 70-71].

Уже на першій аудієнції, яку мав російський дипломат А. П. Извольський, Лев XIII звернув увагу, що Апостольський престол слід розглядати „не тільки як вищий духовний уряд римо-католицької церкви, але і як могутній двигун сучасного політичного і суспільного життя”. В межах Російської імперії, вважав Папа, союз уряду з Ватиканом лише сприятиме його державній політиці.

”Чому б такій державі, як Росія, *що прагне до підтримки охоронних начал* і бажає міцного і справедливого миру в Європі, *не мати цієї сили своїм союзником?*” Знаючи про незадоволення імператора політичною діяльністю католицького духовенства, Папа завірив посла, що його незмінне правило вимагати від ієрархів та віруючих „*підкорятися законній владі*” й надалі його вплив на єпископів буде „*завжди співпадати з інтересами державної влади*” [Извольский А. Н. Гирсу (Депеша). 19/31 марта 1888 г. // Там само.- С. 72-73. Тут та надалі збережено пунктуацію, орфографію документів]. Торкаючись польського питання у наступних аудієнціях, Лев XIII не міняв своєї точки зору і вважав, що католики Польщі під впливом авторитету Папи повинні „*підкорятися законам*” і зберігати „*вірність государю*” [Извольский А. Н. Гирсу (Депеша). 21 августа/ 2 сентября 1888 г. // Там само.- С.89].

В системі міжнародних домовленостей, Папа також обіцяв підтримку. Більш відверто виклав його позицію російському дипломату кардинал Рамполла, завіривши, що Римська Курія підтримує прагнення Росії у Європі, а особливо на Балканах. Щоб переконати дипломата у щирості намірів, кардинал детально висвітлив, важливі на той час для Росії, болгарські події [Извольский А. Н. Гирсу (Депеша). 28 марта /9 апреля 1888 г. // Там само.- С.74]. Олександр III живо зреагував на цю пропозицію, зробивши помітку: „Я хотів би знати, якими шляхами?” [Там само.- С.74].

Слід зауважити, що відновлення Троїстого союзу (1882) у 1887 р. між Німеччиною, Австро-Угорщиною та Італією посилило міжнародну ізоляцію Росії. Активізація блоку викликала негативну реакцію також у Ватикані, оскільки підтримка союзників італійського уряду ставала на заваді відродження папської держави. Відносини між Апостольським Престолом та італійським урядом загострились після 20 вересня 1870 р., коли італійські війська зайняли Рим й оголосили його столицею Об'єднаного Італійського Королівства. Першим актом Лева XIII була заява про невизнання цього стану, який позбавляв понтифіка світської територіальної влади. Умовою примирення було повернення Риму або частини міста по правому берегу Тібра з виходом до моря, що забезпечувало вільні міжнародні відносини глави Католицької церкви. Тому дипломатичні успіхи Лева XIII викликали занепокоєння італійського уряду, які шляхом дипломатичного тиску збоку міжнародної спільноти могли вирішити питання про відновлення світської влади Папи [Адамов Е. А. Дипломатия Ватикана в начальную эпоху империализма 1887-1900.- М.-Л., – С.17].

Таким чином, у російсько-французькому зближенні важливо було використати посередницьку роль Ватикану. Російські урядовці розуміли, навіть з оточення обер-прокурора, що „у майбутній війні проти німецьких держав, Росія сама повинна принести серйозні жертви; по-перше, привернути на свою сторону поляків, а по-друге – заставити папу зберігати нейтралітет” [Донесення австро-угорського посла Ревертери від 31.05.1894 р. // Цит. за: Винтер Э. Папство и царизм.- С. 356].

Відновлення переговорного процесу (1888 р.) начолі з А.П. Извольським привернуло увагу всіх опонентів Росії. Німецька дипломатія уважно

стежила за розвитком російсько-ватиканських відносин. У листі до пруського посла у Ватикані Бісмарк писав: „Примирення з Ватиканом принесе вигоди виключно Росії” [Донесення австро-угорського посла Ревертери від 31.05.1894 р. // Цит. За: Винтер Э. Папство и царизм. - С. 362]. Якщо австро-угорські інтереси якийсь час можна було ігнорувати, то активність польського лоббі викликала занепокоєння. Польські кола посилили свій тиск на Папу, маючи підозру, що зближення Апостольського Престолу з Росією, може відбутися за рахунок польських інтересів. Вони налагодили зв'язок з італійськими націонал-лібералами, про що доповіла служба інформації держсекретарю кардиналу Рамполла. У розмові з А. Извольським кардинал не приховував, що найбільше його турбує активність „польських інтриг” [Извольский А. Н. Гирсу (Депеша). 28 марта /9 апреля 1888 г. // Адамов Е.А. Дипломатия Ватикана в начальную эпоху империализма 1887-1900.- М.-Л., 1931.- С.75]. Складність ситуації була зрозуміла Олександрю III. На одному з донесень дипломата він написав: ”Дуже характеристичні ці польські підступи, і як обережно поводить себе папа в цю хвилину, щоб не зіпсувати наші відносини з курією” [Извольский А. Н. Гирсу (Депеша). 11 /23 апреля 1888 г. №3 // Там само.- С.77].

Метою обох сторін було встановлення дипломатичного представництва Росії у Ватикані. Але якщо папа Лев XIII, його секретар Рамполла відверто заявляли про свої наміри й обіцяли підтримку й сприяння у вирішенні внутрішніх і зовнішньополітичних конфліктів, то російська сторона поведилась досить обережно, зволікаючи з прийняттям рішення. „Для св. престолу конечною метою розпочатих переговорів... є відновлення правильних дипломатичних відносин, які папа цінує надзвичайно високо, – наставляв А. Извольського міністр закордонних справ. – Для нас метою є використання цього засобу, щоб отримати перш за все всі надійні і позитивні гарантії відносно намірів св. престолу і поведінки римо-католицького духовенства.

... Ви будете уникати яких би то не було натяків на відновлення дипломатичних зносин” [Инструкция Министра иностранных дел Извольскому. Проект депеши г. Извольскому (в Рим). 9 марта 1888 г. // Там само.- С.71].

В переліку питань, які пропонував держсекретар Рамполла для обговорення, були відсутні найбільш конфліктні. Ватикан явно демонстрував свою зацікавленість в успішності переговорів, що викликало деяку недовіру А. Извольського: „Це наводить на думку, що для курії в даний час важливо не стільки вирішити існуючі між нами серйозні труднощі, скільки виступити перед італійським урядом і перед Європою з новим хоча і ефемерним, дипломатичним успіхом.” [Извольский А. Н. Гирсу (Депеша). 11 /23 апреля 1888 г. №4 // Там само.- С.77]. Насамперед, це було питання другої церковної мови для католицьких церков у Росії, яке не вдавалося вирішити. Імперська влада наполягала на російській, а Ватикан повинен був враховувати позицію польського духовенства, українських та білоруських католиків. Унійна проблема, як свідчать звіти російського дипломата, і на цей раз не проговорювалася. Однак сторони мали її на увазі. А. Извольський повідомляв у Петербург, що при нагоді з'ясує мовну позицію Курії, оскільки, „з точки зору Риму, ця справа знаходиться

у близькому зв'язку з загальним планом церковної політики, яку проводить в останні роки Лев XIII, порушуючи попередні традиції” [Извольский А. Н. Гирсу (Депеша). 25апреля /7 мая 1888 г. // Там само.- С. 81].

Виконуючи інструкції, А. Извольський затягував переговори, посиляючись на відсутність у нього повноважень. Відчувши деяке розчарування римської сторони, він поспішив доповісти, що політика Ватикану є надзвичайно сприятливою і вигідною для Росії. У переговорах проблема відновлення Артвинського вірмено-католицького єпископства виявилася найбільш болючою. Інші питання про заміщення вакантних єпископських кафедр у Полоцьку і Любліні, звільнення Віленського єпископа Гриневецького шляхом взаємних компромісів підлягали вирішенню.

Дипломат звернув увагу на позицію Курії в ірландському питанні, що значно полегшило діяльність англійського уряду в Ірландії: „Те, що відбулося тут, у зв'язку з ірландськими справами, цікаво, як аналогія”. А також на роль Ватикану у створенні російсько-французького союзу. Французький посол Лефевр де Берген відверто запропонував від імені свого уряду дипломатичне посередництво у російсько-ватиканському діалозі [Извольский А. Н. Гирсу (Депеша). 25апреля /7 мая 1888 г. // Там само.- С. 84-85].

А. Извольський вважав, що встановленню дипломатичних відносин сприяють міжнародні обставини, які для Ватикану характеризуються напруженням у відносинах з Італією та неприємними враженнями недавнього візиту імператора Вільгельма II. Не зовсім вдалим для російських справ було призначення Австро-Угорщиною нового посла в Апостольську столицю – графа Ревертера, симпатика Папи, ревного католика і клерикала [Извольский А. Н. Гирсу (Депеша). 8/20 ноября 1888 г. // Там само.- С. 96].

Беручи до уваги звіти та результати проведеної російським дипломатом роботи, Олександр III вирішив розпочати офіційні переговори. 17 листопада 1888р. міністр іноземних справ передав А. Извольському лист царя для папи Лева XIII, в якому говорилося про взаємовигідність встановлення „дружніх відносин”. В додатку ж для А. Извольського міністр схвалив його стриману позицію на відміну від „мстивих поривань римської курії”. І далі наголосив: „Ми переслідуюмо серйозну і практичну мету, а не політичну демонстрацію” [Гирс Н. А. Извольському. Проект особо доверительного письма Извольскому (в Рим). 17 ноября 1888 г. // Там само.- С. 97].

З початком офіційних переговорів виникли, по-перше, труднощі з відбором кандидатів на заміщення єпископських кафедр, які б задовольняли обидві сторони. По-друге російська дипломатія наполягала, щоб офіційні настанови Папи і внутрішні інструкції єпископам були взаємоузгодженні і доводились до відома через посередництво урядових структур. У відповідь кардинал Рамполла погодився обмірковувати зміст листів і попередньо повідомити текст. Щодо способу доставки, то листи разом з буллами про призначення єпископів передбачалося відправити російською дипломатичною поштою [Извольский А. Н. Гирсу (Депеша). 6/18 декабря 1888 г. // Там само.- С. 84-85].

14 лютого 1889 р. на засіданні консисторії Папа у своїй промові, присвяченій релігійним і політичним питанням, згадав про російсько-ватиканські переговори. Вони ведуться з метою „відновлення правильних відносин з могутньою Російською імперією”. „У цій справі, – наголосив Лев XIII, – ми з особливим старанням... присвятили наші турботи і думки католицьким інтересам серед поляків і нині вже намічено декілька єпископів, що особливо важливо для порядку в управлінні єпархіями” [Извольский А. Н. Гирсу (Депеша). 14/26 февраля 1889 г. // Там само.- С. 103]. Російські кола розцінили публічний виступ Папи, як спробу заспокоїти поляків і зняти звинувачення, що, вступивши в переговори з Росією, Ватикан переслідує політичну мету, жертвуючи їхніми релігійними і національними інтересами. В часописах періодично з’являлися публікації, які критикували російську політику Курії. Австрійські поляки складали потужну опозицію, з якою Папа змушений був рахуватися й приймати превентивні міри. Наприклад, не змогла добитися колективної аудієнції, незважаючи на всі задіяні зв’язки, група галицьких паломників начолі з князем-єпископом Адамом Сапегою. Папа приймав лиш окремих осіб за умови, що вони не висловлюватимуть ніяких протестів російсько-ватиканському зближенню. Тому адреса галицьких поляків, доручена князю, побачила світ тільки в одній з краківських газет без перекладу [Извольский А. Н. Гирсу (Депеша). 11/23 апреля 1888 г. // Там само.- С. 78]. Подібна практика мала місце й надалі. У 1889 р. про ювілейне святкування 50-ліття возз’єднання уніатів не згадав жоден клерикальний часопис, „чого при звичайних обставинах годі було б сподіватися” – повідомляв А. Извольський [Извольский А. Н. Гирсу (Депеша). 23 июня / 5июля 1889 г. // Там само.- С. 110].

Таким чином, ті перешкоди, які призвели до зриву переговорів у 1884 р., були зняті. Для Ватикану вони служили фундаментом для обговорення становища католицької церкви в Росії, а також для унійної роботи, підготовку до якої Папа вже розпочав.

Формуючи зовнішньополітичний курс Апостольської Столиці, Папа продемонстрував глибоке розуміння суспільних процесів, які об’єктивно штовхали найбільш потужні країни Європи до створення мілітаристських блоків і світової війни. Загроза війни спонукала дипломатію Ватикана звернути свої погляди до держав, які під впливом історичних особливостей розвитку могли виступити фактором стримування агресії молодих імперіалістичних держав, виступити „арбітрами війни і миру”. За цих умов національні рухи, в оцінках Лева XIII та його прихильників, очевидно, мали другорядне значення перед загрозою тих змін, які він передбачав.

Після аудієнції у понтифіка російський дипломат звітував: „... він не вірить у невизначене продовження нинішнього стану озброєного світу і передбачає в близькому майбутньому серйозні потрясіння” [Извольский А. Н. Гирсу (Письмо). Рим, 19/31 грудня 1888 г. // Там само.- С. 103]. У своїх звітах А. Извольський неодноразово звертав увагу на перестороги Папи щодо „європейських ускладнень”. „Нинішній папа переважно дипломат і політик” [Извольский А. Н. Гирсу (Письмо). Рим, 14/26 февраля 1889 г. // Там само.- С.

106], який „тяжіє до високих політичних комбінацій” [Извольский А. Н. Гирсу (Письмо). Рим, 8/20 ноября 1888 г. // Там само.- С. 95]. Звідси його бажання розширити коло політичних відносин і зблизитись з державами, які залишилися за межами агресивного союзу. З цієї точки зору, стає зрозумілим, чому Апостольський Престол не підтримав ірландських націоналістів, засудив італомальтійський сепаратизм, підтримував Росію у її прагненні послабити польський національний рух.

Російський уряд вважав, що саме політична мета в переговорах превалює над релігійною. „Але його політичний інстинкт заставляє його вгадувати в російській імперії головний фактор майбутніх домовленостей, „арбітра війни і миру”, згідно його виразу, і йому хотілося б, щоб до моменту кризи існували у будь-якому разі між ним і нами відносини достатньо дружні й достатньо правильні, щоб була можливість обмінятися думками і дійти згоди у питаннях, які могли б мати спільний інтерес. З цієї точки зору він надає особливо важливого значення існуванню дипломатичних зв'язків з нашим урядом. Це, без сумніву, було би домовленістю зовнішньою і поверхневою, але воно могло би мати достатню цінність в очах Лева XIII для того, щоб спонукати його прийняти відносно нас міцну коректну позицію, яка відповідала б нашим інтересам. Навіть тільки надія досягнути цього спонукала би його відмовитись в даний час від попередньої системи скарг та звинувачень і поступитись деяким нашим вимогам, як, наприклад, щодо порядку його відносин з католицькими єпископами імперії, і дійсним чином протистояти нескінченним інтригам полонофільської партії Ватикану” [Извольский А. Н. Гирсу (Письмо). Рим, 14/26 февраля 1889 г. // Там само.- С. 107].

Підтримуючи створення російсько-французького союзу, ватиканська дипломатія вважала, що він матиме стримуючий вплив як на розвиток радикалізму в Європі, так і соціалістичних течій у самій Франції, й дасть можливість залучити помірковані монархічні кола на бік республіки. Восени 1891 р. Папа „безперечно використовував увесь свій вплив з метою переконання царя в тому, що так званий атеїзм Французької Республіки має чисто зовнішнє значення і що всі консервативні уряди зацікавлені у підтримці поміркованого уряду республіки для того, щоб він не потрапив в руки безбожних радикалів”. Лев XIII „аж ніяк не прагнув приховувати своє незадоволення членами троїстого союзу. І європейська публіка зимою 1891-92рр. спостерігала прогресуючу відчуженість Ватикану від урядів Відня та Будапешта.” [Цит. за: Адамов Е.А. Дипломатия Ватикана в начальную эпоху империализма 1887-1900.- М.-Л., 1931.- С. 24]. У цьому сенсі консервативність Росії перетворювалася у позитивний фактор європейського стабілізатора. Приєднання до цього союзу Англії, чиї непримиримі відносини з Німеччиною набирали чим раз виразнішого характеру при зростанні економічної могутності останньої, формувало потужне угруповання з домінуючим впливом на міжнародній арені. Гострота англо-німецьких протиріч понизила значимість Троїстого союзу і створила загрозу для Італії з її незахищеними морськими берегами. Тому Німеччина Бісмарка не могла

більше служити захистом для Ватикану, як це було раніше [Винтер Э. Папство и царизм.- С. 351].

В цьому Папа мав нагоду переконатися у 1888 р., коли несподівано була перервана аудієнція молодого кайзера Вільгельма II, і наступного року, коли король Італії був урочисто прийнятий у Берліні На зустрічі з Вільгельмом II Папа рішуче підняв питання про відновлення світської влади, в той час як на переговорах італійського короля і його міністрів з німецькою делегацією обговорювалася небезпека нападу на Італію Франції, яка пов'язувалася з відновлення папської влади у Римі. Принцу Генріху було наказано з'явитися в потрібний момент, щоб завадити Леву XIII почати розмову на незручну тему. Водночас ватиканська сторожа отримала наказ нікого не пропускати до Папи під час прийому імператора. Зрештою принц Генріх силою вірвався у заборонене приміщення, чим викликав величезне обурення у Ватикані та католицьких колах Німеччини. У відповідь італійський уряд видав новий закон проти державних злочинів духовенства, який на 5-6 років припинив будь-які спроби примирення між Ватиканом і Квіриналом [Извольский А. Н. Гирсу (Письмо).- Рим, 8/20 ноября 1888 г. // Там само.- С. 95]. У червні 1889 р., після встановлення пам'ятника Джордано Бруно, відносини настільки загострилися, що в Курії „можливість від'їзду папи з Риму обговорювали не тільки з теоретичного, а й з практичного боку [Извольский А. Н. Гирсу (Депеша). Рим, 23 июня /5 июля 1889 г., // Там само.- С.109; Извольский А. Н. Гирсу (Депеша). Рим, 17/29 июля 1889 г., // Там само.- С.112].

На всіх етапах російсько-французьких переговорів, як засвідчують звіти А. Извольського, Папська курія підтримувала досягнення домовленостей. 24 січня 1894 р. Росія і Франція підписали військову конвенцію. Очевидно, що в контексті цієї угоди між ними слід розглядати призначення 18 червня 1894 р. А. Извольського міністром-резидентом при Апостольському Престолі.

Слід зазначити, що переговорному процесу протистояла досить впливова внутрішня опозиція як в Римі, так і в Петербурзі. Особливо критично до переговорів поставився префект Конгрегації Пропаганди віри кардинал Лєдоховський, який мав великий вплив при Папі [Його кар'єра розвивалася стрімко. Будучи довіреною особою Пія IX, Лєдоховський у 1863 р. був призначений архієпископом Гнезненським. Його співпраця з пруським урядом була досить успішною до 1874 р. Не поділяючи політики „культуркампфа”, Лєдоховський вступив у конфлікт з місцевою владою і був заарештований. У 1875 р. отримав кардинальську гідність і через рік, випущений із в'язниці, повернувся у Рим. У 1892 р. був призначений головою Конгрегації Віри // Винтер Э. Папство и царизм.- С.343]. Лєдоховський, як писав А. Извольський, був одним з головних керівників непримиримої партії і в російському питанні не йшов на жодні компроміси. Його підтримували кардинали Монако-ла-Валетта та Орелья [Извольский А. Н. Гирсу (Депеша). Рим, 11/23 августа 1892 г. // Там само.- С. 121,122].

У 1892-1893 рр. польська партія у Ватикані розгорнула гостру пресову кампанію. У ряді статей Лева XIII звинувачували у зраді інтересів католиків

Росії, інших країн заради відновлення своєї світської влади. Паралельно з цим численні польські депутації, які прибували до Риму у зв'язку з ювілеєм Папи, пред'являли скарги на російську адміністрацію. Вся ця кампанія знаходила підтримку у кардинала Ледоховського та прибічників його партії. Вона набрала такого розголосу, що не могла залишитися без уваги Лева XIII, який доручив надзвичайній секретній Конгрегації вивчити стан російсько-католицьких справ. На слуханні справи кардинал зайняв найбільш радикальну позицію [Извольский А. Н. Гирсу (Письмо). С.-Петербург, 10 октября 1893 г. // Там само.- С. 124-125]. Метою кампанії було спонукати Папу зробити „публічний крок” в бік захисту римо-католиків у Росії і, в такий спосіб, зірвати переговори.

Тому А. Извольський дуже детально описує ситуацію, яка змусила Лева XIII звернутися до імператора з пропозицією прийняти в Росії представника Курії з метою ознайомлення зі станом справ на місці. А. Извольський вважав кардинала Ледоховського „центром усіх польських інтриг”, який всіма силами сприяє новому спрямуванню німецької політики щодо поляків, постає представником Троїстого союзу і „головним противником французьких симпатій папи і Рамполла”. Погляди російського дипломата поділяв посол Франції Лефевр [Извольский А. Н. Гирсу (Письмо). Рим, 16/28 ноября 1893 г. // Там само.- С.127-128].

Іншою впливовою фігурою римської адміністрації був кардинал Галімберті. Влітку 1892 р., коли здоров'я Папи різко погіршилось, стали говорити про скликання конклаву і кандидатуру можливого нового папи, А. Извольський особливо побоювався зростаючого авторитету цього кардинала, якого збиралися відкликати з Відня. У 1893 р. він дійсно був відкликаний. Кардинал був відвертим прибічником примирення Ватикану з Італією і зближення з Троїстим Союзом. Представляючи інтереси Курії у Відні, він доклав чимало зусиль, щоб переконати Лева XIII у лояльності політичних намірів австрійського і німецького урядів, чим викликав неприязне до себе ставлення Рамполла [Извольский А. Н. Гирсу (Письмо). Рим, 3/15 июля 1891 г. // Там само.- С. 116; А. Извольский Н. Гирсу (Депеша). Рим, 11/23 августа 1892 г. // Там само.- С. 121].

У Росії сильну протидію Ватикану чинив обер-прокурор К. Победоносцев, застерігаючи царя, що за офіційною політикою Папської курії приховуються таємні наміри встановити союз Російської Православної Церкви з Католицькою. Підтриманий ним Слов'янський добродійний союз Православної Церкви розгорнув на поч. 90-х рр. XIX ст. активну діяльність із згуртування православної спільноти слов'ян під опікою Російської імперії.

Іншим напрямом роботи Союзу і Святішого Синоду було встановлення контактів зі старокатоликами. На одному з засідань Союзу (1893 р.) генерал Киреев заявив: „Слов'янство вбачає у старокатолицизмі союзника. Можливо, що західний католицизм коли-небудь приєднається через посередництво старокатолицизму до Православної Церкви”. Ці ідеї належали православно-слов'янофільським колам, які репрезентував Хом'яков. У німців їх підтримував Ф. Фон Баадер. Вони вважали, що католицизм, який несе в собі

потужний охоронний потенціал, може врятувати Європу від згубних впливів революційних рухів, але без втручання папства. Тому в 90-ті рр. XIX ст. були активізовані контакти зі старокатоликами. Співробітництво з ними стало предметом обговорення на Соборі митрополитів РПЦ. Паралельно в Швейцарії розпочали друк старокатолицького часопису [Винтер Э. Папство и царизм.- С. 386-387].

Православні інтереси Петербурга пересікалися з політикою Ватикану на Балканах. Наявність у болгарських духовних колах симпатиків союзу з Католицькою Церквою викликало небезпідставну тривогу Росії, а водночас і активність Курії в Боснії. РПЦ навіть організувала пожертви на користь Православної Церкви Боснії і Герцеговини, щоб завадити автокефалії її від Сербського Патріархату. Однак і тут, як відзначають дослідники, Папа готовий був йти на значні поступки у справі літургії та богослужіння. Незмінним залишалося лише визнання примату Папи [Там само.- С.387].

Партія Лева XIII і його державного секретаря Рамполла, які проводили політику на встановлення дипломатичних відносин з Росією, керуючись новими реаліями суспільно-політичних відносин, що склалися в Європі у другій половині XIX ст. та церковно-релігійною необхідністю утвердження світового авторитету Папи. Це не в останню чергу пов'язувалося з державною автономією Ватикану. В контексті нового курсу Росія, Франція, Англія займали пріоритетне місце в дипломатичних потугах Ватикану. У зв'язку з цим національні вимоги католиків відступали на другий план.

„3 весни 1888 р. – пише Е. Адамов, – *Ватикан входить третім членом у російсько-французьку антанту напередодні її перетворення у союз. Міняючи курс своєї політики, беручи участь у політиці початкової фази оточення Німеччини і орієнтуючись, маючи на увазі європейську війну, на антинімецьку коаліцію з метою, головним чином, відновлення світської влади*” [Адамов Е.А. Дипломатія Ватикана в начальную эпоху империализма 1887-1900.- С. 48].

Грунтуючись на власних спостереженнях, пріоритети міжнародної політики Лева XIII відзначив у своїх доповідях А. Ізвольський: „... протягом одинадцяти років уся його праця була спрямована на дві мети: повернути папству його міжнародний престиж і його вплив на хід європейських подій; домогтися повернення свого історичного місця в Італії, нічим не поступаючись зі своїх претензій на світську владу”. Щодо релігійних перспектив католицької церкви в Росії, то, на думку дипломата, прагматизм Папи дозволяв йому не мати зайвих ілюзій: „Лев XIII наділений занадто великим розумом, щоб вірити у можливість реального і довгострокового договору з численних релігійних питань, які розділяють нас, і більшість яких не вирішуються із-за самої їх природи” [Ізвольський А. Н. Гирсу (Письмо). Рим, 14/26 февраля 1889 г. //Там само.- С. 106, 107].

Викликає заперечення, що головною метою було відновлення папської світської влади. На нашу думку, це було одне із завдань. Паралельно закладалися основи для унійної роботи з православними Сходу. У своїй роботі Е. Вінтер цитує спогади німецького історика Теодора Зіккеля, який користувався у Папи

повною довірою: „Лев XIII любив сам починати розмови про проблеми, які його особливо цікавили, тому він відразу заговорив про Ізвольського, якого дуже хвалив, а потім, дивуючи мене, перейшов до питання схизми”. Він вважав, як пише історик, що її реально подолати, оскільки існують лише незначні розходження у догматиці. „Лев XIII намалював картину того, які наслідки буде мати примирення Росії із Заходом; Східне питання буде моментально вирішене і водночас переможений іслам. Росія, яка буде користуватися порадами і підтримкою церкви, стане диктувати мир в Європі і встановить свій соціальний порядок”. Піднявшись з трону, Папа сказав, що „Бог обдарував його своєю милістю і покликав на найвищу посаду на землі. Він звертається до Бога, щоб той дав йому милість і припинив розкол через його, папи, посередництво, оскільки він – знаряддя Бога! ... І якщо це станеться, то ви, протестанти, будете наслідувати приклад росіян” [Винтер Э. Папство и царизм.- С. 377].

За підрахунками істориків під час свого понтифікату Лев XIII оприлюднив 248 документів, які стосувалися християн Сходу. В програмних енциклопедіях «*Orientalium dignitas Ecclesiarum*» («Гідність Східних Церков»), що зорієнтована на необхідність збереження східної релігійної традиції (1894), «*Praeclara gratulationis*», «*Satis cognitum*» Папа звернувся до світової спільноти із закликом утвердження християнської єдності. У налагодженні діалогу з православними, на його думку, «найкращим вислідом... було б, коли б східне католицьке духовенство стало яскравим носієм і виразником католицького віровчення, з тим, щоби могли пізніше передати цей власний досвід пізнання іншим, приваблюючи до Матері-Церкви своїх інакомислячих братів» [«*Orientalium dignitas Ecclesiarum*» («Гідність Східних Церков») // Митрополит Андрей Шептицький і греко-католики в Росії. Книга 1. Документи і матеріал, 1899-1917.- Львів, 2004.- С.758].

Українські греко-католики в контексті планів Папи Льва XIII могли стати зв'язуючою ланкою в діалозі з Російською церквою. За його розпорядженням відбулася реформа Василіанського чину (1882), структурно зміцнено церкву створенням Станіславської єпархії (1885), митрополиту Сильвестру (Сембратовичу) надано кардинальську гідність (1885), проведено Провінційний Синод у Львові (1891). Власне Папа Лев XIII заклав нові організаційні основи розвитку УГКЦ, які були розвинуті його наступниками у XX ст. [Там само.- С. XXII].

Саме Лев XIII підтримав бажання молодого графа Р. Шептицького присвятити себе служінню Греко-Католицькій Церкві: «Ти вибрав найліпшу честь, яка хай не буде віднята від Тебе». [Цегельський Л. Митрополит Андрій Шептицький. Короткий Життєпис і Огляд Його Церковно-Народної Діяльності.- 1937.- С.12]. Вдруге Р. Шептицький приїхав до Риму в січні 1888 р. На спеціальній аудієнції 24 березня він отримав благословення Папи вступити до Василіанського чину. В розмові Понтифік підкреслив значення реформованого ним чину для місійної діяльності на Сході [Софія з Фредрів Шептицькі. Молодість і покликання о. Романа Шептицького.- Львів, 1994.- С.114-117].

Біографи А. Шептицького відзначають, що можливим наслідком розмови з молодим графом, був намір Лева XIII замінити львівську митрополію Українським Патріархатом, до якого б належали галицькі і закарпатські дієцезії. Зміцнення еклезіальної структури церкви значно розширило б можливості її місійної роботи. Однак такі плани викликали рішучий протест в релігійних та урядових колах Угорщини, Польщі й Росії. Змушений з цим рахуватися, Папа основну увагу звернув на підготовку і виховання провідників своїх ідей [Цегельський Л. Митрополит Андрій Шептицький. Короткий Життєпис і Огляд Його Церковно-Народної Діяльності.- 1937.- С.14].

Після смерті кардинала Сильвестра Сембратовича у Львові (1898), єпископ Станіславський Куїловський став митрополитом. Кандидатура А. Шептицького була запропонована кардиналом К. Ледуховським, який пам'ятав о. Андрея з часу його відвідин Риму, на Станіславську кафедру. Та молодий монах відмовився прийняти цю гідність. Коли про це довідався Папа, то, пригадавши собі аудієнцію в 1888 р., через кардинала М. Ледоховського наголосив, щоб о. Андрей все ж прийняв цю номінацію [Для інформаційного процесу беатифікації й канонізації Слуги Божого Андрея Шептицького архієпископа Львівського українців Митрополита Галицького єпископа Кам'янець-Подільського. Артикули для започаткування процесу.- Накладом Постуляції М. А. Рим, 1958.- С.12].

Після смерті митрополита Ю. Куїловського (4.05.1900) митрополитом Галицьким, архієпископом Львівським і єпископом Кам'янець-Подільським був іменований А. Шептицький (17.01.1901). Від Лева XIII він отримав також титул Апостольського адміністратора України [Добош Олексій. Унія на Україні. Вік XX.- Кам'янець-Подільський, 1996.- С.16]. «Митрополита Шептицького папа Лев XIII вважав призначеним для цієї великої місії навернення Сходу та сам митрополит від молодості рвався до цього діла» [Цегельський Л. Митрополит Андрій Шептицький. Короткий Життєпис і Огляд Його Церковно-Народної Діяльності, 1937.- С.24]. З відома та дозволу Папи розпочав свою богословську освіту в Ананії майбутній екзарх Росії Леонід Фьодоров [Авакумов Ю. Тема Росії в діяльності та богословській думці «Святоюрського Велетня».- С. XXII].

Після відкриття постійного дипломатичного представництва Росії при Апостольському Престолі на порядку денному постало питання про відкриття папської нунціатури у Петербурзі. На коронацію Миколи II прибув папський делегат – віденський нунцій Аліарді. Його супроводжував Тарнассі, член Конгрегації у надзвичайних церковних справах, якого готували нунцієм у Росію. Бесіда з царем проходила у дружній атмосфері, папська делегація відбула з переконанням, що нунціатура – справа недалекого майбутнього [Винтер Э. Папство и царизм.- С. 395].

Однак у 1896 р. помер князь Лобанов і міністром закордонних справ Росії став Муравйов, який не належав до симпатиків Риму. У кінці того ж року А. Извольський був переведений до Белграда. Але й на новому посту дипломат не переставав уважно стежити за політикою Курії, вважаючи її позитивною і вигідною для Росії. В „Пам'ятній записці” 1898 р. він детально характеризував внутрішньополітичні, міжнародні, дипломатичні та релігійні переваги організації

нунціатури в Росії. А. Извольський звернув увагу, що у період понтифікату Лева XIII політика Святого Престолу завжди була „коректною і лояльною”, що було, безперечно, вигідним для уряду. В перспективі слід очікувати вигоди більш „цінній як для внутрішньої, так і міжнародної та дипломатичної” сфери, що дасть можливість триматися „особливої лінії в загальній політиці світу”. Беручи до уваги, що в імперії проживає декілька мільйонів католиків, вплив Папи дозволить заспокоїти, а згодом „викорінити їх *сепаратистські* устремління” й зміцнити „політичний авторитет російського уряду серед католицького населення”. Сучасні європейські умови, „коли великі держави поділені на дві союзні групи”, також диктують необхідність використати авторитет Апостольського Престолу як „моральну силу величезної ваги”. Створення нунціатури диктується необхідністю тісніших зв’язків Росії з Парижем і Берліном проти Англії, Австро-Угорщини з метою вирішення континентальних суперечок і посилення „русофільської політики” в регіонах.

На думку автора „Записки”, розвиток російської „колонізації” на Близькому Сході і Китаї вимагає залучення „релігійного протекторату” ватиканських місій. Їх значення у світовій дипломатії вже оцінили Німеччина та Англія. Гідним наслідування є приклад Вільгельма II, який доклав чимало зусиль, щоб „накласти руку на всі життєві центри католицизму: католицький центр, єпископів, місіонерів, кардиналів, прелатів і агентів у Римі” з єдиною метою – повернути „папство на бік німецького орла”.

Завдяки позиції Лева XIII та кардинала Рамполла щодо Росії німецькі дипломатичні потуги не мали наслідків, однак ігнорувати їх було б помилкою. У цьому зв’язку присутність папського нунція в Петербурзі безумовно ослабила, а можливо навіть зруйнувала план „німецького католицизму поширити його світову гегемонію”. Представник Папи, як будь-який дипломат, намагаючись досягти узгодженості дій обох урядів, працював би на зміцнення дипломатичних зв’язків, що в майбутньому стало запорукою незмінності „позицій в орієнтації св. престолу навіть при іншому понтифікаті”.

Члени дипломатичної місії після повернення в Рим (нунцій повертається в сані кардинала), як правило, гуртують впливове коло симпатиків держави акредитації й надалі залишаються провідниками її інтересів. Вони сприятимуть створенню „навколо впливових римських конгрегацій доброзичливої атмосфери до російських поглядів, які ... будуть мати в самому центрі католицизму силу,.. постійний і неперервний вплив як на майбутні конклави, так і поточні переговори”. Це дозволить знівелювати польський вплив, який відзначається дієвістю і в Римі, і в Росії. До зміцнення російсько-ватиканських відносин зобов’язують важливі соціальні та політичні трансформації, які відбуваються в Європі. А. Извольський підкреслював, що об’єднання зусиль з метою захисту спільних цінностей дозволить протистояти „пануванню у світі невір’я, революційного й анархічного соціалізму, суспільному розкладу”, а відтак сприятиме „відновленню соціального порядку в світі”.

Дієвість цього напрямку політики Курія продемонструвала у Франції, де радикалізм республіки фактично був значно послаблений. Актуальним у сфері

міжнародних відносин для збереження миру залишається російсько-французький союз.

У „Записці” ще раз привернута увага до польських католиків. Залишаючись єдиними інформаторами Риму, вони створили серед римської адміністрації потужну впливову опозицію, сила якої проникає в європейський світ. У цьому сенсі представник Папи став би „надійною протитрутою” полонізму, поклав би край польським інтригам у Римі, розсівав би ту атмосферу ворожості, яку „прагнуть в європейській пресі польські кореспонденти”. „Маючи довіру Папи, він дуже швидко стане головною пружиною російсько-папської політики, оскільки він буде в змозі передавати російські погляди ватиканською мовою і поширювати їх в духовних колах конгрегацій, що надзвичайно полегшить разом з тим і праця представника його величності при св. престолі [Памятная записка // Адамов Е.А.- С. 135-139].

Аргументи, приведені в „Доповідній записці”, переконливо доводили необхідність створення дипломатичної місії Апостольського Престолу в Росії. Однак Муравйов на той час мав протилежну думку і вважав, що нунціатура, користуючись правом дипломатичної недоторканності, перетвориться на центр польських інтриг [Винтер Э. Папство и царизм.- С. 404]. При Леві XIII це питання так і не було вирішено. Російський уряд не вважав Ватикан, Папу своїм щирим союзником. На тому етапі дипломатичних відносин Ватикан розглядався лише як інструмент досягнення певної мети у вирішенні внутрішніх проблем боротьби з національними та робітничими рухами, що зростали з неймовірною швидкістю. А також як засіб подолання зовнішньополітичної ізоляції, використовуючи могутній авторитет Католицької Церкви у світі. Слід взяти до уваги також і те, що царське самодержавство ідеологічно ґрунтувалося на тісній співпраці з Російською Православною Церквою. Вона ж вбачала в папстві свого найнебезпечнішого конкурента. Прагматизм і взаємовигідність відносин поступилися місцем взаємній недовірі.

М.Козлов * (м. Миколаїв)

ДО ПРОБЛЕМИ ІСНУВАННЯ ДАВНЬОСЛОВ'ЯНСЬКИХ ЯЗИЧНИЦЬКИХ ЖЕРЦІВ У VI-VII ст.ст.

Жоден народ не може існувати без своїх власних релігійних культів і традицій. Практична відсутність літописних відомостей про наявність у наших предків дохристиянської доби язичницьких жерців – носіїв знань, вірувань та обрядів – свідчить лише про старання свідоме знищення важливих аспектів вітчизняної історії. Деякі сторінки з історії східних слов'ян просто

* Козлов М.М. – кандидат історичних наук, доцент кафедри історичних дисциплін Миколаївського навчально-наукового інституту Одеського Національного університету імені І.І. Мечнікова.

викреслені з літописів та замінені благочестивими розповідями у руслі візантійської агіографії. Прикладом у цьому відношенні може слугувати опис хрещення киян при князі Володимирі, який, очевидно, не мав нічого спільного з дійсними подіями.

Язичницькі обряди і традиції в літописах змінені до невпізнанності та набули форми казок і легенд. Досить цікавими у цьому відношенні є описи поминальних обрядів, пов'язаних зі смертю князя Ігоря, які перетворені літописцем Нестором у легенду “Про помсту княгині Ольги деревлянам”. Навіть сам термін “жрець” у давньослов'янських джерелах автори замінили на слово “волхв” або “старець”. Через усі ці факти у вітчизняній історичній науці склалася досить авторитетна гіпотеза, згідно з якою у східних слов'ян взагалі не було “язичницьких жерців”. Цю точку зору вперше висловили історики православної церкви, а згодом некритично сприйняли такі корифеї слов'янської науки, як М.С. Грушевський, С.М. Соловйов, Л. Нідерле та ін. [Грушевський М.С. Історія України-Русі.- Т. 1.- Київ, – 1991.- С. 328., Соловьев С.М. История России с древнейших времен.- М., 1988.- Т.1.- С. 109., Нидерле Любомир. Славянские древности.- Прага.- 1914.- Т.1.- С.28]. Цікаво, що у тексті своєї “Історії Росії” Соловйов С.М. повідомляє, що релігійні функції у східних слов'ян виконували старійшини-волхви, які приносили жертви та ворожили про майбутнє [Соловьев С.М. Вказана праця.- С.109]. Очевидно, що С.М. Соловйов суперечить сам собі. Як слушно зазначив ще М.М. Карамзін, саме існування священних гаїв, язичницьких капищ та храмів передбачає наявність людей, які повинні слідкувати за святинами та отримувати частину жертв, які приносять до священних місць [Карамзин Н.М. История государства Российского.- Т.1.- М., 2003.- С.66].

В наш час факт існування впливового соціального прошарку жерців – “волхвів”, які керували релігійними обрядами та зберігали стародавню міфологію у більшості дослідників не викликає ніякого сумніву [Рыбаков Б.А. Язычество Древней Руси.- М., 1987.- С.5, Тимошук Б.А. Языческое жречество Древней Руси.// РА.- 1993. - № 4.- С. 119-122., Моця О.П., Ричка В.М. Київська Русь: від язичництва до християнства.- К., 1996.- С. 29., Боровский А.Е. Мифологический мир древних киевлян.- К., 1982.- С.31].

Разом з тим, появу професійних язичницьких служителів культу відносять до IX або у кращому випадку до VIII ст. [Боровский А.Е. Мифологический мир древних киевлян.- К., 1982.- С.31], [Тимошук Б.А. Вказана праця.- С.120]. Між тим, археологічні дані свідчать про те, що вже в VI – VII ст. у давніх слов'ян існувала єдина складна поховальна обрядовість, культова архітектура, інститут оракулів та принесення жертв, що було б практично неможливо без існування язичницьких жерців. Довести існування язичницьких жерців у дану епоху та окреслити їх місце в соціальній структурі тогочасного суспільства – головна ціль цієї праці.

Соціальний устрій давніх слов'ян VI – VII ст. майже не згадується в історичних документах. “Повість временних літ” лаконічно повідомляє, що слов'яни в цей період “живучи кажен родом своїм” [Повесть временных лет./ Под ред. В.П.Адриановой-Перетц.- М.-Л., 1950.- Стб. 4]. Ці дані підтверджуються археологічними дослідженнями.

Згідно археологічних даних, слов'яни жили у невеликих поселеннях, які займали високі місця недалеко від води. Слов'янські житла становили собою напівземлянки квадратної форми загальною площею 8–15м² з піччю-кам'яною. Навколо житлових будинків зафіксовані спеціальні господарські будівлі (ями) [Третьяков П.Н. По следам древних славянских племен.- Л., 1982.- С. 97]. Можливо, що кожне давньослов'янське поселення становило собою “гнізда” – кровних родичів – “рід”. До них належало від 2 до 7 патріархальних родин (на що вказує кількість будинків в оселі). Кожна родина становила собою окрему господарську одиницю зі своїм двором та господарськими будівлями, де, очевидно, зберігали зерно. Цікаво, що кількість ям у ранньослов'янських поселеннях завжди менша, ніж кількість будинків, що свідчить про те, що доступ до зерна мали не всі родини.

Залишки деяких будинків були оточені великою кількістю ям, які не мали жодного відношення до конструкції самих будівель. Так, у Сахновці (у долині між горами Дівцею та Дігтярною) північну стіну житла № 5 оточували вісім сільськогосподарських ям, в урочищі Гончарих житло № 6 оточували шість великих ям. У Будищах виявлено 19 ям на площі 550 м. [14]. Можливо, це були будинки старійшин, які розподіляли зерно та керували “своїм родом”. Дану гіпотезу підтверджує житловий будинок релігійного центру Шумськ, розташований поблизу давньослов'янського капища, могильника та місця для спалення небіжчиків. Будинок був оточений 14 господарськими прибудовами, у яких, вірогідно, зберігалися запаси зерна великої громади. На думку І.П. Русанової, цей будинок становив собою заможну садибу з великими сільськогосподарськими запасами яка, належала старійшині, який виконував функції жерця [Русанова И.П. Славянские древности в VI – VII вв. Культура пражского типа.- М., 1976.- С. 9].

Досить цікаву інформацію відносно соціального устрою наших предків раннього середньовіччя повідомив готський історик VI ст. Йордан. Згідно з його даними, у 70-их роках IV ст. Король готів Вінитар, намагаючись викоренити еліту давньослов'янського племені антів, “розіп’яв князя їх Боза та його синів, а також 70 його старійшин” [Свод древнейших известий о славянах.- Т. 1.- М., 1991.- С. 231]. Виходячи з джерела, можливо припустити, що князь Боз був військовим керівником спілки племен давніх слов'ян. На місцях же керували 70 старійшин, вбитих готами. В історії індоєвропейських народів старійшини – керівники родових громад – звичайно виконували і жрецькі функції. Навіть сам термін “старійшина” у наших предків означає не стільки вік людини, а скоріше його “мудрість”, або “віщість” – тобто володіння знаннями, невідомими іншим. [Даль В. И. Толковый словарь русского языка.- М., 2003.- С. 622]. У VI-VII ст.ст. н.е. вже, очевидно, склалися й головні риси давньослов'янської поховальної обрядовості. Розкопки могильників та поодиноких поховань у різних областях східнослов'янського світу зафіксували один й той самий ритуал – “групоспалення на стороні” від місця поховання. Поховання у переважній більшості безинвентарні [Третьяков П.Н. Вказана праця.- С.98., Седов В.В. Восточные славяне VI – XIII вв.- М., 1982.- С.14, 18] . Подібна картина

спостерігалася й у слов'ян Помор'я – лютичів та ободритів [Гензель Витольд. Культура и искусство польского Поморья в эпоху раннего средневековья (VII – XI вв.).// Славяне и скандинавы.- М., 1986.- С. 327.; Херрман Йоахим. Ободриты, лютичи, руяне.// Славяне и скандинавы.- М., 1986.- С. 343]. У деяких похованнях протослов'янської черняхівської культури дослідники зафіксували шматки ладану (поховальні комплекси Бережани та Курники), що дозволяє припустити, що в цей проміжок часу існував поховальний ритуал, пов'язаний з курінням ароматичних речовин [Козак Д.Н. Сакральные памятники Юго-Восточной Европы в I тыс. н.э. // Славяне Юго-Восточной Европы в предгосударственный период.- К., 1990.- С.132].

Існують поховання (щоправда, дуже нечисленні), у яких ями відрізняються великими розмірами, іноді – складною конструкцією. Вони звичайно розташовані в центрі могильника. Іноді у таких могилах зберігається інвентар, який свідчить про високе громадське становище померлого. У жодному такому похованні не зафіксовано залишків зброї, що, можливо, свідчить про те, що знатні небіжчики були не воїнами, а жерцями-старійшинами. Візантійський автор кінця VI – початку VII ст. Феофілакт Сіммокатта повідомляє що у давніх слов'ян у цей проміжок часу вже існував такий складний ритуальний комплекс, як “тризна”. Згідно з уривком його “Історії”, один зі слов'янських князів не міг взяти участь у битві з візантіянами, тому що справляв тризну за своїм загиблим братом та сп'янів [Феофілакт Сіммокатта. История. М., 1957.- С.79]. В середині I тисячоліття н.е. з'явилися і перші язичницькі святилища. Залишки одного з них були досліджені 1908 року на Старокиївській горі В.В. Хвойкою та повторно 1937 року Ф.М. Мовчановським. Споруда знайдена на глибині 2,9 – 3,2 м. від сучасної поверхні. Зберігся кам'яний фундамент. Каміння ці були складені на глині у вигляді еліптичної фігури (4,2 м. завдовжки та 3,5м. завширшки), яка мала з чотирьох сторін по одному чотирикутному виступу (0,7м.- 0,8м. завдовжки). З західної сторони цього фундаменту був знайдений великий стовп, у якому шари сильно перепаленої глини чергувалися з прошарками золи та вугілля. Навколо стовпа було знайдено багато кісток та черепів тварин, здебільшого свійських [Боровский А.Е. Вказана праця.- С. 39]. У

давньослов'янському протомісті, розташованому у верхів'ях річки Сож, було досліджено інше язичницьке капище. Воно становило собою коловидний утрамбований майданчик діаметром 6 метрів, по краях якого стояли стовпи, можливо, - язичницькі ідоли. У центрі майданчика знаходився високий стовп – зображення головного бога. Подібні святилища були відкриті в інших протомістах: Городах та Прудках на Смоленщині [Седов В.В. Вказана праця.- С. 37].

Існування у давніх слов'ян як загальної, суворо регламентованої поховальної обрядовості, яка збереглася у своїх загальних рисах до кінця X ст., так і своєрідної усталеної храмової архітектури та атрибутики, аж ніяк не могло існувати без спеціальних жерців – носіїв язичницьких звичаїв та обрядів. Наявність у наших предків інституту принесення жертв язичницьким богам у VI ст. підтверджує і візантійський автор Прокопій Кесарійський. Згідно з цим

джерелом, давні слов'яни приносили корів та овець в жертву богу грому, а потім намагалися за їх допомогою наворожити собі майбутнє [Прокопий из Кессарии. Война с готами.- М., 1985.- С. 23 – 24]. Як свідчать релігійні системи інших індоевропейських народів, ворожіння за допомогою забитих жертв було справою лише деяких жерців, які суворо охороняли свої знання та навички від інших. Проте, що наші предки приносили жертви за допомогою спеціальних посередників, а не особисто, свідчать знайдені у найдавніших культурних прошарках Ладоги, Любши, Нових Дубовиків та деяких інших протоміст спеціальних жертвонних ножів з волютообразною образною кінцівкою [Минасян Р.С. Железные ножи с волютообразным навершием.// Проблемы археологии. Л, 1978.- С. 148-152]. Подібні археологічні пам'ятки знаходять і при розкопках слов'янських городищ на території Польщі. Існують письмові свідчення того, що давні слов'яни VI ст. приносили в жертву не лише тварин, а й людей. Так, візантійський автор VI ст. Маврикій Стратег повідомляє про ритуальні самогубства вдів на могилах померлих чоловіків [Історія України в документах і матеріалах.- К., 1946.- С. 32]. Псевдо-Кесарій обвинувачує наших предків VI ст. у принесенні в жертву дітей [Свод древнейших письменных известий о славянах.- Т. 1.- М., 1991.- С. 254].

Можливо, що у давніх слов'ян існував і складний інститут оракулів. Підтвердженням цієї гіпотези можуть слугувати рядки з “Життя Дмитра Солунського” – джерела поч. VII ст. У даному джерелі розповідається про те, що при облозі міста олінь слов'янський воевода Хацон запитав за своїм звичаєм у оракула, чи зможе він увійти у місто? [Иванов И. Культ Перуна у южных славян. // ИОРЯС.- Т. VIII.- С. 151]. Відтак, можна дійти висновку, що певною мірою загальнослов'янська духовна культура склалася вже в VI – VII ст. Головним носієм язичницьких вірувань знань та традицій був особистий соціальний прошарок – язичницькі жерці. На жаль, неможливо встановити їх місце та роль у давньослов'янському суспільстві цієї епохи, але їх існування не викликає жодного сумніву.

*І.Кравченко** (м. Київ)

ЗАКОНОДАВЧА ДІЯЛЬНІСТЬ ІСЛАНДСЬКОГО ЄПІСКОПАТУ У ДРУГІЙ ПОЛОВИНІ XI – ПЕРШІЙ ПОЛОВИНІ XII ст.

В роботах низки дослідників історії середньовічної Ісландії підкреслюється виняткова важливість закону та судочинства для ісландського суспільства. На думку американського дослідника Дж. Байока в центрі уваги культури Ісландії був закон, а стосунки між годі та його спадкоємцями також базувалися на законі.¹⁹

* Кравченко І.О. – аспірантка історичного факультету Київського Національного університету імені Тараса Шевченка.

¹⁹ Byock J. L. Medieval Iceland. Society, sagas and power.- Berkeley, London, 1990.- P. 7.

Характер суспільно-політичних інституцій Ісландії розкриває обставини, в яких сформувалося ставлення ісландців до закону. Королівська влада в країні у період Співдружності так і не виникла, а специфічно-ісландським інститутом управління стала система вождівств або годордів (*goporp*). Традиційно вважається, що країна поділялася на 4 чверті, які складали 36 (пізніше 39) годордів, очолюваних ватажками (мн. *gopar*). 930 рік прийнято вважати датою заснування Альтингу, національної асамблеї Ісландії. Кожного року на Альтингу обраний на 3 роки закомовець мав виголошувати третину законів країни. Закомовець обирав тих, хто мав сидіти на Склі Закону та призначав місце, де мають проходити Суди Чвертей, на розгляд яких виносилися нерозв'язані позови.²⁰ Найважливішою інституцією Альтингу була Законодавча Рада, де вирішувалися правові питання. Членами Ради були 48 ватажків або хевдингів (*hufpingi*).²¹ Представники вищого щабля релігійної ієрархії – єпископи діоцезів на Палатному Пагорбі (*Skólholt*; далі буде: Скаульхольт) та на Пагорках (*Hylar*; далі буде: Холар) – також були членами Законодавчої Ради. Єпископи брали участь у трьох важливих для країни подіях: у виробленні та прийнятті Закону Десятини (*thundarlug*) у 1096/97, у кодифікації світських законів у 1117 – 1118 рр., та у запису близько 1123 р. Християнського Закону (*kristinn ríttir*), який був включений до правового кодексу “Сірий Гусак” (*Grágás*)²², записаного, ймовірно, у XIII ст..²³

Метою даної роботи є проаналізувати законодавчу діяльність ісландського єпископату у другій половині XI – першій половині XII ст., та її визначний вплив на владу та авторитет вищих кліриків у суспільстві. Дослідження буде проведено комплексно – розглядатимуться відмінності між єпископами та хевдингами з правових питань. В цій статті я обмежуся загальною характеристикою відмінностей між світськими та релігійними особами і не торкатимуся конфліктів та суперечок. Хронологічні межі дослідження охоплюють другу половину XI – першу половину XII ст., тобто того часового проміжку, в який був прийнятий Закон Десятини, записані світські та релігійні закони.

В історіографії правова діяльність ісландського єпископату висвітлена недостатньо. Ряд дослідників (Й. Хельгасон, М. М. Ларуссон, С. Нордаль, О. Вестейнссон) звернули увагу на Закон Десятини та його важливість для церковної організації країни, але лише Й. Йоганнссон детально зупиняється на сутності цього закону зробив спробу аналізу.²⁴ Стосовно решти законів в

²⁰ Jyhannesson J. A history of the old Icelandic commonwealth: *nsendinga saga*.- Winnipeg, 1974.- Pp. 35–52.

²¹ Хевдинг – загальна назва для представників світської влади.

²² У посиланнях назви джерел не перекладаються і подаються мовою оригіналу.

²³ *Grágás*. Laws of Early Iceland I – II. Trans. A. Dennis, P. Foote, and R. Perkins.- Winnipeg, 1980.

²⁴ Helgason J. *Islands Kirke fra dens Grundlæggelse til Reformationen: en historisk Fremstilling*.- København, 1925. Lórusson M. M. The church of Iceland / Scandinavian churches. A picture of the development and life of the churches of Denmark, Finland, Iceland, Norway and Sweden. Ed.

літературі подаються лише самі факти їх прийняття без аналізу події і її впливу на учасників. Новий погляд на стосунки Закономовця з представниками церкви викладено Г. Сігурдссоном у книзі “Саги та усна традиція у середньовічній Ісландії.”²⁵ Його положення, на мій погляд, багато в чому спірні. Автор твердить про конфлікт носіїв усної традиції та представників церковної влади, не наводячи достатньо прикладів та доказів на свою користь. У кількох випадках він посиляється на “Сірий Гусак”, джерело, яке через специфіку ісландських суспільно-політичних інституцій вимагає особливого підходу.²⁶

Спочатку охарактеризую згадані вище закони, потім перейду до ролі та мети єпископів у їх виробленні.

Про запровадження Закону Десятини вперше повідомляє священник Арі Торгільссон (1067–1148 рр.) у своїй “Сазі про ісландців” (*Hslendingabyk*), записаної між 1122 та 1133 рр.²⁷ Його повідомлення з незначними змінами дублюється у “Хунгрваці” (*Hungrvaka*), записаної між 1206–1211 рр.²⁸, та в “Сазі про християнізацію” (*Kristini saga*), складеної Стурлою Тордарсоном (пом. 1284р.).²⁹ Арі повідомляє, що Закон Десятини був прийнятий за ініціативою єпископа Гіцура Іслейфссона (1082–1118) і за сприяння священника Семунда Мудрого з Одді та закономовця Маркуса Скегт’ясона. Основна частина Закону також міститься у редакціях “Сірого Гусака”, найстаршою з яких є манускрипт *Codex Regius*. Крім деяких поправок до основного тексту, цей манускрипт вважається точною копією первинного тексту.³⁰

Серед усіх скандинавських країн Ісландія була першою, де закон про церковний податок – десятину прийняли без якогось опору (принаймні зафіксованого). В Данії у 80-х рр. XI-го ст. королем Кнудом Святим була здійснена спроба запровадити десятину, але вона наštтовхнулася на сильне незадоволення, а юти використали нововведення короля як привід для повстання, під час якого сам король був убитий.³¹ В Норвегії система десятини була легітимізована лише у 1120-х / 1130-х рр. і то лише в окремих регіонах країни.³²

З’ясуємо суть десятини та встановимо її значення для вищих кліриків країни. Ісландська десятина була податком, що вираховувався як один відсоток від майна, а не від прибутку як це було в інших християнських країнах. Цей один

L. S. Hunter.- London, 1965.- P. 104–110. Nordal S. Icelandic culture.- Cornell, 1990. Vjsteinsson O. The Christianization of Iceland: Priests, Power and Social Change 1000-1300.- London, 1996. Jyhanncsson J. Зазнач. праця.

²⁵ Sigurpsson G. The medieval Icelandic saga and oral tradition. A discourse on method.- Harvard University, 2004.

²⁶ Ibid., pp. 55–60.

²⁷ Hsleningabyk, 10 / Hslenzk fornrit I, Hsleningabyk, Landnbmabyk. Ed. Benediktsson J.- Reykjavik, 1968.

²⁸ Hungrvaka, 4 / Biskupa sugur I– II. Ed. Kristjónsson J.- Reykjavik, 2000.

²⁹ Kristini saga, 13 / Biskupa sugur I– II. Ed. Kristjónsson J.- Reykjavik, 2000.

³⁰ Jyhanncsson J. Зазнач. праця.- P. 170.

³¹ Ibid., p. 148.

³² Helle K. Norge blir en stat 1130–1319. Handbok i Norges historie 3.- Bergen, 1964.- P. 41, 167.

відсоток мав вираховуватися від незакладеної власності, що оцінювалася у 500 та більше елів (*yn, alin*).³³ А це означає, що навіть якщо в Законі Десятини йшлося про податок від власності, то він вираховувався як 10-ти відсотковий податок від прибутку. Ісландська система десятини суперечила канонічному праву та нормам вирахування десятини інших країн, де десятина була 1/10 від всього податкоспроможного прибутку, а не 1 відсотком вартості незакладеної власності чи 1/10 потенційного прибутку, як це побутувало в Ісландії.³⁴

Хто контролював збір та розподіл десятини? “Хунгрвака” свідчить, що поділ на 4 частини – церкві, єпископу, священику та бідним – був первинним.³⁵ Четверта частина десятини, призначена для бідних, розподілялася у територіальних одиницях під назвою *hreppar*. *Hreppar* були общинами, однією з ключових функцій яких було підтримувати своїх жителів та забезпечувати допомогу бідним. Існують надійні докази, що подібні утворення існували в часи прийняття Закону Десятини у 1096/1097 р.³⁶ Священики не були прямими одержувачами жодної частини податку, бо десятина збиралася під контролем церковних старост. Єпископ особисто вирішував до якої церковної громади від якої ферми надходить та чи інша частка.³⁷ Єпископська частка десятини та вплив єпископів на церковну частину надавали вищим християнським ієрархам країни значну владу, але цим і обмежувався вплив єпископів на виплати десятини. Половина десятини (тобто, церковна та священицька частки) накопичувалася у церквах, що були, нагадаю, у приватній власності. Власники церков – представники ісландської аристократії – були найбагатшими та найвпливовішими людьми країни і контролювали процес законотворення на Альтингу. Саме тому, прийняття Закону Десятини було вигідним для всієї верстви ісландської еліти.³⁸ Тож і не дивно, що аристократія повністю підтримала ініціативу єпископа Гіцура. Наприкінці XI ст. формування священицького стану Ісландії було ще в самому зародку, і організаційно ісландська церква тільки почала створюватися. Становище індивіда в суспільстві визначала його родина, її походження (передусім близькість до першопоселенців), родинні зв'язки та багатство. Індивід діяв в інтересах своєї родини. Перші єпископи – Гіцур Іслейфссон та його батько Іслейф Гіцурарсон (1056–1080) – не лише належали до вищого прошарку ісландського суспільства, а й володіли вождівствами, тобто самі були хевдингами. Тому для них законотворення мало таке саме значення як і для світських осіб.

Більшість вчених (Й. Хельгасон, М. М. Ларуссон, С. Нордаль, О. Вестейнссон, Й. Йоганнессон) вказують на величезну важливість Закону Десятини для ісландської церкви. Й. Йоганнессон, зокрема, підкреслює, що цей

³³ Ель - ісландська грошова одиниця. Докладніше див. Jyhanncsson J. Зазнач. праця.- Р. 331.

³⁴ Jyhanncsson J. Зазнач. праця.- Р. 171.

³⁵ Hungrvaka, 4.

³⁶ Jyhanncsson J. Зазнач. праця.- Р. 83–84, 86.

³⁷ Ibid., p. 175.

³⁸ Visteinnsson O. Зазнач. праця.- Р. 69.

закон “зробив церкву незалежною та заклав основи її могутності.”³⁹ На мою думку, нам треба бути більш обережними, висуваючи подібні твердження про середньовічні інститути. Закон сам по собі не може зробити церкву фінансово незалежною. Як вже було сказано вище, в Ісландії не існувало виконавчої влади, яка б слідувала за дотриманням законів. Крім того, церква не була автономною організацією. Закон Десятини був прибутковим для усього кола церковно-світської еліти країни та став економічною підосновою для росту багатства та влади аристократичних сімей.

В Європі, боротьба між світською та церковною владою за десятину була довгою і складною. Спочатку десятина виплачувалася єпископу, пізніше цей привілей перейшов до парафіяльних священників. Право отримувати десятину, часто спадкове, надавалося кліриками також особам королівської крові та дворянам в обмін на захист або службу. Такий тип передачі церковних володінь світським особам став настільки розповсюдженим, що Третій Латеранський Собор (1179) проголосив, що згоду папи не отримує жодне відчуження десятини.⁴⁰

Про кодифікацію світських законів 1117 – 1118 рр., також повідомляє Арі Торгільссон у “Сазі про ісландців”: “У перше літо, коли Бергтор проголошував закони, було прийнято нововведення про те, що наступної зими наші закони треба записати до книги у Хавліді Мауссона під його диктування та згідно його порад, та за словами і під наглядом Бергтора та інших мудрих мужів, які будуть для цього обрані. Вони мають зробити в законах ті нововведення в законах, які, як їм вбачатиметься, зроблять закони кращими за давні. Вони мають бути оголошені наступного літа в Законодавчій Раді, а прийняті ті з них, проти яких не буде заперечень у більшості народу. І на початку зими були записані Вігслоді (*Vinglslöpi*)⁴¹ та багато інших частин законів та оголошені священниками наступного літа у Законодавчій Раді. І всім це сподобалось і ніхто не заперечував.”⁴²

Прийняття Закону Десятини та кодифікація світських законів сталися під час перебування на посаді закомовця хевдингів, що мали тісні зв’язки з церквою. В першому випадку це був Маркус Скегг’ясон, у другому – Бергтор Храфнссон (1117 – 1122). Г. Сігурдссон трактує інформацію з “Саги про ісландців” про кодифікацію світських законів як “зіткнення між священниками, які вміли читати та писати, та закомовцями, які були носіями усної традиції...”⁴³ На його думку, запис законів фактично означав втрату закомовцем функції третейського судді в суперечках, а книги з законами згодом перебрали на себе функцію арбітра законності тих чи інших положень.⁴⁴ Традиційну точку зору на кодифікацію права уособлює Й. Йоганнссон, який не вбачає у ній нічого екстра

³⁹ Jyhanncsson J. Зазнач. праця.- Р. 149.

⁴⁰ www.newadvent.org/canon/law

⁴¹ Вігслоді – це та частина „Сірого Гусака”, де йде мова про двобої та вбивства.

⁴² Hsleningabyk, 10.

⁴³ Sigurpsson G. Зазнач. праця.- Р. 91.

⁴⁴ Ibid., p. 90.

небезпечного для влади закономовця. За твердженням дослідника, закони були записані та прочитані кліриками, оскільки закономовець не вмів читати та писати.⁴⁵ На мій погляд, Г. Сігурдссон дещо перебільшує факт кодифікації права. Розділ про Законодавчу Раду у “Сірому Гусаку” дійсно містить важливий параграф про єпископські манускрипти світського кодексу законів, який закріплює найвищу легітимність за книгою законів, яка знаходиться у Скаульхольтському єпископстві. “Також наказується вважати законом все, що знайдено в книжках цієї країни. І якщо книжки відрізняються, тоді лише те, що знайдено в книжках, якими володіють єпископи, є вірним. Якщо й їхні книжки відрізняються, тоді тій слід відати перевагу, де про справу говориться довше і докладніше. Якщо в кожній говориться однаково докладно, тоді тій, яка знаходиться у Скаульхольті слід надати перевагу. В книзі, яку склав Хавліді, все має бути прийняте, якщо тільки з того часу воно не було змінена, і це стосується лише тих доповнень, зроблених іншими знавцями закону, які не суперечать першому; проте все в них, що додає до того, що залишилося, має бути прийнятим.”⁴⁶ На мою думку, цей параграф, а також саму кодифікацію світського права слід розглядати у світлі тогочасних політичних подій, а саме – ворожнечі між хевдингами Торгільсом Оддасоном та Хавліді Мауссоном, яка точилася між 1117–21 рр.. та зачепила інтереси багатьох впливових осіб (цій ворожнечі присвячена “Сага про Торгільса та Хавліді” (*Юоргілс сага ок Хафліпа*)).⁴⁷ Хавліді Мауссон мав тісні зв’язки з обома єпископствами. Єпископ-обранець Скаульхольту Халь Тейтссон був шурином Хавліді; його сестра була другою дружиною останнього. Єпископ Скаульхольту Торлак та єпископ Холару Кетіль були родичами Халя і через нього були пов’язані з Хавліді. Крім того, дівером Торлака був батько Халя – Тейт Іслейфссон, вони обидва були виховані Халем Торарінссоном у Яструбиному Долу.

Хавліді здійснив спробу зафіксувати знання та авторитет закономовця на письмі, у книзі. В своїй спробі він намагався уповноважити лідерів християнської церкви найвищою владою у правових питаннях. Єпископ Торлак не володів годордом та був ставлеником роду Людей з Яструбиного Долу (*Хаукдæлir*; далі Хаукдалірі), з ватажками якого Хавліді був родичем через шлюб. А єпископ Кетіль був хевдингом з родини Хунродлінгів (*Нънруплінгар*), яка не була домінуючою на півночі країни, а перебувала під впливом більш впливової та спорідненої з нею родинною Хаукдалірів. Г. Сігурдссон правий в тому, що грамотність поступово ставала впливовою політичною силою. Але є сумнівним те, що спроба Хавліді наділити книгу вищим юридичним авторитетом могла спрацювати на практиці. Річ у тому, що манускрипти з законами були приватними юридичними книгами. Жодна особа не володіла монополією на запис законів. Складання приватних нотаток законів без сумніву існувало і до

⁴⁵ Jyhannesson J. Зазнач. праця.- Р. 90–91.

⁴⁶ Grögs, I, K.

⁴⁷ Юоргілс сага ок Хафліпа / Sturlunga saga II. Trans. J. H. McGrew and R G. Thomas.- New York, 1970.

1117 р. і після того.⁴⁸ Поданий вище уривок з розділу про Законодавчу Раду є репрезентативним свідченням довгого процесу переходу від усної до писемної правової культури. Закон і в усній і в письмовій формі був вельми шанований у суспільстві. Однак не існувало гаранта законності, бо жоден з аристократичних родів Ісландії не був здатен монополізувати світську владу. Кодифікація світського права і надання переваги кодексу з Скаульхольту свідчила про спробу аристократії пов'язаної з церквою встановити монополію на закон, бо саме церква була, по-перше, уособленням книжкової культури, грамотності, а, по-друге, володіла традицією ієрархії. Посада закономірця, який кожного року публічно виголошував третину законів країни, не втратила своєї привабливості для хевдингів і після запису світського права. Аристократію завжди цікавила монополія на владу. Цікаво, що коли наприкінці XII ст. Хаукдаліри були витіснені з Скаульхольту родом Оддаверьярів (у 1178 р. на посаду єпископа Скаульхольта був обраний ставленник Оддаверьярів – Торлак Торхальссон (1178 – 1193), представник Хаукдалірів – Гіцур Хальссон – був обраний на посаду закономірця (1181 – 1202).

Запис Християнських Законів був інспірований єпископами Торлаком Рунольфссоном (1118 – 1133) та Кетілем Торнстейнссоном (1122 – 1145) “відповідно до зауважень наймудріших людей та за порадою архієпископа Оцурра.”⁴⁹ У Скаульхольтському діоцезі Християнські Закони залишилися в силі до 1275 р., коли був прийнятий кодекс єпископа Арні Торлакссона. У Холарському діоцезі він був анульований королівським декретом від 10 жовтня 1354 р. [10, 161]. Християнські Закони складають першу частину “Сірого Гусака”. На жаль, виокремити оригінальний текст 1123 р. не видається можливим. Річ у тому, що дві основні редакції “Сірого Гусака” – *Konungsbyk* та *Staparhyldsbyk* – були записані відповідно у середині XIII ст. та близько 1270 р.⁵⁰ Отже, розрізнити корективи, зроблені в кодексі протягом століть, поки що неможливо.

Розділ Християнських

Законів кодексу “Сірий Гусак” встановлює правила щодо поховання, хрещення, внутрішніх церковних справ, днів меси, єпископських та священницьких служб, свят, постів, ересей і т.д. По суті цей розділ являє собою короткий путівник для світських осіб щодо практики християнства. Стосовно єпископів текст повідомляє про розподіл країни на два єпископства; єпископські обов'язки, такі як візитація діоцезів та освячення церков; виплати єпископської частини десятини; підлеглих єпископа.⁵¹ Розділ про священників додає до цього списку пункти про покору священників своїм єпископам та про священницький суд.⁵² Іншими словами за “Сірим Гусаком”, єпископи мали право судити священників у церковних питаннях, але жодного разу не зустріла подібного випадку у джерелах. На загал, як бачимо, ці положення є досить загальними і фіксують

⁴⁸ Grðgs, I, pp. 10–11.

⁴⁹ Hungrvaka, 6.

⁵⁰ Grðgs, I, pp. 1–2.

⁵¹ Ibid., I, K 5.

⁵² Grðgs, I, K 6.

мінімум єпископських прав та обов'язків. Якихось особливих повноважень Християнські Закони вищим церковним ієрархам країни не надавали.

Яке ж значення мав для єпископів запис Християнських Законів? Запис стався незабаром після припинення ворожнечі між Торгільсом та Хавліді, і безсумнівно, був з нею пов'язаний. Конфлікт хевдингів налічував кілька етапів розвитку та спроб примирення. На останній стадії ворожнечі посередниками виступили єпископ Скаульхольту – Торлак Рунольфссон та майбутній єпископ Холару – священник Кетіль Торстейнссон. Перший повністю провалив спробу замирення, тоді як другий став ключовою фігурою у залагодженні конфлікту. Причиною такого стану речей був спосіб ведення переговорів та соціальний статус замирювачів. Обидва – і єпископ Торлак і священник Кетіль – були родичами майбутнього єпископа-обранця Халя Тейтссона (пом. 1148р.) і через нього споріднені з Хавліді Мауссоном. Торлак був нащадком Кетільбйорна Старого, як і всі Хаукдаліри, та Огмунда Шпички як Св. Йоун.⁵³ Він також був внучатим племінником Халя Тораринссона, який виховав його в Яструбиному Долу.⁵⁴ Разом з Торлаком Халь Тораринссон виховував Тейта Іслейфсона, чий син Халь брав участь у згаданому вище конфлікті. Крім того, Торлак очолив Скаульхольт завдяки протекції єпископа Гіцура Іслейфсона, брата Тейта. Торлак не володів годордом і його становище в родині Хаукдалірів було безсумнівно залежним. Він також був споріднений з Торстейном Несправедливим, який став на бік Торгільса Оддасона. Кетіль займав вищу сходинку в ісландському суспільстві – він, крім священства, був ще й хевдингом. Його дружиною була Гроа, дочка єпископа Гіцура.

Єпископ Торлак у своїй спробі замирення посилається на авторитет Католицької церкви та обіцяє Хавліді винагороду у потойбічному житті. Очевидно, це не стало привабливою перспективою для могутнього хевдинга. У другій спробі він наказує Хавліді зупинити ворожнечу: “і владою, яку надав Господь Апостолу Петру скріпляти та відпускати всі небеса та землю, і яку той передав Папі Клементу⁵⁵, якому наслідуючи один за одним перебирали цю владу, яку архієпископ Оцурр передав мені – тепер цією владою та авторитетом я забороняю тобі залишатися тут і відмовлятися від примирення, руйнуючи мир.”⁵⁶ Торлак не покладався на авторитет власної родини і був клієнтом роду Хаукдалірів; це означало, що його власна родина не була впливовою. Саме родина визначала місце єпископа в ісландському аристократичному середовищі. Позиція Торлака була слабшою в порівнянні з позицією Кетіля. Останній володів

⁵³ Vǫsteinsson O. Зазнач. праця.- Р. 147.

⁵⁴ Hungvaka, 6.

⁵⁵ Згідно Терту ліану (с. 199), Римська Католицька церква твердить, що Клемент був висвячений Св. Петром (De Praescript., xxxii), і Св. Ієронім говорить, що в його часи “більшість з латинян” вірили в те, що Клемент був безпосереднім наступником Апостола (De viris illustr., xv). Сам Св. Ієронім в низці інших місць слідує цій думці, але тут він справедливо повідомляє, що Клемент був четвертим папою. Джерело: www.newadvent.org/canon/law

⁵⁶ Юorgils saga ok Haflipa, 28.

годордом та був одружений з дочкою Гіцура Іслейфссона, найвпливовішого єпископа-хевдинга. Крім того, його “замирююча” промова до Хавліди була викладена у межах ісландської правової традиції, яка концентрувалася більше на збереженні порядку ніж на пануванні справедливості. Єпископ Кетіль майстерно навів приклад із власного життя. В ісландському суспільстві саме вмінням репрезентувати та виступати з промовами можна було досягти високе шанування. Демонстрація гідності була найбільш вдалою, коли вона проходила у формі майстерної промови, розповіді або поеми; привабливість цих вербальних мистецьких форм ... допомагала увічнити репутацію тої чи іншої людини, роблячи її більш пам’ятною через надання їй більшої майстерності.⁵⁷ Мудрість, знання законів, та терпеливість були характеристиками успішного хевдинга.⁵⁸

Авторитет Апостола Петра та четвертого Папи Римського Клементя не мав великого впливу у середовищі ісландських хевдингів. Уривок з “Саги про Торлака Б” наводить приклад аналогічного протиставлення. Авторитет Апостолів, Святих Отців Церкви, пап, канонічного права, та архієпископа протиставлений авторитету пращурів, законам країни та звичаю.⁵⁹ Загалом, під час перебування Торлака Рунольфссона на посаді відбулася низка конфліктів. Це відображено у “Хунгрваці”: “Єпископ Торлак мав негаразди з багатьма хевдингами через їх непокору, і з деякими через їхню гріховність та порушення закону...”⁶⁰

Запис Християнських Законів стався незабаром після закінчення ворожнечі між Торгільсом та Хавліді і, на мою думку, був безпосередньо пов’язаний з нею. Єпископ Торлак провалив спробу примирення між хевдингами, що ще більше знизило його авторитет у вищому прошарку суспільства. Як було зазначено вище, нові закони жодних особливих повноважень вищим клірикам не давали, але значимою у світлі останніх подій була сама законодавча діяльність. По-перше, саме по собі володіння книгою свідчило про авторитет та могутність її власника.⁶¹ А, по-друге, законодавча діяльність засвідчувала владу єпископа і була вагомою для хевдингів, які використовували ті ж самі методи, проводячи, таким чином, межу між собою та рештою суспільства.⁶²

Як бачимо, законотворення, знання законів та оперування ними були дійсно вагомими в Ісландії, але через специфічність суспільно-політичних інституцій країни набули особливих характеристик. Правосуддя часто виступає як випадковість на початку врегулювання конфлікту, тоді як кінцевий результат

⁵⁷ Bauman R. Performance and honor in 13th century Iceland. // Journal of American folklore. Vol. 99, 1986.- P. 145.

⁵⁸ Sigurðsson J.V. Chieftains and power in the Icelandic commonwealth.- Odense, 1999.- P. 87-88.

⁵⁹ Юорлокс saga B, 21 / Biskupa sǫgur I–II. Ed. Kristjánsson J.- Reykjavík, 2000.

⁶⁰ Hungrvaka, 7.

⁶¹ Mc Guire P. Monks and their books. / Levende ord & lysende billeder: den middelalderlige bogkultur i Danmark : essays. Ed. E. Petersen.- København, 1999.- P. 108.

⁶² Sigurðsson J.V. Зазнач. праця.- P. 177.

залежав більше від влади хевдингів ніж від первинної природи суперечки.⁶³ Наприклад, головними покараннями у “Сірому Гусаку” було оголошення поза законом, 3-х річне вигнання з країни та штраф 3-6 марок. Проте на практиці суди ледве вирішували те, чи винна людина, чи ні. Судді не мали свободи дій у накладенні кари. Через таку особливість системи судочинства було важливіше влаштувати домовленість між сторонами через прямі переговори та арбітраж. На цій особливості і базувалася подвійність ставлення ісландців до закону. У сагах люди із ґрунтовним знанням закону є вельми шанованими, проте тільки випадково зустрічаються натяки на те, що повага до закону є також важлива.⁶⁴ Судові справи та арбітраж були важливіші за закон через те, що штрафи та речі конфісковані у вдалих справах були вагомим джерелом багатства для ісландської еліти.⁶⁵ В. Уласон робить висновок, що загалом закон та судочинство були слабкими знаряддями у світі саг, та їх слабкість є відображенням нецентралізованого суспільства.⁶⁶ Функція ж Альтингу, як місця зустрічей головних ватажків та членів їх сімей була не менш важливою за його законодавчу діяльність. На думку П. Дюрренбергера Альтинг був, головним чином, ареною для утворення коаліцій, встановлення, ліквідації та перевірки взаємовідносин, а не законодавчою інституцією.⁶⁷ У суспільствах на зразок ісландського, маніфестація влади та багатства були дуже важливими. Еліта демонструвала свою вищу позицію у суспільстві через ошатний одяг, шляхетну поведінку та промови.⁶⁸

Підсумовуючи, можна сказати, що знання законів, вміння їх використовувати та творити було високошанованим в середньовічній Ісландії. Воно свідчило про авторитет індивіда у середовищі аристократії. Для хевдингів заучування законів було важливим через їхню правову діяльність: вони виступали представниками своїх прибічників у позовах і конфліктах та мали захищати їхні вимоги. Необізнаність хевдинга у праві вважалася вартою згадки, яка носила негативний відтінок.⁶⁹ Автор “Хунгрваки” високо пишається тими єпископами, які мали глибокі знання законів та були вправними ораторами.⁷⁰

У середньовічному суспільстві місце і роль індивіда визначалося його походженням. В Ісландії, до того, як Григоріанська реформа почала впливати на

⁶³ Kristinsson A. Lords and literature: the Icelandic sagas as political and social instruments.// *Scandinavian Journal of History*. No. 28, 2003.- P. 9.

⁶⁴ Sigurðsson J.V. Зазнач. праця.- P. 173, 175–176.

⁶⁵ K. P. Smith, J. R. Parsons. Regional Archaeological Research in Iceland: Potentials and Possibilities. / *The Anthropology of Iceland*. Ed. E. P. Durrenberger, G. Pálsson.- Iowa City, University of Iowa Press, 1989.- P. 183.

⁶⁶ Olason V. Topography and world view in Njals saga. / *Gudar pe jorden. Festschrift till Lars Lonnroth*. Eds. S. Hansson, M. Malm.- Stockholm: Brutus Ostlings Bokforlag Symposion, 2000.- P. 134.

⁶⁷ Durrenberger E.P. The dynamics of Medieval Iceland.- Univ. of Iowa Press, 1992.- P. 53.

⁶⁸ Jyhanncsson J. Зазнач. праця.- P. 43.

⁶⁹ Hvamm-Sturla saga, 6 / Sturlunga saga II. Trans. J. H. McGrew and R G. Thomas.- New York, 1970.

⁷⁰ Hungrvaka, 6, 8.

клір і формувати прошарок осіб, що покладалися на авторитет Церкви, саме родина з її владою та багатством була основою авторитету єпископів. Відповідно, політика єпископів проводилася у інтересах їхніх сімей. Закон Десятини був запроваджений в обіг **єпископом-хевдингом** Гіцуром Іслейфссоном, який мав владу, вплив та зацікавленість у прийнятті цього закону. Закон був прибутковим для усього кола церковно-світської еліти країни та став економічною підосновою для росту багатства та влади аристократичних сімей. У другому випадку запис світського права у 1117–1118 рр. стався за невпливового єпископа, **єпископа-без-гедорда** – Торлака Рунольфссона, залежного від роду Хаукдалірів. Сама кодифікація і переваги надані кодексу з Скаульхольтського єпископства свідчила про намагання впливових хевдингів, пов'язаних з церквою встановити монополію на закон, через використання технології письма. Стосовно запису християнських законів у 1123 р. слід підкреслити обставини, в яких ця подія відбулася. Єпископ Торлак Рунольфссон не належав до вищого прошарку ісландської еліти, він походив з шанованої, але невпливової родини. Торлак також був **єпископом-без-гедорда**. Його негаразди з хевдингами через порушення закону і, особливо, невдала спроба арбітражу значно знизили авторитет. Інший ініціатор кодифікації – єпископ північного Холару Кетіль – був **єпископом-хевдингом** та близьким родичем Хаукдалірів, проте його власна родина не була домінуючою у регіоні. Законотворення засвідчувало владу єпископів для першого і для другого мало зміцнити їх авторитет у середовищі хевдингів.

Стосовно існування суто церковних законів слід сказати наступне. Теоретично, Ісландська Церква як гілка Римської Католицької Церкви мала підпорядковуватися канонічному праву, яке і визначало права та обов'язки єпископів. Канонічне право є збіркою законів та постанов створених або прийнятих церковною владою для управління християнською організацією та її членами.⁷¹ Жодного разу у джерелах я не зустрічала натяків на те, що канонічне право було прийняте в Ісландії. Й. Йоханнессон зазначає, що повсякденна діяльність кліриків та їх статус в общині були багато в чому у суперечності з канонічним правом та наслідувала дуже на неї схожий світський взірець.⁷² Спроби відділяти клерикальну юрисдикцію від світської та підпорядкувати ісландський клір регламенту Католицької Церкви на практиці мали місце наприкінці XII ст.. Ці спроби виникли під тиском норвезького архієпископа, якому організаційно підпорядковувалася Ісландська Церква, але це явище вимагає окремого дослідження.

⁷¹ www.newadvent.org/canon-law

⁷² Jyhannesson J. Зазнач. праця.- Р. 188.

*П.Павленко** (м. Київ)

ВЕРСІЯ ЕССЕЙСЬКО-КУМРАНСЬКОГО ПОХОДЖЕННЯ ХРИСТІЯНСТВА: АРГУМЕНТИ «ЗА» І «ПРОТИ»

Ессеїство чи ессеїзм являє собою одну з найбільших і найавторитетніших течій передхристиянського іудаїзму. За текстами Флавія, ессеї, після фарисеїв і саддукеїв, були третьою «філософською школою» чи «сектою» в межах тогочасного іудаїзму.⁷³ Але якщо перші дві течії були відкритими до суспільства, не зацикленими на собі, то на противагу їм ессеї були, так би мовити, чимсь на зразок таємного ордену. І те, що назагал характеризувало ессеїв, то їхня віддаленість від людей, свідомо закритість, система жорсткого прийому в членство і строга віроповчальна дисципліна. І якщо в релігійнознавчій літературі пошуки витоків християнства в середовищі фарисеїв, не говорячи вже тут про саддукеїв, є непопулярними, то натомість ессеїська версія походження релігії Христа є доволі поширеною. Першими, хто схилився до подібної точки зору були англійські деїсти і французькі енциклопедисти (кін. XVII – XVIII ст.ст.). Пізніше ця версія була підтримана німецькими раціоналістами, особливо Вахтером та Штейдліном.

Дослідниками християнства «ще задовго до знахідок у печерах біля Мертвого моря висловлювалося припущення, що Ісус був близький до ессеїв і що християнство зародилося в їхньому ордені. Коли були оприлюднені головні кумранські манускрипти, ця гіпотеза, здавалося б, знайшла підтвердження. Спільність майна, братські трапези, нічні пильнування, месіанські тлумачення Біблії і, нарешті, віра в швидку загибель світу – все це неначе ріднить ессеїв і першохристиян. У тих й інших подібна термінологія. Слово *мевакер*⁷⁴, *наглядач*, відповідає християнському «єпископ». Кумраньці, як і учні Ісусові, називали себе «бідняками», «синами світла», «громадою Нового Завіту». В одній із їхніх книг зустрічається відомий євангельський вираз «бідні духом». Символіка двох світів

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

⁷³ Флавій Й. Іудейські старожитності XIII, 5, 9; XVIII, 1, 2.

⁷⁴ Тут і далі в цитаті курсив наш.

світла і темряви – характерна і для ессейських і для новозавітних авторів».⁷⁵ І все ж, незважаючи на ряд уподібнень між ессеїзмом і первісним християнством існує низка конкретних «але», які стоять на заваді проводити повне ототожнення між обома рухами, при чому, як на віроповчальному рівні, так і на рівні їхніх фундаторів.

По-перше, Ісус Христос чи Ісус з Назарету ніяк не може бути кумранським Вчителем Праведності вже на тій підставі, що перший був уродженцем коліна Іуди, а другий, оскільки був колишнім священиком і тлумачем закону, – священицького коліна Левія. А це суттєвий аргумент, оскільки Ісус, на відміну від Вчителя Праведності є Месією, а в Писанні ніде не сказано, що Месія буде левітом, бо ж він буде походити з іншого коліна – коліна Іуди, „з якого ніхто, - як зауважує автор Послання до євреїв, - не ставав був до жертівника. Бож відомо, що Господь наш походить від Іуди, а про це плем'я, про священство його, нічого Мойсей не сказав” (Євр. 7:13-14).

По-друге, незважаючи на той факт, що окремими рисами проповідуване Ісусом Христом вчення дещо подібне до ессейського, однак ніщо не може характеризувати Назарянина (з огляду на його життя і діяльність) як ту особу, яка є ессеєм чи, принаймні, дотримується ессейських законів життя. Головне, на що треба в цьому смислі звернути увагу, то винятково на те, що, на відміну від кумранітів-ессеїв з їхнім надто закритим способом життя, яке регулювалося строгими нормами виконання статуту і відстороненістю навіть від іудейського суспільства, Ісус, а опісля і його учні, був у душі діаспорних іудеїв цілком відкритим до всіх людей (при чому не тільки до іудеїв, а й до язичників) і не зацикленим на офіційних нормах іудейського закону.⁷⁶ Дуже вдало це характеризує А.Мень. «Ідіть і навчіть всі народи», - говорить Христос, девіз же секти можна було б виразити словами: «Знищіть всі народи», бо вона вважала, що заблудлим немає ні помилювання, ні спасіння».⁷⁷

Підкреслимо, що, по суті, одним з лейтмотивів ідеології ессеїв є їх відверто високомірне і людиноненавистницьке ставлення до всіх інших людей на світі, які кваліфікуються, як «люди шеолу (тобто смерті чи погибелі)». Приміром, у «Статуті громади» читаємо наступне: «Ось правила шляху для керівника в ці часи, для його любові разом з його ненавистю, *вічною ненавистю до людей шеолу*»⁷⁸, скритим духом, щоб залишити їм майно і ручну працю, *точно рабові*, що володіє їм, і *біднякові перед володарем своїм*, і бути людиною, що ревнує про

⁷⁵ Мень А. История религии: В 7-ми т.- Т. 6.-

<http://www.amen.org.ru/bibliography/6tom/6tom.zip>

⁷⁶ Детальніше про кумранітів-ессеїв див.: Старкова К. Литературные памятники Кумранской общины.- М., 1973; Тексты Кумрана. Вып. 1: Пер. с древнеевр. и арамейского.- М., 1971; Амузин И.Д. Рукописи мертвого моря.- М., 1961; Павленко П.Ю. Платон і християнство.- Біла Церква, 2001.

⁷⁷ Мень А. На пороге Нового Завета: От эпохи Александра Македонского до проповеди Иоанна Крестителя.- Глава двадцатая «Сыны Света»: Иудея, 135-63 гг. до н.э.- http://www.krotov.info/library/13_m/myen/1_7_gl_20.html

⁷⁸ Тут і далі курсив наш.

закон і його час для дня помсти, щоб виконувати волю (Бога) будь-яким рухом руки і у всьому підвладному Йому, як (Він) заповідав» (Статут громади IX 21-24). На підставі цього тексту кидається у вічі не лише ставлення есеїв до всього іншого людства, як до «людей смерті», а й зверхнє ставлення до них, як рабовласників до своїх рабів, як володаря до бідняка. І це при всьому тому, що самі кумраніти називали себе «бідняками», «жебраками» чи «бідними» (про цю їхню назву докладно ми будемо говорити нижче). У принципі, подібне ставлення до іновірців не було чимсь новим у межах іудаїзму. Навіть при поверховому прочитанні старозавітних текстів пробиває вкрай зневажливе ставлення євреїв до всіх інших людей, цебто до язичників (про це докладно було вище). Але щоб один євреї зневажав іншого лише за те, що той інакше розуміє приписи і настанови Тори – такого до часу есеїв іудаїзм ще не знав. Кумранські ж тексти дають нам зрозуміти, що есеї ненавиділи всіх, хто не був есеєм – будь він євреєм, а чи ж язичником.

По-третє, християнські громади, на відміну від есеїських, не мали духовенства і якщо й були серед них окремі члени, які були відігравали роль ідеологів чи місіонерів⁷⁹, але це не давало їм право вивищуватися над іншими, бо ж всі християни були рівними вже на тій підставі, що вони, як Церква, були одним тілом Христовим. Та й сам Спаситель, як то вже видно на підставі євангельських текстів не вивищував себе, а навпаки – навіть принижував.

По-четверте, в есеїв-кумранітів настільки розробленою була система різного роду заповідей і приписів, що це їх зближує можливо більше з фарисеями, а не з ранніми християнами, в яких нічого подібного не було й близько (принаймні про це нам нічого не говорять ні євангельські, ні ранньохристиянські тексти). «Деякі вчені розглядають есеїв, як гілку фарисеїв, що прагнула до досягнення вищого ступеню благочестя і слідувала строгим правилам святості і ритуальної чистоти, і вважають релігійні розпорядження в так званому Сувої Храму (чи «Храмовому сувої» (11Q Temple Scroll) – *П.П.*) законами громади есеїв.⁸⁰ Багато з цих розпоряджень розходиться з Галахою, яку набагато пізніше розробили фарисеї, і позначені тенденцією до гранично обтяженого тлумачення законів Біблії ... В громадах есеїв практикувалося строге дотримання законів Тори, причому особливе значення надавалося ритуалам, насамперед, пов'язаним із суботою і законами святості і чистоти, які наказувалися кохенам у Книзі Левіт».⁸¹

⁷⁹ Згідно з апостолом Павлом, в Церкві були апостоли, пророки і вчителі. «І ви тіло Христове, а зосібна ви члени! А інших поставив Бог у Церкві поперше апостолами, подруге пророками, потретьє учителями, потім дав сили, також дари вздоровлення, допомоги, управління, різні мови» (1 Кор.12:27-28).

⁸⁰ Між тим є й такі дослідники, які вважають, що есеїзм ніколи не мав нічого спільного ні з фарисейством, ні взагалі з якоюсь іншою іудейською течією свого часу. До числа цих дослідників відносить себе і відомий радянський кумранознавець І.Амусін [Див.: Амусин И.Д. Находки у Мертвого моря.- <http://khazarzar.skeptik.net/books/amusin02.htm>].

⁸¹ Ессеи // Электронная Еврейская Энциклопедия.-

<http://www.eleven.co.il/?mode=article&id=11551>

Як висновує зі згадок Флавія і кумранських текстів, і як на цьому слушно зауважує А.Шик⁸², «у дотриманні Тори, і особливо суботи, вони були ще строгішими за фарисеїв»⁸³, тобто були навіть більш скрупульознішими за фарисеїв. Відомо, що закон не дозволяв ніякої роботи в суботу. Однак якщо тварина впала в яму, то на такий особливий випадок був передбачений виняток: дозволялося носити йому корм, щоб воно не загинуло, а чи ж взагалі надати йому необхідну допомогу, якщо воно страждає чи мучиться. Цей віроповчальний виняток євангельський Ісус часто наводив в якості аргументу, аби його не звинувачували в богохульстві, коли він зіцілював когось в суботу.⁸⁴ В есеїв же такого винятку не існувало і все було набагато суворіше. Так, в Дамаському документі читаємо: «Хай ніхто не допомагає отеленню худобини в день суботній. І якщо вона впаде в рів або яму, хай не витягує її в суботу» (Дамаський документ Х, 13-14). Іншими словами, віроповчальні настанови есеїв здебільшого були навіть більш строгіші, ніж ті, які обстоювали фарисеї.

По-п'яте, на відміну від християн, які були відкритими до всіх людей і в центрі євангельської проповіді яких стояло вчення про каяття, звернуте передусім до всіх грішників⁸⁵, а відтак до всіх, бо ж, згідно з християнським віровченням, грішниками є всі люди, есеї плекали «вічну ненависть до людей шеолу»⁸⁶ і на цій підставі приховували своє віровчення від усіх сторонніх. У Статуті громади читаємо: «Не слід сперечатися і вступати в тяжбу з людьми шеолу, але слід приховувати пораду Вчення (Тора) серед людей Кривди. І (слід) наставляти дійсним знанням і праведним судом тих, що обирають (правильний) шлях (або: обранців (правильного) шляху), кожного, згідно з його духом, згідно з плином часу, щоб ве[с]ти їх за допомогою знання. І так само (слід) умудрити їх дивними таємницями й істиною серед людей громади, щоб непорочно обходитися один з одним у всьому відкритому їм. Цей час підготувати шлях у пустелі і напоумити їх у всьому, що опиниться (потрібним) робити в цей час, і відокремитися від кожної людини, яка не відхилилася в своєму шляху від будь-якої Кривди. Ось правила шляху для керівника в ці часи, для його любові разом із його ненавистю, вічною ненавистю до людей шеолу, скритним духом, щоб залишити їм майно і ручну працю, точно рабу, що володіє ним, і бідняку перед володарем своїм, і бути людиною, що ревнує про закон і його часі для дня помсти, щоб виконувати волю (Бога) будь-яким рухом руки і у всьому підвладному Йому, як (Він) заповідав. І все, скоєне з ним, він бажає, як добровільну жертву, і, окрім волі Божої, не хоче (нічого)». (Статут громади IX, 16-24).

⁸² Александр Шик у серпні 2002 року входив у число членів американської експедиції під керівництвом доктора Рандалла Прайса, яка вела розкопки на передньому плато Кумрана.

⁸³ Шик А. Тайна глиняных сосудов // Вера и жизнь.- №6.- 1998.- http://www.lio.ru/cgi-bin/counter/count.cgi?from=vera&way=/download/vera/v_06_1997.zip

⁸⁴ Мт. 12:11-12; Лк. 14:5.

⁸⁵ Мк. 2:17.

⁸⁶ В російському перекладі – *людьми преисподней*, тобто «людьми підземелля», «шеолу», людьми, які призначені на погибіль.

До слова сказати, есеї, виокремлюючи себе з-поміж інших людей, які до них не належали і яких, як ми побачили, вони називали «людьми Кривди» чи «людьми шеолу», себе ж іменували «людьми жеребу Божого»⁸⁷. Нічого подібного християнство не обстоювало, при всьому тому, що християни себе називали «святими» чи «народом святих»⁸⁸, «родом вибраним». А не обстоювало тому, що однією з найголовніших заповідей християнства є «заповідь любові», за якою любити належить не свого одновірця, не представника одного з тобою племені чи етносу, а всіх без винятків. До християнства такої ідеї світ не знав. Натомість есеї у цьому сенсі трималися однієї із заповідей Декалогу про любов до ближнього, але розуміли її ще вужче, ніж її розуміли в іудейському середовищі, тобто у своєму вузькосектантському смислі. Більше того, сам Ісус здебільшого проповідував саме в середовищі тих людей, яких іудейське суспільство вважало пропашими, а це були, як відомо, здебільшого митники, різного роду злочинці, повії і навіть язичники, яких іудеї, як відомо, також вважали за грішниками і лише на тій підставі, що вони не були іудеями.⁸⁹

По-шосте, християни ніколи не «сортували» людей за принципом той здоровий – відтак потенційно наш, а той з фізичними вадами, літній чи надто старий, а тому це є підставою забороняти такій особі доступ до християнських громад назавжди. А в есеїв така дискримінаційна схема була зафіксована на віроповчальному рівні. «І кожен, уражений будь-якою людською нечистотою, хай не входить в збори цих. І кожен уражений цими (недоліками), так що не може тримати місце серед суспільства, і будь-який уражений щодо свого тіла: хворий ногами або руками, кульгавий або сліпий, або глухий, або німий, або (той), чийого тіла торкнулося псування таким чином, що помітно очам, або старий, що запинається (настілки), що не може триматися твердо серед суспільства – ці (ті, хто) хай не приходять, щоб з'явитися серед товариства іменитих людей, бо святі ангели в їхньому суспільстві» (Перше доповнення до «Статуту громади» під назвою «Дві колонки» II, 3-9).

Причому, якщо Закон і справді наголошував, що особа з фізичними вадами «не приступить, щоб приносити хліб свого Бога», а відносилося це лише «до Аарона й до синів його»⁹⁰, то есеї це обмеження перенесли на своє товариство в цілому, чого Закон не передбачав робити, бо ж есеї не могли бути священиками вже на тій підставі, що не визнавали храмових жертв і перебували в опозиції до храмового священства.⁹¹ До слова сказати, апокрифічна *Євангелія від*

⁸⁷ Статут громади II, 2.

⁸⁸ Назва «народ святих» («народ Божих святих») зустрічається і в есеїв (Подячні гімни XI, 12).

⁸⁹ Мт. 9:10-11; Мк. 2:15.

⁹⁰ Лев. 21:16-24; Лев. 22:17-25.

⁹¹ Есеї вважали, що іудейське священство занастало Єрусалимський храм і саме на цій підставі вони назвали себе «Новим Завітом», бо ж «Старий Завіт» з Богом, на їхню думку, був зруйнований передусім ортодоксальними іудеями і перш за все самими священнослужителями. В цьому контексті зрозуміло стає й інша їх назва – «сини світла», на відміну від «синів темряви» чи «погибелі», під якими поставали всі ті ж ортодокси.

есеїв з цього приводу подає абсолютно протилежну картину, зауважуючи, що середовище, хоча й вже не тих традиційних есеїв, а вже есеїв-християни, складалося у переважній більшості якраз саме з «кульгавих, сліпих, покалічених».⁹²

Назагал ми не можемо відкидати той факт, що, попри традиційну закритість есеїського середовища від світу, воно могло якимсь чином готувати ґрунт для постання християнства, а пізніше, через колишніх своїх членів, які ставали християнами, і впливати на його оформлення, але все це будуть лише наші здогадки, оскільки конкретних свідчень щодо цього немає, та й самозаконсервованість есеїзму стоїть на заваді відшукувати такі шляхи можливих впливів. Все це будуть лише непрямі впливи, а тому виводити есеїзм у розряд фундаторів християнства буде доволі чималою натяжкою, а тим більше вважати взагалі, що християнство по суті є тим само есеїзмом, а чи ж прахристиянством у своїй основі. Ряд поданих нами кардинально відмінних позицій між обома рухами яскраво доводить це.

У цьому контексті виникає одне слушне запитання: якщо есеїзм був таким могутнім (а Флавій подає його першим у своєму переліку тогочасних іудейських сект чи шкіл), то чому про нього немає згадок ні в євангельських текстах, ні в Новому Завіті в цілому? Згадки про фарисеїв, саддукеїв, зелотів, іродіан та ін. є, а про есеїв ні слова. Це видається доволі дивним, що деякі дослідники і на одній цій підставі роблять свої висновки про те, що есеїзм і був отим первісним християнством і тому про нього (есеїзм) нічого не згадується в означеній нами християнській літературі.

«Ведучи гостру полеміку з фарисеями і включаючи в події саддукеїв, - зауважує М.Гребельський, - автор Євангелії (від Матвія – П.П.) не згадує зовсім третю, не дуже численну, замкнуту, але добре відому за часів виникнення Євангелій школу есеїв. Між тим саме ця школа за своєю ідейною спрямованістю, за тлумаченням канонічних книг іудаїзму, що увійшли згодом до Старого Завіту, найбільш близька поглядам, висловленим в Євангелії. Про це свідчать як згадані книги Йосифа Флавія, так і вже розшифрована частина рукописів, виявлених в 1946 році. Вони носять найменування "кумранських". Авторство цих рукописів

Принагідно зазначимо, що, хоч і не конкретно, але і християни вважали себе також «синами світла» (Еф. 5:8; 1 Сол. 5:4-5), Але якщо есеї весь зовнішній світ чи суспільство за межами громади називали «царством темряви», то християнство тут пішло далі – в ньому все земне постає, як «царство темряви» чи просто «темрявою» (Дії 26:18; Кол. 1:12-14; Еф. 6:12 також див.: Лк. 22:53).

⁹² «Навіщо йти нам додому, де ніхто нас не любить? Так говорили всі, і були вони *бідними, кульгавими, сліпими, покаліченими, жебраками, бездомними* (курсив наш – П.П.), що зневажаються у своєму нещасті, які народилися лише для того, щоб викликати жалість в домах, де вони знаходили притулок декілька днів. Навіть ті, у кого були і будинок і сім'я, говорили: Ми теж залишимося з вами. Бо кожен відчував, що слова того, хто пішов, зв'язали їх маленьку групу невидимими нитками. І відчували вони, що отримали нове народження» (Євангеля від есеїв 11:16-20).

приписують школі есеїв. Навряд чи автор Євангелії не знав про існування цієї школи. Але з якихось причин не зважив за потрібне про неї згадати».⁹³

Принагідно зазначимо, що М.Гребельський, досліджуючи Євангелію від Матвія, водночас приходить до цікавого висновку. «Зачинаючи роботу над Євангелією від Матвія, автор, безумовно, ставив перед собою завдання написати твір, що не суперечить книгам канону, відображає їх дух, короткий за викладом і доступний за змістом. У тлумаченні канонічних текстів автор дотримувався синтетичної концепції двох найбільш близьких йому за поглядами шкіл – есеїв і фарисеїв. Проте взаємна ненависть автора і фарисеїв привела до того, що фарисеї – не школа, а її представники – виведені в Євангелії в облік лицемірів... і негідників».⁹⁴

Безперечно, М.Гребельський має рацію, коли підкреслює, що есеї були «добре відомі за часів виникнення Євангелій», і на цій підставі виглядає дивним, що ні в Євангеліях, ні взагалі в християнському каноні немає й бодай якогось натяку про есеїв. І це на фоні того, що і про фарисеїв, і саддукеїв, та й навіть про більш незначні іудейські течії згадки там є? Водночас, дослідник, роблячи надто поверхові висновки з кумранських рукописів і підсовуючи на цій підставі есейство в розряд чи ненайголовніших підмурків виникнення християнства, приходить, по суті, до необ'єктивних результатів. Так, як видно з його тексту, він наголошує, що есейство «найбільш близька поглядам, висловленим в Євангелії» або зауважуючи, що євангеліст Матвій «дотримувався синтетичної концепції двох найбільш близьких йому за поглядами шкіл – есеїв і фарисеїв». Щодо фарисеїв – це факт беззаперечний, а от щодо есеїв, то це абсолютно безпідставний висновок, помилка, якої припускаються чимало дослідників, не вникаючи чи не знаючи суті ні організації первіснохристиянської громади, ні ранньохристиянського віровчення, ні основних положень проповіді Ісуса Христа.

Безумовно, подібні висновки не виникають на пустому місці. Як на нас, то вони провокуються здебільшого лише суто зовнішніми подібностями між есеями і християнами, але ця на перший погляд зовнішня подібність немає під собою надійної ідеологічної аргументації, яка б давала й справді визначати есейзм як ідейний чи віроповчальний фундамент християнства, не говорячи вже про проведення якоїсь тотожності між обома течіями.

Приміром, виходячи з того факту, що есеї називали себе «жебраками» чи «бідними», а також «простаками» і «немудрими» (очевидно в такий спосіб виокремлюючи себе від *таннаїв*, книжників чи законників, які були знавцями і тлумачами закону, але на думку есеїв, їхні знання були хибними), за бажання можна віднайти паралель з християнами, які і себе також, щоправда нечасто, але називали себе *евйонітами* чи *ебйонітами*⁹⁵, тобто «жебраками чи бідними»⁹⁶, а

⁹³ Гребельский М. Об авторе Евангелия от Матфея.- <http://nauka.relis.ru/cgi/nauka.pl?10+9709+10709136+html>

⁹⁴ Там само.

⁹⁵ Староевр. יְהוֹנָתָן ('ebuḏwn) – буквально «жебрак», «нужденний», «бідний», «неімущий», «убогий».

також «немудрим»⁹⁷. «А Він (Ісус Христос – П.П.), звівши очі на учнів Своїх, говорив: Блаженні *убогі*⁹⁸, Царство Боже бо ваше» (Лк. 6:20). Або, як цю фразу подає Євангелія від Хоми: «Блаженні *бідні*, бо ваше – Царство Небесне» (Євангелія від Хоми 5:10).

Спаситель не просто називає своїх послідовників «бідними» чи «убогими», він прославляє їх за їхню бідність – станову, а чи ж добровільну. «Блаженні *убогі*, Царство Боже бо ваше», проголошує Ісус (Лк. 6:20). Ці слова Христа означають одне – щасливими можуть бути лише матеріально бідні, вбогі, бо ж вони не обтяжені цьогосвітніми клопатами із-за відсутності своєї власності. Це вже пізніше, коли перестала існувати первіснохристиянська комуна, коли не сталося Другого пришествя Христа за часу життя людей, які були його безпосередніми учнями і слухачами (а саме так був визначений Спасителем час його Другого пришествя), коли Церква з часом розрослася і стала впливовою в суспільстві релігійною силою, і передусім коли її членами вже ставали не так із-за світоглядних переконань, як з меркантильних інтересів і в числі цих меркантильних осіб були вже далеко не добровільні бідняки, а навпаки – доволі заможні люди, теза Нагірної проповіді Христа про «блаженство бідних» стала коробити слух і Церква з цього часу починає говорити про блаженство не фізичне, не матеріальне, а витлумачує це в суто духовному, образному сенсі. «А оскільки вона пустила надто глибокі коріння, щоб її можна було б просто ліквідувати, - зауважує К.Каутський, - то прийшлося обмежитися тим, що початкове розуміння намагалися послабити в душі компромісу».⁹⁹ Це добре відслідковується в тексті Євангелії від Матвія, де та ж само теза Нагірної проповіді подається у видозміненому якимсь християнським редактором вигляді: фраза «Блаженні *вбогі*, бо їхнє Царство Небесне» перетворюється тепер на Блаженні *вбогі духом*, бо їхнє Царство Небесне» (Мт. 5:3). «Отже, Нагірна

⁹⁶ З цього приводу знаходимо в апостола Павла один текст, в якому він можливо називає називає християн «убогими»: «І пізнавши ту благодать, що дана мені, - пише він, - Яків, і Кифа, і Іван ... подали мені та Варнаві правиці спільноти, щоб ми для поган працювали, вони ж – для обрізаних, тільки щоб ми пам'ятали про *вбогих* (тут і далі курсив наш – П.П.)... (των πτωχων (від πτωχος (ptōchōs) – П.П.))» (Гал. 2:9-10). Або в апостола Якова: «Послухайте, мої брати любі, чи ж не вибрав Бог *бідарів* цього світу за багатих вірою й за спадкоємців Царства, яке обіцяв Він тим, хто любить Його?» (Як. 2:5).

⁹⁷ «Дивіться бо, браття, на ваших покликаних, що небагато-хто мудрі за тілом, небагато-хто сильні, небагато-хто шляхетні. Але Бог вибрав *немудре* (тут і далі курсив наш – П.П.) світу, щоб засоромити мудрих, і немічне світу Бог вибрав, щоб засоромити сильне, і простих світу, і погорджених, і незначних вибрав Бог, щоб значне знівечити, так щоб не хвалилося перед Богом жадне тіло» (1 Кор. 1:26-29); «Ні в чому ніякого спотикання не робимо, щоб служіння було бездоганне, а в усьому себе виявляємо, як служителів Божих ..., як *убогі*, але багатьох ми збагачуємо; як ті, що нічого не мають, але всім володіємо» (2 Кор. 6:3-10); «Повідомляємо ж вас, браття, про Божу благодать, що дана Церквам македонським, що серед великого досвіду горя вони мають радість рясну, і глибоке їхнє *убозтво* збагатилось багатством їхньої ширости» (2 Кор. 8:1,2);

⁹⁸ Курсив наш.

⁹⁹ Каутський К. Происхождение христианства.- С. 309.

проповідь, одержуючи свою «нову», перероблену редакцію, тепер вже не обіцяє частку в Царстві Божому лише бідності, бо ж «вбогими духом» і «спрагненими праведності» можуть необов'язково бути лише бідні: ними, як відомо, можуть бути, без винятку, всі – і бідні і багаті. Буквальні слова Христа перетворюються Церквою на символи. Втім цей символізм водночас вступає в протиріччя з деякими місцями Євангелій, які залишилися незмінними». ¹⁰⁰

До слова сказати, кумранський вираз «бідні (чи вбогі) духом» цілком відповідає євангельському «вбогі духом». Але якщо в ранніх християнських текстах, як ми вже наголосили, під «бідними» розумілися буквально *бідні чи вбогі* в матеріальному сенсі, тобто *неїмущі* і лише пізніше вони стали *бідними в духовному сенсі*, то в есеїв таки образно – «бідні *духом*» (1Q М XVI, 7). Навряд чи кому прийде в голову зауважувати на цій підставі, що в Матвія (5:3) блаженні бідні стали блаженними лише *духом* під впливом есеїзму. Між тим і така точка зору існує у переважній більшості серед тих дослідників, які абсолютизуючи подібність між кумранітами і ранніми християнами, надто апіорно все і вся у виникненні пов'язують винятково з есеїзмом. Це – по-перше.

По-друге, есеї і християни застосовували до себе назву «Новий Завіт». Це яскраво видно на підставі «Дамаського документу» (чи «Садокитського документу»), або, як повніше подається його назва перекладачами і видавцями «Новий Союз (Завіт) в землі Дамаска» (Див.: Дамаський документ XIX, 32 - XX, 12).

Ну а по-третє, за бажання можна вивести ідею про есеїське походження Ісуса Христа з тексту Євангелії від Марка (1:13). Читаємо: «І Він (Спаситель – П.П.) був сорок днів у пустині, випробовуваний від сатани, і перебував зо звіриною. І служили Йому Ангולי». Примітним у цьому тексті є фраза «і перебував зо звіриною» («і перебував серед звірів» ¹⁰¹) – в оригіналі «καὶ ἦν μετὰ τῶν θηρίων» ¹⁰². Справа в тім, що *звірами* якраз називали себе кумраніти (Коментарі на Книгу пророка Авакума (1Q рHab) 2:17). ¹⁰³ Відтак виходить, що впродовж свого 40-денного посту Ісус насправді перебув не просто в пустелі, а саме в Кумрані – в середовищі кумранітів-есеїв. І ця версія про можливий зв'язок Назарянина могла б проходити, як поруч й інші, якби не існували інші тексти, які не те, що не підтверджують цих зв'язків, але повністю заперечують це.

Ці контраргументи, які, по суті, розбивають есеїську версію походження християнства ми віднайшли у праці відомого російського христолога Б.Деревенського «Ось Людина: Ісус Христос як історична особа». «Зв'язок Ісуса з есеями, - зауважує дослідник, - залишається допоки всього лише гіпотезою. У

¹⁰⁰ Павленко П.Ю. Платон і християнство.- Біла Церква, 2001.- С. 187-188.

¹⁰¹ Переклад Українського Біблійного товариства (УБТ) 1997 р.

¹⁰² Грецьк. θηρίον (thērion) – букв. «дика тварина», «звір», «твар».

¹⁰³ «[Бо злочинство твоє на Лівані обрушиться на тебе (самого) за винищування зляканих тварин (курсив наш – П.П.)] потрісе тебе із-за крові людської, насильства над країною, містом і над усіма жителями» (1Q рHab 2:17).

будь-якому разі вся його публічна діяльність, вся його проповідь "при збіговиську народу" немов би протистоїть ізольованій і замкнутій поведінці есеїв. Окремі євангельські висловлювання, наприклад, Мт. 5:15, Мк. 4:21, Лк. 8:16, можна розцінити не інакше, як випаді проти есеїства».¹⁰⁴

Аж і справді, прочитуючи ці зазначені євангельські тексти в контексті есеїзму, виникає відчуття, що Ісус тут говорить саме про есеїв. «І не запалюють світильника, щоб поставити його під посудину, але на свічник, і світить воно всім у домі» (Мт. 5:15); «І сказав Він до них: Чи світильника приносять на те, щоб поставити його під посудину, чи може під ліжко? А не щоб поставити на свічнику?» (Мк. 4:21); «А світла засвіченого ніхто не покриває посудиною, і не ставить під ліжко, але ставить його на свічник, щоб бачили світло, хто входить» (Лк. 8:16). А поруч також: «Засвіченого світильника ніхто в сховок не ставить, ані під посудину, але на свічник, щоб бачили світло, хто входить» (Лк. 11:33).

І хоч Церква традиційно витлумачує ці висловлювання таким чином, що вони, мовляв, стосуються релігійного лицемірства взагалі, а конкретно тогочасних Христу лицемірів усіх мастей – передусім фарисеїв, саддукеїв, книжників і законників, все ж до жодної з цих категорій не можна віднести те (навіть якщо те було сказане образно), що вони своє «світло», тобто своє віровчення, ховали від людей. Жодна з перерахованих тут іудейських груп не те, що ніколи не приховувала свого віровчення, а навіть навпаки – ці якраз були відкритими до суспільства. Тільки одна течія, яка справді ховалася від людей і яка водночас ховала від них і «світло» свого віровчення – це були есеї. Більше того, можливий зв'язок Назарянина з есеїством спростовують й інші його слова, а вони – це заклик до відкритого вселюдного проповідання: «Що кажу Я вам потемки, говоріть те при світлі, що ж на вухо ви чуєте проповідуйте те на дахах» (Мт. 10:27).

Відтак, якщо первіснохристиянська громада була відкритим суспільством, то есеїська – закритим релігійним орденом із строгим «монастирським» законом. І в такій закритості, замкнутості і самозацикленості на собі, на своїй богообраності і вивищеності над усіма іншими людьми навряд чи можна відшукати щось справді подібне до християнського, не говорячи вже тут, що сам Ісус навряд чи чимсь міг бути подібним на есеїського лідера, а чи ж людину, яка бодай колись мала якесь відношення до есеїв. Якщо й шукати в його житті й діяльності з якоюсь релігійною течією, то скоріше за все він здебільшого подібний таки на фарисея, аніж на есея.

Що стосується проблеми ототожнення Назарянина з кумранським «Вчителем Праведності» (а подібна постановка питання була доволі популярною серед радянських дослідників раннього християнства і кумранознавців), то тут треба зазначити, що кумранський вчитель, на відміну від Ісуса, не вмер мучинецькою смертю (принаймні, таку інформацію подає нам «Дамаський документ»). Більше того, «Вчитель Праведності» не те, що не подавав себе

¹⁰⁴ Деревенский Б. «СЕ ЧЕЛОВЕК»: Иисус Христос как историческая личность.- <http://www.relig-museum.ru/ecclesia/word/derew2.doc>

Месією, а й навіть не перебирав на себе окремі його повноваження і той Завіт, який есеї називали «Новим Завітом» і який був укладений з есеями, був лише тимчасовим і мусив тривати до пришествия Месії чи «Помазаника Аарона та Ізраїлю». «Ці спасуться в день покарання, а останні будуть віддані мечу, коли прийде помазаник (або: Помазаник) Аарона та Ізраїлю» (Дамаський документ Текст В. XIX, 10-11). «Н[е] вважатимуться в таємній раді народу і в записі його не будуть записані, з дня кончини Наставника (Вчителя Праведності – П.П.) громади (або: Єдиного наставника) і до постання помазаника (Помазаника) з Аарона і з Ізраїлю» (Дамаський документ Текст В. XIX, 35 - XX, 1). Цікавим у цих текстах є те, що Месія має подвійний титул.

То ж, що стосується порівняння есеїзму з християнством, то, як свого часу зауважив І.Амусін, «замість кумранської проповіді ненависті до ворогів раннє християнство проголосило своїм принципом загальну любов, у тому числі і до своїх ворогів».¹⁰⁵ І вже одне це суттєво відрізняло його не лише від есеїзму, а й загалом від інших тогочасних іудейських течій, які, попри окремі між ними віроповчальні відмінності, всі вони тією чи іншою мірою були такі проєврейськими організаціями і в політичному плані також.

Ну і насамкінець: якщо первіснохристиянська громада, як в цілому і все єврейство, жила за місячним календарем, то есеї мали свій – сонячний. А це також немаловажний штрих у з'ясуванні організаційно-побутових відмінностей між обома релігійними течіями.¹⁰⁶

¹⁰⁵ Амусин И.Д. Находки у Мертвого моря.- <http://khazarzar.skeptik.net/books/amusin02.htm> Ми вже тут не говоримо, що у кумранітів існував так званий Статут Війни, в якому «почудернацькому поєднуються міфологічні, апокаліптичні й есхатологічні уявлення про останню вирішальну сутичку сил світла і добра із силами темряви і зла... та реалістичне зображення деталей війни і військової справи – зброї, спорядження, прапорів, військового устрою, стратегії, тактики і так далі. В основі цього твору лежить дуалістичне вчення громади про поділ світу на «синів світла» (з якими члени кумранської громади ототожнювали самих себе) і «синів темряви» та про невідворотність рішучої боротьби між ними. Боротьба ця мислиться в космічному плані з участю в ній не лише людей, але й духів добра і зла, ангелів і сатани. І хоча результат цієї боротьби зрештою вирішений наперед на користь «царства світла», проте до цієї війни, на думку кумранітів, слід ретельно готуватися. Готуватися не лише шляхом духовного самовдосконалення, але і в суто військовому, практичному плані. Статут Війни присвячений ретельній і у всіх деталях продуманій підготовці до майбутньої вирішальної боротьби. Але він містить також детальний опис ходу і перипетій майбутньої війни» [Амусин И. Кумранская община.- http://www.kroto.v.info/history/01/mertvovoe/amusin_1.htm (Також див: Амусин И. Кумранская община.- Москва: Наука, Главная редакция восточной литературы, 1983 або фотокопію книги на сайті <http://www.greeklatin.narod.ru>)].

¹⁰⁶ Під час однієї з експедицій до Кумрану було знайдено щось на зразок сонячного годинника з можливістю урахування похибок тривалості світлового дня в різні пори року. Про це повідомляє один із членів такої експедиції А.Шик. «Ця спільнота людей жила за особливим календарем. Його часто описують як сонячний календар, на який дуже схожий цей (віднайдений експедицією – П.П.) маленький предмет. Знахідка унікальна. За можливості використання прилад дійсно можна вважати сонячним годинником. Його всюди можна було брати з собою. Важливо було, звичайно, встановити прилад

Безперечно, християнство не виникло на пустому місці. Постаючи і оформлюючись початково як одна з іудейських течій, воно увібрало в себе ряд рис і характеристик, притаманних для інших, існуючих до нього, а тепер – паралельно з ним течій. Тому віднаходження в ньому окремих, скоріше зовнішніх, ознак, притаманних для есеїзму, ще не означає, що ми мусимо вважати есеїзм фундаментом християнства. «Спроби встановити зв'язок між общиною есеїв Кумрана і Ісусом або Іваном Хрестителем робилися неодноразово. Але звістка Ісуса Христа знаходиться в різкій суперечності з аскетичним і обрядовим мисленням есеїв. Незважаючи на це домисли із цього приводу не припиняються й до цього дня».¹⁰⁷

Врешті-решт, первісне християнство із зрозумілих об'єктивних причин ніяк не могло бути ні за віровченням, ні організаційно абсолютним відмінним від чинних традицій і тих рухів, як існували в тому середовищі, в якому воно поставало і поширювалося. У цьому відношенні, як справедливо свого часу зауважував Е.Ренан, воно могло йти лише слідами іудейських течій чи «сект», заснованих на відлюдницькому способі життя. «Принцип комунізму був душею цих сект (есеї, терапевти), на яких і фарисеї, і саддукеї дивилися однаково несхвально. Месіанізм, який був у правовірних іудеїв суто політичний принципом, ставав у них принципом соціальним. ... (Відтак – П.П.) ці маленькі церкви, в яких, мабуть, небезпідставно передбачалося наслідування неопіфагорейських установ, думали встановити на землі Небесне Царство» за допомогою спокійного, урівноваженого, споглядального способу життя, що надає свободу кожному індивіду. «Ісус, відношення якого до есеїв тяжко встановити точно (*а схожість в історії далеко не завжди визначає собою ще й розуміння зв'язку*¹⁰⁸), у цьому відношенні був, без сумніву, їхнім братом. Спільність майна була деякий час правилом цієї нової громади. Скупість була

горизонтально, для чого в ньому було поглиблення, в яке наливалася вода, і він міг бути від'юстирований, як звичайний ватерпас. В отвір, розташований у центрі, вертикально вставлявся штифт, тінь якого служила годинниковою стрілкою. Циферблатом є три кільця з градуюванням, яке ще можна розпізнати. Оскільки тривалість світлового дня залежно від пори року різна, то для чотирьох пір року були різні циферблати. Внутрішнє кільце використовувалося для визначення часу літом, середнє – восени і весною, а зовнішнє – взимку» [Шик А. Солнечные часы Кумрана // Вера и жизнь.- №6.- 1998.- http://www.lio.ru/cgi-bin/counter/count.cgi?from=vera&way=/download/vera/v_06_1998.zip].

¹⁰⁷ Шик А. Кумран: открытиям нет конца! // Вера и жизнь.- №1.- 2004.- http://www.lio.ru/cgi-bin/counter/count.cgi?from=vera&way=/download/vera/vera_2004-01.zip
Скажімо, «в кінці липня 2002 року ізраїльські археологи почали пошуки не відкритих доти печер. У пошуках використовувалася найсучасніша радарна система, проникаюча в шари гірської породи. Цей пошук не увінчався успіхом. Але за межами Кумранського могильника була знайдена гробниця. Виявлений у ній труп видавався світовою пресою за останки Івана Хрестителя. Керівник групи д-р Маген Броші рішуче відкидав цю версію, вважаючи гробницю за останній притулок бедуїна XVIII століття. Античні могили Кумрану розташовані в напрямку з півночі на південь. Поховання ж бедуїнів останніх століть, навпаки, спрямовані у бік Мекки» [Там само].

¹⁰⁸ Курсив наш.

головним гріхом; однак, слід відзначити, що "скупість", до якої християнська мораль була такою строгою, тоді була простим почуттям прив'язаності до своєї власності. Першу умову для того, щоб зробитися досконалим учнем Ісуса, складало те, щоб продати своє майно і роздати гроші бідним. Ті, кого така крайність лякала, не мали доступу до громади. Ісус часто повторював, що той, хто знайшов Царство Боже, повинен купити його ціною всіх своїх багатств, оскільки при цьому він лише вигравав^{109, 110}».

Підсумовуючи все вищезазначене про есеїзм, можна висновити наступне: дарма шукати в одному есеїстві, терапевтизмі чи кумранізмі ідейні коріння походження християнства. Безперечно, окремі подібності віднайти таки можна, але ці окремі подібності, по-перше, не розкривають нам всіх механізмів постановня, залишаючи поруч з собою масу нез'ясованих обставин (і не лише на рівні одного його засновника), по-друге, подібна ідеалізація есеїзму як головного ідеологічного фундаменту християнства виглядає несправедливо вже з огляду на те, що в горнилі тогочасного іудейського релігійного комплексу, поруч з есеїзмом, гартувалися й інші, і також окремими рисами подібні до християнства течії. Тому, як це підкреслює С.Рузер, «зародившись в надрах палестинського єврейства, християнство випробувало на первинному етапі свого існування вплив різного єврейського перебігу періоду кінця Другого храму, в тому числі груп, близьких за своїми переконаннями до кумранської громади (Флуссер¹¹¹). Потім, в перші декілька десятиліть після зруйнування Храму, християнство формувалося

¹⁰⁹ Ісусова проповідь була спрямована, перш за все, до соціальних низів, до простолюду (Мт. 9:36; Мк. 6:34). Подібно до есеїв, Спаситель закликав до того, щоб люди залишали свої родини і помешкання, щоб відмовлялися від усього «мирського», від усього, що тримає їх у цьому світі (Мт. 19:28-29; Мк. 10:29-30; Лк. 18:29-30). Він стверджував, що багатим дуже важко потрапити в Царство Небесне (Мт. 19:21; Мк. 10:21; Лк. 18:22) тому, що вони вже отримали свою втіху тут, у цьому світі (Лк. 6:24). Але оскільки істинна втіха, істинне щастя лежить за межами земного, то єдиним порятунком для багатіїв може бути лише відмова від свого багатства і жертва його бідним (Мт. 19:21; Мк. 10:21; Лк. 18:22). «Сама ж громада, яку очолював Ісус, жила за комуністичним принципом. Вона існувала за рахунок подаянь, а також за рахунок внесків, які передавали громаді нові її члени (Лк. 8:3; пор. Дії 4:34-37; 5:1-4; Еус.Н.Е.ІІ.17:6). Для того, щоб підтримувати майнове рівноправ'я, в громаді був вибраний скарбник (Ін. 12:6). Але на відміну від есеїв, які також жили за комуністичними законами, Ісус відкидав матеріальне виробництво (Лк. 9:62; 12:22-33), вважаючи, що роботою є тільки проповідь і зіцлення хворих (Лк. 9:2; 10:2). Він вважав, що будь-яка благочестива людина повинна нагодувати Його і Його учнів, бо працюючий гідний прожитку (Мт. 10:10; Лк. 10:7). Не дивлячись на те, що школа Ісуса не займалася ніяким ремеслом, вона, подібно до есеїв, заробляла стільки грошей, що, ймовірно, могла навіть поділитися з тими, що мають потребу (Ів. 13:29)» [Хазарзар Р. Сын Человеческий. - <http://www.bamascha.narod.ru/arc/bamasch.zip>].

¹¹⁰ Ренан Э. Жизнь Иисуса. - СПб., 1906. - С. 163.

¹¹¹ Флуссер Д. Иисус. - М., 1992 (або: Flusser D. Jesus. - Jerusalem; Magnes Press, 1997). Також див.: Flusser D. Judaism and the Origins of Christianity. - Jerusalem, 1988; Flusser D. Hishtaqfutan shel emunot meshihiyot yehudiyot be-nazrut ha-qeduma (Переломлення єврейських месіанських вірувань в ранньохристиянських традиціях) // Meshihiyot ve-eskhatologiya (Месіанізм і есхатологія). - Jerusalem, 1984 (іврит).

паралельно рабиністичному нахилу іудаїзму в рамках полемічного діалогу з останнім (Юваль¹¹²)».¹¹³

«Таким чином, есесенізм, - зауважує російський есеєзнавець К.Чемена, - немовби оповитий "таємничим покровом", являє собою для вчених дослідників, так би мовити, гнучку речовину, з якої кожен на свій розсуд міг ліпити фігуру, не побоюючись бути викритим з цілком вагомими підставами в протисторичному і тенденційному поводженні з предметом».¹¹⁴ Так воно було в XIX ст., коли цей дослідник писав книгу і коли світ покладався лише на суто античні повідомлення про есеїв і терапевтів, і передусім на інформацію з Флавія і Філона; так воно є, на превеликий жаль, і зараз, коли ми вже, здавалося б, володіємо набагато повнішою інформацією, отриманою безпосередньо від самих есеїв, тобто з есейських чи кумранських текстів.

Як на нас, то відкриття кумранських рукописів, якщо й кинуло жмут світла на есеїзм, його віровчення, уклад життя громади і навіть на історію, то у випадку з дослідженнями, присвяченим з'ясуванню витоків християнства, історичності постаті Ісуса Христа, існуванню первіснохристиянської громади ще більш заплутало їх. Так, ряд вчених, зокрема радянських, після знайомства з кумранськими текстами різко і тенденційно стали чомусь підтягувати витoki християнства до есейського «стандарту», а постать самого Назаряна – до «Вчителя Праведності».¹¹⁵ Ми ж вище вже довели, що подібні спроби є всього-

¹¹² Приміром див. статті І.Юваль «Ha-poshim al shte ha-seifim: ha-haggada shel pesah we-ha-pasha ha-nozrit» (Пасхальна Агада та християнська Пасха) // Tarbiz.- 1996.- № 65.- Р. 5-28 (іврит), «Ha-nakam we-ha-qelala, ha-dam we-ha-alila - me-alilot qedoshim le-alilat dam» // Zion.- 1993. № 58.- Р. 33-90 (іврит), Yuval I.J. Itzhak Baer and the Search for Authentic Judaism // The Jewish Past Revisited: Reflections on Modern Jewish Historians.- London: New Haven, 1998.- Р. 77-87.

¹¹³ Рузер С. Иудаизм и христианство в израильских гуманитарных исследованиях: модели интеракции.- <http://www.jcrelations.net/ru/-item=1619.htm> (також див.: Рузер С. Иудаизм и христианство в израильских гуманитарных исследованиях: модели интеракции // Вестник Еврейского Университета.- 1999.- № 1 (19).- М.-Иерусалим.- С.178-193). Зазначимо принагідно, що дослідження єврейського коріння християнства, так само як й інших питань, що стосуються відносин двох релігій, давно провадяться в Ізраїлі фахівцями, які працюють в різних галузях іудаїки: історія єврейського народу, єврейська релігійно-філософська думка та ін. У 1968 році в Єрусалимському університеті створюється кафедра релігієзнавства, значна частка дослідницької діяльності якої зосереджена на питаннях взаємовпливу іудаїзму і християнства.

¹¹⁴ Чемена К.А. Происхождение и сущность Есеевства. Опыт историко-критического исследования.- Черкассы, 1894.- С. 10.

¹¹⁵ Див.: Лившиц Г.М. Кумранские рукописи и их историческое значение.- Мн., 1959.- С. 50-51; Заборов М. "Сыны света" и "Новый завет".- М., 1963.- С. 42; Стучевский И.А. Восточные корни мифа о Христе.- М., 1958.- С. 39; Каждан А.П. Происхождение христианства и его сущность.- М., 1962.- С. 48; Каждан А.П. От Христа к Константину.- М., 1965.- С. 210; Ковалев СИ., Кубланов М.М. Находки в иудейской пустыне.- М., 1964.- С. 82-85; Лившиц Г.М. Кумранские рукописи и их историческое значение.- Мн., 1959.- С. 52; Лившиц Г.М. Происхождение христианства в свете рукописей Мертвого моря.- Мн., 1967.- С. 192; История древнего мира. Часть II. Греция и Рим / Под ред. А.Г. Бокшанина.-

на-всього штучними, є прагненням видати бажане за дійсне. Кардинальна відмінність у базових положеннях віровчень, в організації життєвого укладу обох громад, у стилі самого проповідування є докорінно відмінними. Тому помилково шукати сьогодні есеїський слід у християнських витоках. Назагал, нічого такого спільного між есеїзмом і християнством не існує, щоб його (есеїзм) прямо можна було б подавати якщо не протохристиянством, то джерелом зародження християнського віровчення.

*І.Гаюк** (м. Львів)

ФЕНОМЕНОЛОГІЧНИЙ АНАЛІЗ ПЕРШОГО ЕТАПУ РОЗВИТКУ ХРИСТІАНСТВА

Теорія Хаосу лауреата Нобелівської премії 1977 р. І. Пригожина дозволяє розглядати будь-яку релігійну систему як дисипативну структуру, розвиток якої відповідає провідним характеристикам хаотичних систем. Одразу зазначимо, що дисипативними структурами називають системи, активність яких породжує хаос, що руйнує існуючий порядок і, водночас, є основою для виникнення самоорганізації та порядку вищого рівня. Сучасні наукові дослідження довели всезагальність нелінійних (хаотичних) систем, показали, що ізольованих систем у світі не існує взагалі - все є взаємопов'язаним. Це повною мірою відноситься й до розвитку релігійних систем.

Якщо Хаос є джерелом виникнення релігії, то Принцип Логосу обумовлює існування всіх форм релігійних систем. Він діє через:

- мову як найважливіший формотворчий та формозберігаючий чинник релігійних систем;
- Державу як найповніше втілення Принципу Логосу, вплив якої, особливо в християнстві, є одним з визначальних чинників формування й розвитку релігійних систем;
- лінійно-висхідний час як фактор становлення сучасної цивілізації Логосу;
- особистість як концентроване втілення (поєднання) Принципів Хаосу і Логосу; вона ж є основою та умовою реалізації ймовірності тієї чи іншої події та джерелом еволюції будь-якої соціальної системи, тобто, еволюції як такої [Пригожин І., Стенгерс І. Время, хаос, квант. К решению парадокса времени. - М., 2001. - С. 47-48].

А.Тихий вважає, що упорядкованість світу вкорінена у "первісній, першопочатковій глобальній єдності Буття, яка (авт.- на рівні проявленому)

М., 1982.- С. 363-364; История Древнего Рима / Под ред. В.Я. Кузищина.- М., 1981.- С. 285-287; История древнего мира. Древний Рим / Под ред. А.П. Бадак, И.Е. Войнич, И.М. Волчек.- Мн., 1998.

* Гаюк І.Я. – кандидат філософських наук, старший науковий співробітник Львівського музею історії релігії.

проявляється через хаос". Таким чином, можна сказати: якщо основною функцією Логосу є упорядкування, зв'язування воєдино, а оскільки Буття одвічно єдине, то Логос є функцією або першим віддзеркаленням у проявленість Принципом Хаосу - первісної неструктурованої недиференційованої Цілісності, яка є все або яка є Суть - і не суть.

Системно-історичний аналіз розвитку християнства виявляє закономірності, що притаманні хаотичному режиму систем з т.зв. нетиповим або фрактальним (дробовим) аттрактором. Відкриття аттракторів ("аттрактор" - кінцевий стан або хід еволюції дисипативної системи) з фрактальними розмірностями повністю змінило традиційну картину поведінки об'єктів в часі: якщо раніше існування аттракторів було показником сталості та відтворення (вихід на те ж саме при будь-яких початкових умовах), то нові аттрактори з фрактальними розмірностями породжують такі форми поведінки, які неможливо ані передбачити, ані відтворити. Існування різних форм поведінки, розвитку, еволюції складових системи з нетиповим аттрактором залежить від наявності навіть мінімальних змін в початкових умовах формування системи. Це й зумовлює появу різноманітних християнських напрямків і течій.

Система лишається гомогенною дуже короткий період (для християнства - це час життя Христа). Вже наприкінці I ст. стає помітним існування, принаймні, трьох гілок християнства Іоана, Павла і Петра. Згодом на їх основі формуються основні структурні складові християнської системи. В вузькому розумінні до них можна віднести несторіанство, монофізитство, католицизм, православ'я і протестантизм, в широкому - до цього переліку доцільно включити всі потужні догматично-організаційні рухи, що виникали всередині християнства або на перетині його з іншими релігіями, зокрема, маніхейство, маркіонітську Церкву, аріанство, павліканство. Такий розвиток християнства, як і будь-якої іншої, особливо, інтернаціональної релігії, характерний для дисипативних систем, в яких будь-які близькі, подібні, але не співпадаючі початкові умови, породжують різну еволюцію.

З точки зору І.Пригожина, будь-яка подія завжди є результатом нестабільності Хаосу на всіх рівнях, включаючи космологічний [Там само]. Виникнення нової релігійної системи також завжди відбувається у нестабільних відкритих соціальних системах. Можна сформулювати висновок так: для виникнення подій та формування потужних соціальних рухів, що забезпечують та змінюють еволюцію людей, необхідне відчутне зростання рівня хаосу (дисипації енергії) в певних територіальних кордонах. Це відбувається, коли:

- відбувається руйнація усталених соціально-політичних зв'язків. В Іудеї це відбувалося внаслідок зростаючого (через постійне повторення) тиску зовнішніх обставин, особливо від епохи Олександра Великого, відколи країна постійно поставала складовою інших держав. Окрім цього, можна сказати, що саме в Іудеї вперше проявив себе конфлікт метафізичного рівня - між двома різними втіленнями Принципу Логосу на нашому рівні Буття Логосу, тобто між Державою і Релігією. Якщо в Римській імперії об'єднання людей йшло перш за все за державно-політичним принципом, то зростаючий прозелітизм іудейства

вперше продемонстрував реалізацію ідеї об'єднання людей в єдине ціле (державу) за релігійною ознакою, яка з часом стає й ознакою етнічною (згодом - і політичною);

- з'являється Особистість, яка виступає носієм додаткової енергії, яка дає імпульс соціальним трансформаціям, тобто новому витку, рівню, напрямку еволюції. Адже, згідно з теорією Хаосу [Там само.- С. 47-48], еволюція повинна бути "нестабільною", тобто її характерною ознакою є наявність механізмів, що здатні робити певні події вихідним пунктом нового розвитку і порядку. Саме Особистість виступає чинником реалізації ймовірності тієї чи іншої події та джерелом нестабільності еволюції, тобто еволюції як такої. Можна сказати і так: якщо кількість соціально активних людей достатня і відбувається прорив Хаосу, енергія якого синхронізує та надає когерентність рухові людей, в точці Особистість-подія, відбувається реалізація нової ймовірності - починається новий етап еволюції. Для християнства такою Особистістю став Христос, а подією (в вузькому розумінні), що запустила маховик реалізації нової ймовірності та нового етапу еволюції стало Розп'яття-Воскресіння;

- є достатня кількість вільних активних людей для запуску механізму виходу на новий рівень еволюції. Руйнація усталених соціальних зв'язків забезпечує наявність таких людей;

- з'являються сильно розбалансовані (хаотичні) зв'язки, що є обов'язковою умовою самоорганізації, яка, в свою чергу, змінює характер та зміст цих зв'язків;

- в рамках однієї і тієї ж самої системи (з однаковими вихідними даними) на початковому етапі існує значна кількість різних дисипативних структур, що є наслідком нелінійного характеру сильно розбалансованих хаотичних ситуацій. Незначні відмінності можуть приводити до повномасштабних наслідків [IV, 58]. Відповідно, початкові умови необхідні, однак вони недостатні для з'ясування причин виникнення певної структури. Для цього необхідно враховувати реальні процеси, які призводять до вибору однієї з можливих структур.

Все вищесказане в перекладі на мову релігієзнавства означає, що первинна християнська "протосистема" - коло учнів Христа ще за його життя - складалася з дуже різних людей. Внутрішній масштаб часу, коли можна, до певної міри, говорити про гомогенне християнство - це життя (активна діяльність) самого Христа. Для збереження гомогенної цілісності воно повинно було б залишатися у просторових та кількісних межах першохристиянської громади учнів Христа, що було неможливим. За свого земного життя Христос відігравав для своїх учнів і послідовників роль, яка в теорії хаосу називається центром рівноваги; вплив всіх інших особистостей та факторів був другорядним, тобто несутєво позначався на розвиткові громади. Після Розп'яття вплив різноманітних зовнішніх факторів сильно зростає, причому, чим далі від "центру рівноваги", тим більше зростають ці впливи.

У критичних порогових точках поведінки системи стає нестійкою і може еволюціонувати в напрямку декількох альтернатив і, відповідно, до формування різних стійких модів. Що ми й бачимо на прикладі християнства. Після смерті

Христа і його воскресіння, які були такими "пороговими точками", на перший план виступають особистісні характеристики його учнів, вплив різних умов життя громад, розкиданих по величезній території, місцевих релігійних, культурних традицій, мов тощо. Сукупність усіх цих факторів і визначила на першому етапі еволюцію християнської системи у трьох відмінних напрямках. Хоча жоден з цих типів не існував в "чистому" вигляді: всюди був наявним більший або менший ступінь взаємопроникнення, але при домінуванні визначальних рис того чи іншого типу.

Таким чином, ми не можемо вивчати християнство після Христа як гомогенну недиференційовану цілісність, а також зводити вивчення різних структурних складових християнства до його неструктурованого гомогенного стану за життя Христа. А також розглядати різноманітні течії, напрямки християнства в оціночних категоріях "добре-погано", "правильно-неправильно", "істинно-неістинно", "традиційно-нетрадиційно", що з наукової точки зору неплідно та неетично: їхня поява була закономірною в той час і в тих обставинах.

З огляду на все вищевикладене можна сказати, що традиційна концепція історичного розвитку світових релігій, яка на нинішній день домінує не лише в сфері теології різноманітних напрямків, але й в світському релігієзнавстві, є по своїй суті ідеологічно зформованою державно-церковною, а не науковою, є непридатною для формування цілісної та життєвої панорами динамічного світу релігійного життя.

Отже, аналіз розвитку християнства I-II ст. показує, що вже з перших кроків апостольської проповіді можна говорити про формування загальнохристиянської системи через становлення різноманітних її етно-національних складових, однак в межах вже відчутного розмежування трьох основних типів християнства - християнства апостолів Івана, Павла і Петра.

Розвиток християнства апостола Павла відбувався на ґрунті єврейської діаспори. Тобто, складові, що визначили його формування - це об'явлення Христа, етнічний чинник - елінізовані євреї діаспори, елліни та "язичники"; релігійний фактор - іудаїзм, релігійно-філософські системи античного світу та східні культи, взаємодія греко-латинського, частково - арамейського мовного середовища; територія, в основному, це - Мала Азія, Палестина, Греція, Іспанія, Рим.

Християнство Петра - це феномен Христа (проповіді та діяння Христа, його смерть та нове об'явлення); середовище - з етнічної точки зору - єврейське, з релігійної - іудейське, з мовної - арамейське; територіальні рамки - Палестина, південно-західна Персія.

Християнство Іоана - це вчення Христа; етнічний фактор - копти, сирійці (південно-західні), північні арабські племена, євреї; релігійний чинник - неортодоксальні іудейські течії, гностицизм, східні культи; мовний - греко-арамейське середовище й етнічні мови (сирійська, коптська, вірменська, геез та інші); територія - Сирія, сільська Палестина, Єгипет, Північна Африка, Аравія тощо. Тобто, відбувається, з однієї сторони, вплив християнської проповіді на різноманітні соціальні групи і, зворотню - йде по-зростаючій трансформація і

розвиток християнства у відповідності до особи проповідника та навколишнього соціального середовища.

Діяльність ап.Павла стала основою для формування західного християнства, яке, по-суті, є антитезою Христа. Йдеться, насамперед, про антиномію Закону (держави, Церкви) і Благодаті. Те, чого немає ані у проповідях Христа, ані в посланнях Петра, ані в Іоана - все це бачимо в діяльності Павла: розробка вчення про Христа, формування основ віровчення, організаційне становлення власне християнських громад та правових засад їхньої діяльності тощо. До Павла місіонерська діяльність апостолів переважала серед євреїв. Павло після навернення, став активно проповідувати, насамперед, серед еллінів та язичників. Що викликало сильну протидію і роздратування як серед іудео-християн, так і в іудейському середовищі. Це помітно і в Діяннях апостолів, і в посланнях Павла, зокрема - 2 Коринф'янам. Свій статус Павло чітко окреслив у перших строках послання до Галатів: він є апостол, обраний не людьми і не через людей, а Ісусом Христом і Богом Отцем...; його Євангеліє - не людське, а отримане через одкровення від Ісуса Христа, причому Бог обрав його (Павла - авт.) від "утроби матері моєї" (Гал.1.1,11-12,15) для благовістя необрізаним, а Петра - обрізаним. Таким чином, Павло по-суті оголошує себе пророком Христа. Причому у Діяннях апостолів і посланнях Павла помітно, з одного боку, намагання довести рівноцінність статусу Павла статусу перших апостолів, а, з іншого - протиставлення себе їм як єдиного (обраного Богом) апостола язичників.

Богослов'я західного християнства базується, насамперед, на посланнях ап.Павла. Коментарі до них були основою вчення ново-каппадокійців (великих каппадокійців), хоча його богословський авторитет визнавали й олександрійці, і дещо менше - антиохійці. Знову ж таки, є відчутною внутрішня різниця між проповідями, реалізованими життям самого ап.Павла, релігійно-філософським осмисленням християнського віровчення ново-каппадокійцями і канонічним церковно-державним християнством епохи Вселенських соборів. Як основою віровчення ап.Павла стали не слова Христа, а вчення про нього в інтерпретації ап.Павла, так і основою західного християнства стало не так вчення ап.Павла, скільки його соборна інтерпретація.

Проповідницько-організаційна діяльність ап.Павла створила базу для формування західного типу християнства. Але дух його - це старозавітне традиційне законництво Петра. Адже для західного християнства, включеного в систему старої римської державності, християнство Павла мало один суттєвий недолік: воно категорично розривало із законом Старого Завіту, тим законом, на основі якого формувалося традиційне старе державне право і освячувалося існування державного устрою. А Новий Завіт, власне Христові заповіді любові, погано поєднувався з будь-якими державно-політичними системами. Тому що закон - це норма, це можливість контролювати і управляти, регулювати, одним словом - все те, без чого існування жодної держави неможливе. А любов - щось надто невизначене й неконтрольоване, а відтак не лише не надається, а, по суті своїй, протистоїть і старозавітному закону, і державі.

Прискорене організаційне оформлення модифікованого до державно-політичної системи Римської імперії західного християнства (яке пізніше стали називати традиційним або ортодоксальним) вимагало, перш за все, розробки вчення про наступності та безперервності передачі духовної влади від Христа до апостолів і далі. Одним з перших тезу щодо "апостольської спадковості" почав пропагувати єп. Ліона Іриней; він же створив бл. 180 р. чи не перший список пап. Звідси лишався тільки один крок, фактично зроблений Тертуліаном, до проголошення можливості спасіння лише у Церкві (тій, що від апостолів і Христа, "єдиній правдивій"). Хоча Тертуліан говорив про різні Церкви: "Що проповідували Апостоли або що відкрив їм Ісус Христос?... не можна дізнатися про це інакше, як через церкви, апостолами створені... вчення, що відповідає вченню цих ...апостольських церков, таких древніх, як і сама віра, є безумовно правдивим, тому що воно церквами прийняте від Апостолів, а Апостолами від Христа, а Христом - від Бога, і ...будь-яке інше вчення повинно бути неправдивим, супротивним істині, якої вчать церкви, Апостоли, Христос і Бог".

Про відсутність єдиної недиференційованої християнської цілісності в перших століттях нашої ери свідчить не лише існування різних автономних церков, але різних священних канонів.

Розвиток будь-якої системи - це розгортання і посилення світу форм. Тож природним є перехід від усної традиції до писемної фіксації, а від неї - до кодифікації священного тексту. Якщо у I ст. відмінності були помітні між різними варіантами усної традиції, то вже на початку II ст.. "розходження спостерігаються між усною традицією та книгами, а також між книгами..." [Свенцицкая И.С. Раннее христианство: страницы истории. - М., 1987. - С. 200]. Хоча відбір священних текстів був значною мірою справою міцніючої Церкви, - кодифікація традиції явно йшла паралельно з формуванням християнських організацій, - однак значну роль тут відігравала і "традиція шанування окремих творів, а вона у різних областях була відмінною" [Там само.- С. 202].

Списки найшанованіших творів формувалися по-різному в Римі, містах Малої Азії, Карфагені, Олександрії та Сирії. В Римі це були 4 Євангелія, Послання апостолів (не всі з сучасного новозавітного канону), Діяння апостолів в 1 книзі, Об'явлення Іоана та Петра. Олександрійський канон III ст.. був значно ширший за римський: туди крім основних новозавітних творів були включені "Дідахе", "Пастир" Гермия, Апокаліпсис Петра, послання Климента і Варнави. В Антіохії та Сирії вшановували "Діатессарон" Татіана; Маркіоністська церква вшановувала лише 10 послань ап. Павла і скорочений варіант Євангелія від Луки; свій набір святих писань був і у християн-гностиків, і в ебіонітів. Навіть після прийняття Лаодикійського канону 363 р., в якій увійшли всі новозавітні твори, крім Апокаліпсису Іоана, включеного в 367 р., християни Сирії не визнали Апокаліпсис Іоана; коптські християни взагалі не прийняли цього канону, оскільки мали свої священні книги [Там само.- С. 202-205].

Спільне у розвитку різних релігій прослідковується практично на всіх етапах, у всіх регіонах та напрямках. Однак виглядає, що лише західному християнству притаманні найбільш політизовані за своєю будовою та функціями

організаційні форми-структури й "історична полюсність" (в розумінні свого виняткового часово-просторового релігійного (священного) статусу). Вся історія людства розглядається саме під цим кутом. Лише у римо-візантійському християнстві є в сучасному (державно-правовому) розумінні цього слова поняття католицької (вселенської) Церкви, ортодоксії, єресі, схизми, які походять з концепції існування певного "офіційного репрезентанта" цієї релігії, що, знову ж таки, пов'язане з його становленням в умовах сильної державної влади.

У християнстві, яке включало в себе представників майже всіх народів велетенської імперії, політична верхівка Риму побачила необхідну їй цементуючу духовну основу нового політичного режиму. Це сталося тоді, коли християнство вже з кінця II ст. почало формувати, практично паралельну державній, власну структуру влади.

Відсутність національних кордонів сприяла інтенсивному поширенню християнства та посиленню його духовного, а через це й політичного впливу. Тому держава повинна була або знищити новий рух (спроби чого на державному рівні спостерігаємо протягом 2-ї пол. III- поч. IV ст.), або включити нову релігію в державно-політичну систему, але як складову цієї системи, а не як її рівноцінну партнера.

Однак формування Церкви "згори" призвело до несподівного для державної влади результату - виникнення та зміцнення 2-го потужного упорядковуючого центру життя, держави у державі, рамки якої водночас не обмежені ані територією, ані нацією, ані політичною структурою однієї держави. Відтак, по-суті ми можемо говорити про існування на Заході в II ст. європейській християнській цивілізації двох стратифікаційних, формоутворюючих центрів (центрів Логосу) - Держави і Церкви. Молоде вино влило у старі міхи. Виникає те, що О.Шпенглер називає псевдоморфозою. Тому те, що є неможливим у світі ісламу, в західноєвропейській цивілізації стало неминучим - протиріччя між церковною та світською владами.

Ще один важливий аспект, який суттєво вплинув на розвиток різних типів християнства. Початок нашої ери ознаменувався формуванням нових етносів, пізніше - національних держав на основі релігійної ідеї. Тобто, спочатку з'являється нова релігійна ідея і її носій - Особистість, Пророк, Месія, а вже потім - із зростанням кількості її прихильників - відбувається одночасне формування нового етносу, нового права, нової політичної спільноти - прообраза держави.

Південно-східне Іоанове християнство розвивалося в умовах ослаблених, нестійких державних зв'язків, що сприяло більш природному розвитку цього типу християнства, формуванню на його основі нових етносів і автономних національних Церков. Втручання римських, а згодом і візантійських імператорів в церковні справи призвело не лише до виокремлення Монофізитських Церков, але й до політичного відокремлення південно-східних регіонів від Римської імперії. Згодом, у VII ст., це суттєво посприяло швидкому й успішному включенню цих областей у систему нової світової релігії - ісламу, яка є внутрішньо близькою саме Іоановому християнству.

З V ст. розхоження трьох типів християнства - Іоана (південно-східне - Монофізитські Церкви), Павла (західне - Римо-Константинопільські Церкви) і Петра (східне - Несторіанські Церкви), стає вже цілком визначеним і організаційно закріпленим. Причому протистояння спостерігається не лише між т.зв. ортодоксальним західним (Римо-візантійським) християнством, з одного боку, і несторіанами та монофізитами - з іншого, але й - не менш гостро - між несторіанами та монофізитами.

Апостол Петро, як і єрусалимська община апостолів, був, по-суті, іудео-християнином. Віра у Христа і проповідь його вчення не заважали йому дотримуватися закону Мойсея. У Христі він бачив скоріше Пророка, Вчителя, хоча й визнавав його, згідно з Євангеліями, Месією. Якщо його проповідь у Римі (а, відповідно, й заснування кафедри) більш ніж сумнівна, то його місіонерство в Антиохії - поза сумнівами. Пізніше саме тут ми бачимо розвиток християнства несторіанського типу, який інакше можна назвати петриністським (іудео-християнським), що догматично базується на антиохійському богослов'ї. Окрім цього, не виключені й зороастрійські впливи (опосередковано - через іудаїзм та маніхейство, і напряду - найменше - через державну перську Зороастрійську Церкву).

Автокефальні тенденції та догматична специфіка східного типу християнства (Петра) вже чітко усвідомлюються наприкінці IV-поч.V ст. Перські християни ще до христологічних суперечок соборним рішенням 410 р. оголосили автокефалію своєї Церкви від Візантійської. Помісний собор 423 р. в Селевкії-Ктезифоні заборонив кліру будь-які апеляції до греко-православного антиохійського патріарха. В 484 р. на соборі в Бейт-Лапаті (Сузіана) Перська Церква вперше офіційно проголосила свою догматичну окремішність від Візантійської Церкви [Карташов А.В. Вселенские соборы. - М., 1994.- С. 390]. Її богословська школа набула ваги завдяки видатним теологам, яких грецька влада в 449 р. вигнала з Едеси, після чого вони перебралися в місті Нізібіс.

Статут 496 р. свідчить, що Нізібійська школа була подібна до єврейських равніністичних шкіл "beth hammidrash". У школі вивчали лише Святе Письмо, причому Старий Завіт вивчали всі три роки навчання, а Новий - лише в останній, третій рік. Учнів застерігали від абстрактних умовиводів та від алегорій. Єдиним філософом, якого вивчали, перекладали та пояснювали, був Аристотель [Річинський А. Проблеми української релігійної свідомості. - К., 2000].

Тож не дивно, що для вірмен, західних сирійців та олександрійців несторіанство було іудейською ерессю. Відмінність цього типу християнства від римо-візантійського засвідчує й те, що Сасаніди припинили активне переслідування християн Персії після відокремлення Несторіанської Церкви від Константинополя.

Не останню роль у розмежуванні Церков відіграли суто політичні чинники. Хоча не можна не помітити внутрішньої спорідненості римського християнства й антиохійського богослов'я, в основі яких старозавітне законництво і логічно-раціоналістична релігійність. Однак, римське практичне мислення цікавило інше: "раціоналізоване" богослов'я більш відповідало потребам та

інтересам Держави і Церкви як державної інституції. Адже церковне віровчення було для людей безумовним авторитетом, а культура розуму, як писав С.Аверінцев, була підпорядкована запитам теології. Саме тому для філософської містики (в неоплатонічному дусі) категорично не залишалося місця. "Аристотель благонадійніший за Платона не в останню чергу тому, що не передбачає і не пропонує власної релігійної творчості, яка ще невідомо як буде співвідноситися з біблійним об'явленням і доктриною Церкви" [Аверинцев С.С. София-Логос. Словарь. - К.. 2001.- С. 272].

З трьох типів християнства християнство Іоана найближче стояло до вчення Христа. Згідно з Євангеліями, саме Іван був не лише улюбленим учнем Христа, але й його духовним спадкоємцем. Для ортодоксальних християнських церков Іоан Богослов є "прототипом аскета-прозорливця", "духоносного старця" [Там само.- С. 83]. Саме з ним в християнській теології, літературі, іконографії пов'язані таємничі містичні мотиви. Щодо нього Христос сказав, що хоче, щоб Іван був, аж поки він не прийде (Ів. 21:22). Тому, багато християн вважало, що він, подібно до Єноха, Мельхиседека, Іллі залишився живий для майбутньої боротьби з Антихристом. Кінець життя Іоана Богослова оточений легендами. Византійські письменники називали апостола Іоана "Містом" (так у дохристиянські часи називали людину, посвячену в Містерії). Підкреслювалися непорочність Іоана Богослова, його особливий аскетизм.

Християнство Івана - це, значною мірою, явище містичне, духовне, а відтак, особистостнісне. Суть його - в саморозвитку і самовдосконаленню людини на її шляху до Бога. Зрозуміло, що такий напрямок розвитку був абсолютно непридатний для імперії. Тому саме Іоанове християнство дало основу для формування націй та автокефальних національних Церков південно-східних регіонів Римської імперії. Наприкінці IV ст. Іоан Золотоустий писав, що "сирійці, єгиптяни, індійці, перси, ефіопи..., переклавши на свою мову науку апостола Івана, навчилися любомудрствувати, хоч самі й вороги" [Свенцицкая И.С. Ранее христианство: страницы истории. - С. 303]. Про поширення тут саме Іоанового християнства говорить вплив руху монтаністів в Малій Азії та Північній Африці, виникнення і розповсюдження маніхейства, створення Маркіоніом під впливом Іоана 1-ї християнської священної книги тощо.

І вочевидь, саме Іоанове християнство стало одним з факторів формування соціо-культурного середовища, в якому виник і розвивався іслам. Віровчення ісламу найближче стоїть, власне, до Іоанового християнства (Ісус - це Логос, один з 6-и Пророків, після якого прийде ще один Утішитель - Параклет, а Бог - це світло тощо). Саме це сприяло масовому переходу в іслам південно-східних християн після арабських завоювань у VII ст.

Відокремлення християнства Петра від християнства Іоана прослідковується в працях деяких визначних християнських богословів. Видатний італійський теолог Іоахим Флорський (бл. 1132-1202) створив на основі символічного тлумачення Біблії нову концепцію всесвітньої історії, згідно з якою вона поділяється на три ери, що відповідають трьом Особам християнської Трійці - Отцю (Бог - хазяїн, людина - раб), Сину (відношення

батька і дитини) і Духу Святому (близкість до Бога). Ера Духа Святого повинна була розпочатися бл.1260 р.: основою життя стане духовна свобода, авторитарна й жадібна Церква Петра поступиться Церкві Іоана, яка відмовиться від тягара світської влади, а дух свободи, любові та миру перемаже насильство і знищить саму його можливість [Аверинцев С.С. София-Логос. Словарь. - С. 86-87].

Тема Іоанового християнства як специфічного феномену християнського універсуму прослідковується фактично від II ст. і протягом всієї його історії: для Орігена і Григорія Нісського істинне християнство було релігією Св.Духа. Про це ж вчили видатні представники італійського релігійного руху XIII ст., зокрема, Франциск Ассизький (не випадково прослідковуються його зв'язки з суфійським рухом). У XIX-XX ст. про третє Царство Духа Святого, про християнство Духа Святого писали Ф.Достоевський, В.Соловйов, М.Федоров, Гегель, Шеллінг, Г.Ібсен, М.Бердяєв тощо. Хоча у II тисячолітті ця тема набуває, насамперед, месіанського забарвлення. Водночас, таке тлумачення свідчить, що саме Іоанове вчення ототожнювалося з істинним, правдивим християнством.

Знахідки у Хенобоскіоні також дали багатьом вченим підстави говорити про те, що в Єгипті поширювався "різновид християнського віровчення, який не співпадав з вченнями малоазійських та римських християн" [Свенцицкая И.С. Раннее христианство: страницы истории. - С. 138]. Не випадково тут зародилося й чернецтво, двома основними рисами якого є звільнення від "кайданів" цього світу, тобто вихід із системи державних зв'язків і пошук власного шляху самовдосконалення та досягнення Бога.

Отже, від початку апостольської проповіді ми спостерігаємо еволюцію християнської системи у трьох відмінних напрямках, пов'язаних з діяльністю апостолів Іоана, Павла і Петра. Об'єднує ці три типи християнства особа Христа. Сам Христос, його проповіді - це ще не система, не історія, а, використовуючи слова М.Бердяєва, це входження "метаісторії в історію" [Бердяев Н. Экзистенциальная диалектика божественного и человеческого//О назначении человека. - М., 1993.- С. 264]. Історія, тобто системний розвиток християнства у часі і просторі, починається після закінчення земного життя Христа. Через різні особистості, з різних умов, на різному ґрунті відбувалося формування трьох настільки відмінних типів християнства, що це давало підстави деяким вченим говорити про різні релігії.

Поза цим, існують й природні причини такого розвитку християнства, адже воно, як потужна релігійна система, належить до т.зв. дисипативних (хаотичних) систем, розвитку яких невідмінно притаманне закономірне утворення різних гілок еволюції. На фундаментальному рівні можна сказати, що існування й особливості розвитку християнства, як і будь-якої іншої релігійної системи, постає результатом первинної (для нашого рівня буття) взаємодії Принципів Хаосу і Логосу.

ПЕРЕДУМОВИ ТА ПРИЧИНИ ВИЗРІВАННЯ СИСТЕМНОЇ КРИЗИ У ЦЕРКВІ ЄВАНГЕЛЬСЬКИХ ХРИСТИЯН-БАПТИСТІВ СЕРЕДИНИ ХХ СТОЛІТТЯ

ХХ століття стало періодом тривалої кризи духовності в Радянському Союзі. Атеїстична держава використовувала всі можливі та неможливі важелі різноманітних впливів на релігійні об'єднання та рядових віруючих. Починаючи з часу утвердження радянської влади було оголошено відкриту війну проти будь-яких проявів релігії. Мали місце дійсні бойові дії: зі своїми ідеологічними фронтами, наступами та відступами, цілою системою розроблених операцій і планом тактичних дій у руслі затвердженої партією стратегії. Результатами таких суперечок між державою та її віруючими громадянами стали внутрішньоцерковні кризи, розколи та навіть ліквідації цілих конфесій. Найбільш жорстко йшла боротьба з нелояльними до радянської влади релігійними організаціями. Варто відзначити, що навіть зовнішня лояльність не рятувала релігійні об'єднання від натиску антирелігійного радянського штибу.

Головним методом розколу та активізації системної кризи у будь-якій деномінації чи церкві було штучне злиття різноманітних релігійних течій і напрямків, доволі часто з різним віросповідним світоглядом, культом і обрядовою практикою.

Цей метод не оминув і євангельських християн-баптистів — радянський вивір штучної конфесії, яка поєднала шість різних протестантських деномінацій під назвою Всесоюзна Спілка Євангельських християн-баптистів. Цим владні органи створили вибухонебезпечне підґрунтя для визрівання системної кризи в євангельсько-баптистському середовищі. І, як наслідок, постав розкол конфесії. Виникло кілька релігійних об'єднань: офіційно зареєстрована Всесоюзна Спілка ЄХБ, нелегальна Спілка Церков ЄХБ, автономні церкви ЄХБ. Така палітра в євангелізмі-баптизмі в дещо назвормінену вигляді зберігається і в наш час.

Тож для розуміння причин такого розмежування в сучасному українському протестантизмі на прикладі Євангельських християн-баптистів варто спочатку проаналізувати та визначити передумови й причини кризи в церкві ЄХБ, яка дала початок такому становищу. Саме цій проблемі присвячена дана розвідка.

Отже, метою дослідження у межах нашої статті є визначення передумов і встановлення причин виникнення системної кризи в межах релігійного об'єднання Євангельських християн-баптистів за радянської доби. Така постановка проблеми повинна пролити світло на причини розколу між віруючими конфесії, який триває донині.

Означена нами проблематика цікавила науковців ще з радянського часу.

* Лахно О.П. — старший викладач Полтавського державного педагогічного університету імені В.Г. Короленка.

Найбільший внесок у її дослідження зробили О.Клібанов, Г.Ляліна, Л.Мітрохін, В.Подольак, Ф.Федоренко, Е.Філімонов. Зрозуміло, що вони не вбачали серед причин кризи в церкві ЄХБ будь-яке втручання держави. Говорилося лише про об'єктивні причини наростання кризових явищ, занепад релігійних вірувань в умовах соціалістичної дійсності тощо.

Сучасні дослідники та конфесійні історики значно розширюють перелік причин і передумов розколу як прояву кризи. Це такі автори як: Л.Алексєєва, Ю.Вільховий, В.Домашовець, Ю.Крючков, С.Савінський. Вони, спираючись, як правило, на документи, намагаються віднайти всі чинники формування кризових явищ серед віруючих ЄХБ.

Корені розколу 1961 року в євангельсько-баптистському русі відомий радянський дослідник „сектантства” О.Клібанов визначав ще в 20-х роках ХХ століття. Зокрема, він зауважував: „Необхідно нагадати, що в сектах баптистів, євангельських християн... царював дух ворожого нейтралітету, глухої, а часом і відкритої опозиції економічному, соціальному та культурному будівництву нашої країни” [Клибанов А.И. Из мира религиозного сектантства. — М., 1974. — С. 87].

Разом з тим боротьба в середині руху відома ще з самого початку існування пізнього протестантизму в Росії. У Російській імперії з часу виникнення штундобаптизму серед багатьох його течій чітко визначилися два головні напрями, зумовлені, на переконання його перших дослідників, т.зв. „класовою диференціацією” релігійних громад. На це звертали увагу С.Маргаритов, О.Пругавін й інші вчені того часу [Подольак В. Баптизм: криза віровчення. — К., 1978. — С. 31].

Але особливо гостро розгорнулася внутрішня боротьба в церквах баптистів і євангельських християн у 20-х роках м. ст. Так, зокрема, посилення відцентрових тенденцій у цих конфесіях відбулося з 1923 року, коли керівництво церков під тиском більшовицької влади було змушене на загальноконфесійному з'їзді заявити про свою лояльність до атеїстичної держави та визнали за можливе службу віруючих у Червоній армії. Однак ці рішення тривалий час саботувалися більшістю помісних церков, за що вони були закриті, а їх діяльність – заборонена. Майже всі пресвітери та проповідники побували у в'язницях, більшість з них — кілька разів, а частина не повернулася взагалі.

Ці ж питання взаємодії держави й церкви розглядалися на з'їзді конфесій в 1926 році. Знову керівництво, зокрема євангелізму, розділилося на дві частини: з 334 делегатів голосувало за прорадянську резолюцію 224 особи (тобто 2/3 делегатів). Мабуть, саме таке голосування й визначило долю подальших всецерковних з'їздів ЄХБ — вони не скликалися аж до 1963 року.

Процес боротьби між різними течіями в баптизмі та євангелізмі тривав і в тяжкі 30-ті роки м. ст. [Путинцев Ф.М. Политическая роль и тактика сект. — М., 1935. — С. 310-392]. Разом із цим, незважаючи на явні суперечки, верхівка всі свої зусилля спрямовувала на те, щоб урятувати свої общини від розпаду або загибелі. Для цього робилися неодноразові спроби об'єднати їх в єдину організацію.

Ідеологічну платформу майбутнього розколу в церкві ЄХБ також слід шукати ще в 20-тих роках ХХ століття. Саме тоді в середині євангельського християнства виникла течія начолі з І.Каргелем, у багатьох питаннях опозиційна до лідера церкви І.Проханова. І.Каргель бачив майбутнє євангелізму не в політиці прилаштування до нового політичного та соціального устрою, якої активно дотримувався І.Проханов, а в посиленні консервативного, містичного начала в євангельському християнстві, в „освяченні” та „очищенні” віруючих, у їх „духовному відродженні” [Центральний державний архів вищих органів влади і управління України (далі — ЦДАВО України). — Ф. 4648, оп. 2, спр. 203, арк. 5-6].

У 1960-х роках нові опозиціонери від баптизму візьмуть на озброєння дану програму І.Каргеля. За основу свого вчення вони візьмуть працю „Христос — освящение наше”, дещо змінивши трактування основних її положень [ЦДАВО України. — Ф. 4648, оп. 2, спр. 203, арк. 5-6].

З початком війни Й.Сталін відмовився від політики тотального знищення релігії. У рамках нової релігійної політики партії у травні 1942 року було оприлюднено лист-відозву, підписаний М.Левінданто та М.Голяєвим — з боку баптистів, а також М.Орловим і А.Андрєєвим — з боку євангельських християн. Розісланий лист по всіх регіонах СРСР закликав віруючих взяти активну участь у справі визволення країни від іноземних поневолювачів.

Самостійні спроби здійснення об'єднання баптистів з євангельськими християнами проводилися ще в умовах війни [Див.: Савинский С.Н. История русско-украинского баптизма.- Одесса, 1995. — С.115-116]. Але стрімке зростання релігійності радянського населення, у т.ч. і на окупованих німцями територіях, не влаштовувало вище політичне керівництво СРСР. Тому воно вирішило поставити цей процес під свій контроль.

Уже 19 травня 1944 року постановою Ради Народних Комісарів (РНК) за №572 було створено Раду у справах релігійних культів (РСРК) при РНК СРСР (з 1946 року при Раді Міністрів СРСР), а через 10 днів уряд новою постановою визначає основні функціональні обов'язки РСРК [Див.: Вільховий Ю.В. Політика радянської держави щодо протестантських церков в Україні (середина 40-70-х років ХХ ст.): Дис... канд. іст. наук. — Полтава, 2002. — С. 39-40]. Нова державна структура контролю одразу ж взялася за підготовку до штучного об'єднання баптистів і євангельських християн в єдину, легко контрольовану церковну організацію зі „слухняним” керівництвом. Робилося це задля беззаперечного управління помісними церквами та масовою релігійною свідомістю громадян.

Провівши відповідну роботу з ув'язненими священнослужителями євангельського та баптистського віросповідання, попередньо звільнивши їх частину (напевно ту, котра пообіцяла свою лояльність до радянської влади та її законодавства про культу), РСРК у вересні 1944 року звернулася до уряду з поданням про надання дозволу на проведення наради релігійного активу для проголошення утворення нової церковної спілки. Уряд, звісно, дав згоду [Савинский С.Н. История русско-украинского баптизма. — Одесса, 1995. — С. 116].

З'їзд-нарада проходив з 26 по 29 жовтня 1944 року в Москві за участі 45 відібраних делегатів, який проголосив утворення Всесоюзної Спільки євангельських християн і баптистів (ВСЄХІБ) (з жовтня 1945 року — ВС ЄХБ) [История Евангельских христиан-баптистов в СССР. — М., 1989. — С. 231-232]. На нараді також був утворений керівний орган Спільки — Всесоюзна Рада ЄХІБ (ВРЄХІБ) [Братский вестник. — 1945. — №1. — С. 27]. Хоча баптисти та євангелісти мали в Раді рівне представництво, у президії перевага була явно на боці євангельських християн [История Евангельских христиан-баптистов в СССР. — М., 1989. — С. 231-232].

До речі, на об'єднавчій нараді з 45 делегатів лише 11 представляли Україну. Разом з тим, як зазначають дослідники, посилюючись на дані ВР ЄХБ, наприкінці 50-х років м. ст. в Україні проживало до 75% членів церков ЄХБ [Історія релігії на Україні: Навчальний посібник. — К., 1999. — С. 379-380].

ВРЄХІБ розробила Положення про Спільку ЄХІБ, в якому переважно повторювалася угода 1920 року [Братский вестник. — 1945. — №1. — С. 25-34]. Дослідивши детальніше цей документ, Ю.Вільховий дійшов до висновку, що Положення розроблялося з урахуванням рекомендацій радянських і партійних органів влади [Вільховий Ю.В. Політика радянської держави щодо протестантських церков в Україні (середина 40-70-х років XX ст.): Дис... канд. іст. наук. — Полтава, 2002. — С. 42].

Була встановлена нова система управління в межах Спільки. Без змін залишився лише принцип обрання голови, успадкований від євангельських християн. Для управління регіонами була створена система уповноважених Ради, незабаром доповнена старшими пресвітерами, які формально призначалися Радою, але реально радянськими органами влади. До функцій старших пресвітерів входило: відвідування громад району (області), спостереження за церковним благоустроєм, контроль за виконанням урядових розпоряджень з релігійних питань, нагляд за участю громад у грошових зборах на утримання правління Спільки.

Як бачимо, повноваження старших пресвітерів нагадували, з одного боку, радянський адміністративний стиль управління, а з другого — єпископську форму управління церквою. Проведення всесоюзних з'їздів не передбачалося, тому ВРЄХІБ (з 1946 року — ВР ЄХБ, коли сполучник „і” у назві конфесії було замінено дефісом з метою остаточного оформлення єдності) отримав статус керівного органу з необмеженою владою в межах церкви ЄХБ.

У подальші роки стало зрозуміло, що віровчення, обрядова практика та церковний устрій ВС ЄХБ поступово набули неоднозначних рис, часто стаючи наріжним каменем внутрішньої боротьби та суперечок. У питаннях церковної організації, порядку богослужіння і церковної дисципліни ВС ЄХБ спиралася в основному на баптистські канони, а в догматичних питаннях наслідувала традиції євангельських християн [Див.: Лялина Г.С. Баптизм: иллюзии и реальность. — М., 1977. — С. 36].

Таким чином, у ВС ЄХБ панував організаційний централізм, традиційний для російських і радянських баптистів. У галузі догматики нової Спільки також

переважали баптистські принципи: наголос робився на особисті відносини з Богом, індивідуальне вдосконалення, а не на соціально-політичне вчення (якщо не вважати таким радянський патріотизм і лояльність до влади).

Отже, атеїстична влада змогла нав'язати Спільці проханівські кадри з їхніми принципами абсолютної лояльності, щодо неї, а також квієтизм, соціальну пасивність та організаційний централізм, як традиційні риси баптизму.

Радянська влада змусила ввійти до ВС ЄХБ й інші євангельські течії протестантизму. Згідно з т.зв. Серпневою угодою 1945 року до складу цієї Спільки ввійшли християни віри євангельської (ХВЕ) — п'ятидесятники, оскільки їм було категорично відмовлено у реєстрації окремої спільки [История Евангельских христиан-баптистов в СССР. — М., 1989. — С. 233]. П'ятидесятники (вірніше їх частина) погодилися не „говорити мовами” без тлумачника, визнавши це безплідним даром, а також не проводити обряд омовіння ніг, що на місцях викликало ряд конфліктів. Того ж року до ВС ЄХБ також приєднався ряд естонських громад євангельського напрямку; наступного — 25 громад вільних християн-дарбистів. У 1947 році відбулося об'єднання з євангельськими християнами в дусі апостольському та євангельськими християнами-тверезниками [Див.: Гартфельд Г. Научное исследование контекстуализации богословских доктрин в жизни церквей Евангельских христиан-баптистов под руководством Всесоюзного Совета ЕХБ в бывшем Советском Союзе. — Черкассы, 1995. — С. 33-36]. З 1945 по 1947 рік до складу ВС ЄХБ ввійшло близько 70 церков (громад) Спільки Церков Христових, які знаходилися на території Західної Білорусі та України, приєднаної після війни до СРСР. У 1965 році також приєдналися громади братських менонітів (церковні меноніти залишилися поза Спількою) [Див.: История Евангельских христиан-баптистов в СССР. — М., 1989. — С. 234; Бычков А.М., Савченко П.Д. Тридцатилетие единства нашего братства // Братский вестник. — 1974. — №6. — С. 2-4].

Обов'язкова повсюдна державна реєстрація громад безперешкодно тривала до 1948 року, після чого почалися масові відмови у реєстрації. Деякі зареєстровані громади ЄХБ неочікувано знімалися з реєстрації В такий спосіб радянські органи влади здійснювали тиск на членів релігійних громад. Їх пресвітери не могли бути обраними без погодження з уповноваженими РСРК на місцях. Інститут старших пресвітерів поступово ставав духовною ієрархією, склад ВР ЄХБ не переобирався, перебуваючи під тотальним державним контролем.

У цілому в другій половині 40-х — упродовж 50-х років минулого століття віруючі конфесії опинилися під жорстким контролем з боку державних органів. Роботу з віруючими проводили апарати облвиконкомів, райвиконкомів, міських, селищних і сільських рад, партійні комітети та органи міліції. Відомості про діяльність нелегальних (незареєстрованих у органах влади) релігійних формувань передавалися безпосередньо до управлінь КДБ [Центральний державний архів громадських об'єднань України (далі — ЦДАГО України). — Ф. 1, оп. 24, spr. 1572, арк. 25].

У цілому політика РСРК була спрямована на локалізацію релігійного руху,

розпалювання ворожнечі в громадах, дискредитацію релігійних лідерів і уособлювала державну політику щодо релігійних культів. Саме Рада визначала та спрямовувала розвиток усіх протестантських конфесій у СРСР повоєнного періоду. Її діяльність стала однією з головних причин розколів у релігійному середовищі. Так відбулося і в церкві ЄХБ.

В оцінці умов об'єднання євангельських християн і баптистів існують значні розбіжності. Так, зокрема, офіційна радянська історіографія говорить про певну штучність злиття протестантських церков [Див.: Митрохин Л.Н. Баптизм. — М., 1974. — С. 77]. У той же час С.Савінський говорить, що злука відбулася без будь-якого тиску — об'єднання начебто йшло знизу, стихійно, без впливу властей і керівництва спілками [Див.: Савинский С.Н. История русско-украинского баптизма. — Одесса, 1995. — С. 115-116]. Мабуть що з останнім твердженням можна частково погодитися, оскільки багато громад віруючих об'єднувалося добровільно. Але без втручання держави та без дозволу влади офіційне злиття двох церков ніколи б не відбулося.

Однією з причин утворення ВР ЄХБ і ВС ЄХБ, певного полегшення релігійного життя в СРСР під час другої світової війни конфесійний історик Ю.Крючков називає рішення Тегеранської конференції 1943 року. На цій зустрічі голів урядів СРСР, Великобританії та США Радянському Союзові взамін надання військової та гуманітарної допомоги була поставлена вимога ліквідувати існуючі в країні порушення основних прав людини. Ялтинська конференція 1945 року, зазначає дослідник, підтвердила цю ж саму вимогу [Див.: Крючков Ю.К. Внутрицерковное Движение ЕХБ в бывшем Советском Союзе. — Сакраменто (США), 2001. — С. 5-6].

Але після закінчення війни радянське керівництво вирішило порушити свої обіцянки країнам Заходу. Уже 1948 року, як це вже згадувалося вище, реєстрація нових церков ЄХБ повністю призупинилася. Почався навіть зворотній процес — зняття громад з реєстрації, і в першу чергу невдоволених державною політикою у релігійній сфері та діяльністю підконтрольної атеїзмові ВР ЄХБ [Вестник истины. — 1986. — №3-4. — С. 31].

Поновилися радянські репресії, спрямовані на утихомирення віруючого активу церкви ЄХБ і дотичних до неї конфесій.

За даними віруючих ще в 20-30-х роках м. ст. до в'язниць і таборів було кинуто більше 25 тисяч їх одновірців. Із них кілька тисяч додому не повернулося [Див.: Алексеева Л. История инакомыслия в СССР. Новейший период. — Вильнюс-Москва, 1992. — С. 142].

Примусова інкорпорація викликала широке невдоволення віруючих усіх трьох конфесій. Але жорстка позиція партійного керівництва щодо об'єднання протестантських громад під «одним дахом», контрольованим з боку держави, не залишила жодних шансів на зміну такої ситуації. Подібна практика штучного укрупнення релігійного об'єднання буде реалізовуватися й надалі.

У повоєнні роки радянською владою було заарештовано та засуджено на довголітнє ув'язнення більше 20 тисяч проповідників і церковного активу ЄХБ, які не погоджувалися з релігійною політикою держави та проявляли свою

нелояльність до законодавства про релігії і культи [Див.: Домашовець В. Український Євангельсько-Баптистський рух в його 150-літній ювілей. 1852-2002. — Морріс Плейнс-Луцьк, 2002. — С. 60].

Таким чином, від об'єднання у 1945 році програли і євангельські християни, і баптисти, і п'ятидесятники та ін. До нової церкви було закладено багато суперечностей, двозначних положень, незавершених пунктів її статуту. Усе це рано чи пізно повинно було проявитися у внутрішній організації ВС ЄХБ — спілки шести конфесій. Так, проти укладення Серпневої угоди 1945 року виступив цілий ряд місцевих громад п'ятидесятників по всій Україні [ЦДАГО України. — Ф. 1, оп. 23, спр. 4555, арк. 349]. Також було багато невдоволених і в середовищі євангельських християн, і серед баптистів.

У цілому протестантські об'єднання України післявоєнного періоду поділялися на три великі групи: зареєстровані (лояльно ставилися до радянської влади і підкорялися контролю РСРК); незареєстровані, діючі у наявному порядку (лояльні до влади, але виступали проти державного втручання у справи церкви); релігійне підпілля (незареєстровані групи віруючих, які боялися радянської влади і виступали проти державного втручання у свої внутрішні справи) [Див.: Вільховий Ю.В. Політика радянської держави щодо протестантських церков в Україні (середина 40-70-х років XX ст.): Дис... канд. іст. наук. — Полтава, 2002. — С. 60-61]. Цей стан речей прямо торкався й віруючих ЄХБ.

Прибічники багатьох течій п'ятидесятників участі в «Серпневій нараді» не брали взагалі й продовжували свою роботу з розкладу громад ЄХБ. Таку ж позицію посіло багато громад євангелістів і баптистів: «Євангельські вільні християни», «Українське об'єднання ЄХБ», «Стародавні християни», «Християни в дусі апостольському» (об'єдналися лише в 1947 році), «Місія євангельських християн» (Західна Україна). До речі, Українське об'єднання ЄХБ, яке створювалося та неодноразово поновлювалося упродовж 20-40-х років минулого століття, займало проукраїнські національні позиції й проводило пропаганду проти т.зв. «московствуючих баптистів» і ВР ЄХБ у цілому. Громади власне баптистів, які відмовилися від об'єднання, утворили численні незареєстровані спільноти та групи «чистих» і «вільних» баптистів, котрі оголосили, що вони вільні від покори релігійній ієрархії та світській владі [Див.: Федоренко Ф.И. Внутрицерковная и межцерковная борьба в сектантстве // Религия и идеологическая борьба. Сборник трудов. — М., 1974. — С. 154].

Новоутворений центр ВС ЄХБ не мав жодних повноважень від помісних церков, фактично учасники наради обрали самих себе. У подальші роки можна було виправити цей недолік і провести повноважний з'їзд. Але впродовж 19 років він жодного разу так і не скликався.

Таким чином, ВР ЄХБ під «тиском зовнішніх», узурпувавши церковну владу помісних громад, відібрала у них усі права та свободи, які визначали їх самостійність і незалежність, а відтак стала не лише главою церкви, але й монополістом в основних сферах церковної життєдіяльності.

Так, узаконення громад стало можливим лише після визнання їх ВР ЄХБ,

лише Раді належало виняткове право видавничої діяльності, відкриття Біблійних курсів, зв'язків із зарубіжними церквами та організаціями, постачання нових служителів, відкриття нових церков тощо. Таке становище фактично перетворило помісні громади в безправні приходи, а центральний орган управління — ВР ЄХБ у загальноцерковний синод із законодавчою, судовою та виконавчою релігійною владою. Від баптистських принципів організації церкви залишилися лише назва віросповідання. Фактично була створена нова форма церковного устрою — «радянський баптизм», яка цілковито підкорила помісні громади спочатку релігійній, а потім і державній владі.

Вище ми спробували проаналізувати основні передумови та причини наступних розколів в середовищі віруючих євангельсько-баптистського спрямування. Дослідження дає підставу для наступних висновків:

1. Внутрішня боротьба серед євангельських християн і баптистів тривала ще з часів Російської імперії, посилившись у несприятливих умовах за радянської доби. Особливої гостроти ці протиріччя набули після штучного об'єднання цих двох конфесій до одного релігійного об'єднання — Всесоюзної Спільки ЄХБ.

2. Найбільшим чинником розмежування у конфесії було ставлення віруючих до взаємодії держави й церкви. Співпраця з державними органами одних категорично засуджувалася іншими. На цій основі й відбудеться опісля розкол у церкві.

3. Штучність утворення єдиної Спільки ЄХБ у 1944 році підтверджується проведеними задля цього заходами органів влади. Але, разом з тим, варто відзначити, що віруючими здійснювалися і самостійні спроби об'єднання. Державним структурам удалося направити ці намагання у потрібне їм русло.

4. Криза церкви ЄХБ була системною, вона охопила всі сторони життя віруючих і всі місцеві громади, які встигли зареєструватися в органах державної влади.

5. Результатом кризи в середині Всесоюзної Спільки ЄХБ став її фактичний розпад на три великі течії: лояльна до держави Спілька ЄХБ, опозиційна до ВР ЄХБ і державних заходів Спілька Церков ЄХБ, відносно нейтральні та незалежні автономні церковні спільноти. Така картина в євангельсько-баптистському русі збереглася до нашого часу.

Отже, проведений аналіз передумов і причин визрівання системної кризи в церкві ЄХБ у 1950-1960-х роках дає підстави до вивчення наслідків церковного розколу. Такою є перспектива подальших досліджень у цьому напрямку релігієзнавства.

4

ІСТОРІЯ РЕЛІГІЇ В УКРАЇНІ

А.Киридон * (м. Київ)

РЕЛІГІЙНА СИТУАЦІЯ В РАДЯНСЬКІЙ УКРАЇНІ 20-х років ХХ ст.: РЕТРОСПЕКЦІЯ ЧИ ДИСКУРС СЬОГОДЕННЯ?

Порушена проблема при своєрідній парадокальності звучання все ж має певний сенс. Передусім йдеться не про ототожнення процесів у сфері відносин між Церквою і державою двох історично віддалених періодів, а про вивчення особливостей суголосних процесів, аналіз причин конфліктних ситуацій чи непорозумінь між Церквами у 1920-ті роки і окреслення характеру конфліктогенності у церковному середовищі на сучасному етапі. Реалії сьогоденного суспільного поступу України вимагають максимально можливого використання конструктивного потенціалу впливу релігії на соціальні процеси, звідси – необхідність осмислення усього спектру процесів безпосередньо церковного та міжцерковного середовища з екстраполяцією на державу та суспільство.

У даному повідомленні зосереджена увага на кількох подібних для обох періодів вузлових проблемах релігійно-церковного життя та державно-конфесійних відносин. Структуруємо задекларовану проблему здебільшого лише шляхом маркування, тобто лише визначення чи окреслення проблеми (при цьому деякі позиції називатимуться без потрактування). Перший маркер – чисельна різнобарвна поліконфесійна палітра обох часових вимірів (1920-х років і сьогодення) та необхідність розвитку власної релігійно-інституційної інфраструктур. Ще в ході революційних подій 1917-1921рр. у Православній церкві в Україні виникли такі течії, як автономізм, автокефалізм, обновленство. Особливістю релігійного середовища 1920-х років України стала багатоконфесійність – більш як 30 різних релігійних культів та угруповань [Сленський В. Є. Здійснення в УСРР Декрету «Про відокремлення церкви від держави і школи від церкви» в перші роки соціалістичного будвництва // Укр. іст. журн.- 1988.- №3.- С.124; Киридон А. М. Час випробувань: держава, церква і суспільство в радянській Україні 1917-1930-х років.-Тернопіль, 2005.- С.125-127; Центральний державний архів громадських об'єднань України (далі: ЦДАГО).- Ф.1.- Оп.20.- Спр. 2006.- Арк. 83-83 зв]. При цьому варто враховувати недбалість ведення документації, некомпетентність переважної більшості працівників

* Киридон А.М. – доктор історичних наук, професор кафедри міжнародних відносин та зовнішньої політики Київського міжнародного університету.

відповідних владних установ на місцях, нездатність розібратися в ситуації, а доволі часто навіть розрізнити релігійні течії та напрямки. У силу вищезазначеного віруючих, як правило, загалом ідентифікували з Православною церквою, не виокремлюючи відтінків, напрямків чи конфесійної належності. Як наслідок, хоча перші спроби обліку здійснено 1921 року, але тільки в 1923 році стало реальною налагодження певної системності в звітах про релігійні об'єднання.

За даними агітпропу ЦК КП(б)У, станом на 1925 рік у церковному середовищі республіки виокремилися дві категорії «релігійного фронту» (термінологія тодішніх партійців): «а) рух, до якого входили всі релігійні общини, що використовували для молитовних потреб винятково призначені для цього будівлі (церкви, костели, кирхи, синагоги, мечеті тощо)» – сюди зараховувалися оновленці, старослов'яни, автокефалісти (липківці), автокефалісти (БОПУПАЦ), старообрядці, попівці, безпопівці, римо-католики, лютерани, іудеї, вірмено-григоріани, караїми, магометани; «б) сектантський рух, представлений релігійними общинами, культові потреби яких не потребують наявності спеціально призначених для молитовних цілей будівель, оскільки богослужбові зібрання зазвичай здійснюються ними в звичайних приміщеннях» – до цієї категорії віднесено євангельських християн, баптистів, адвентистів, менонітів, молокан, духоборів, пригунів, толстовців, гуситів, «Чисту ідею», хлістів, скопців та ін. [ЩДАГО України.- Ф. 1.- Оп. 20.- Спр. 2006.- Арк. 83 зв.]. Загальна кількість членів всіх конфесій становила 7 063 573 особи, що в загальній кількості дорослого (старше 18 років) населення становило 40,4%. Решта (59,6%) не були членами общин, хоча частина населення не поривала остаточно зв'язку з Церквою.

За даними Державного комітету України у справах національностей та релігій релігійна мережа станом на 1 січня 2008 року представлена десь 60 віросповідними напрямками, в межах яких діють 33 841 релігійна організація, в тому числі 32 493 релігійні громади, 82 центри та 246 управлінь, 421 монастирі, 323 місії, 74 братства, 192 духовні навчальні заклади, 12 689 недільні школи. Справами церкви опікується 29 441 священнослужителів. Зростає видання церковних друкованих засобів масової інформації (383 одиниці). Для богослужінь релігійні організації використовують 21 993 культові та пристосовані під молитовні потреби споруди [Любчик В. Церква і суспільство в Україні: проблеми взаємовідносин // Релігія і церква в сучасних українських реаліях.- К., 2007.- С. 24].

Однак, якщо в умовах становлення тоталітарної системи з моноідеологічним спрямуванням закономірним було скорочення чисельності віруючих і релігійних громад (як і кількості конфесій на кінець 1920-х років), то загальною тенденцією релігійної ситуації в умовах розбудови незалежної Української держави було нарощування показників (особливо характерне для першої половини 1990-х років). Втім, як зазначив начальник відділу науково-експертної роботи департаменту у справах релігій та забезпечення свободи совісті Держкомрелігій В.П. Любчик, дослідження темпів зростання кількості

церковно-релігійних інституцій свідчить про те, що, починаючи з 2000 року, розширення релігійної мережі набуло усталеного характеру і становить 4,1-4,7% на рік. За підсумками 2007 року кількість релігійних організацій порівняно з попереднім роком зросла лише на 2,3%.

Маркер другий – роз'єднаність православ'я (наявність кількох православних об'єднань). У 1920-1930-х роках в Україні діяли: Український екзархат Російської православної церкви (РПЦ) (інші назви: «староцерковники», «старослов'яни», «тихонівці», «екзархісти»); Українська Синодальна або Обновленсько-синодальна церква, яка в 1925 році прийняла офіційну назву «Всеукраїнська православна автокефальна синодальна церква» (за статутом «Всеукраїнська Спілка Релігійних Громад Православної автокефальної синодальної Церкви») (інші назви: «Жива церква», «обновленці») – діяла в 1922-1937рр.; Українська Автокефальна Православна Церква (УАПЦ) (інші назви «автокефалісти», «липківці», «самосвяти») – діяла в 1921-1930рр.; Соборно-єпископська церква (за статутом мала назву «Українська Православна Автокефальна Церква з канонічно наступною ієрархією») (інші назви: «Будовщина», «УПАЦ», «УПЦ. Собор православних єпископів України») – діяла в 1925-1937рр.; Діяльно-Христова Церква (ДХЦ) – діяло в 1922-1927рр.; Братське об'єднання парафій Української православної автокефальної церкви (БОПУПАЦ) (1922-1925рр.); Українська православна церква (УПЦ) на чолі з митрополитом Іваном Павловським – діяла в 1930-1936рр.

Крім названих, у різних джерелах згадується ще ряд церковних організацій православної орієнтації, що діяли в Україні протягом 1920-х років, серед яких «Свободнопрогресивна автокефальна українська церква» (діяла на Чернігівщині), «Братство відродження» (діяло в Одесі та Миколаєві), «Собор єпископів автономної Української Церкви» на чолі з архієпископом полтавським Григорієм (Лісовським) та інші.

Така строкатість православної палітри призводила до розгубленості і невизначеності серед мирян та слугувала конфліктогенним чинником в самому церковному середовищі.

Сьогодні найчисельнішою (11 085 парафій) в Україні є Українська Православна Церква Московського Патріархату. Друге місце за кількістю релігійних громад (3882 громади) посідає Українська Православна Церква Київського Патріархату. Українська Автокефальна Православна Церква має патріархію лише 1179 громад. Інституційна мережа Української Греко-Католицької Церкви включає 1 митрополію, 3 екзархати, 18 єпархіальних та чернечих управлінь, 34532 громади. А у складі Римсько-Католицької Церкви в Україні діє їх 901 [Там само.- С. 25-26].

При різному характері функціонування і діяльності та в умовах різних політичних режимів поліконфесійність слугувала чинником конфліктогенності і замість консолідації призводила до помітної поляризації суспільства.

Маркер третій (який є логічним продовженням і обумовлений вищевикладеним другим) – внутрітрішньоконфесійні суперечки, наслідком яких став розкол єдиного православного організму.

Маркер четвертий (пов'язаний з двома попередніми) – міжконфесійні суперечки та протистояння. Одна з причин даного явища потребує розгляду у площині релігійної ідентичності. Як наголошує Н.І.Ільницька, основою релігійної ідентичності є єдність самосвідомості і поведінки індивіда, що відносить себе до певної релігійної конфесії. Ідентифікуючи себе з певною релігійною громадою, індивід приймає догмати і морально-етичні правила і норми, які притаманні саме цій групі. Релігійна ідентичність – це усвідомлення індивідом своєї релігійної приналежності, переживання ним своєї релігійності, готовність відігравати певну релігійну роль [Ільницька Н.І. Соціальна ідентичність особистості та її роль у виникненні релігійних конфліктів // Актуальні філософські та культурологічні проблеми сучасності. Альманах: Зб. наук. праць.- Вип.19.- К., 2007.- С.146]. Ідентифікація особистості відіграє чи не одну з головних функцій у виникненні, розгортанні та протіканні конфліктів, оскільки відбувається позиціонування за схемою жорсткого протистояння «ми-вони». Конфлікти, породжені ідентифікаційним чинником, є найгострішими та нівелюють більшість шляхів їх розв'язання.

У 1920-х роках міжцерковне протистояння до всього ще й заохочувалося органами радянської влади (наприклад, наданням приміщень для відправи богослужінь у почергове користування). Так, в одному з повідомлень Київського губадмінвідділу зазначалося: «Автокефалісти, маючи намір зірвати богослужіння екзархів, напустили в церкву собак і стали кричати, що Бога нема і таке інше...» [Центральний державний архів вищих органів влади та управління України (далі: ЦДАВО України).- Ф.Р. 5.- Оп. 2.- Спр. 195.- Арк. 52 зв.]. Зіткнення між представниками різних течій часто супроводжувалися лайкою і брутальністю, які навіть у стінах церкви стали буденним явищем [ЦДАВО України.- Ф.1.- Оп. 20.- Спр. 2112.- Арк. 93]. Під час служби священика УАПЦ до церкви «ввалився натовп слов'янського гуртка і безапеляційно перервавши відправу», почав виганяти з церкви автокефалістів, били «куди попало , кого попало, декого кинули на землю [і] топтали ногами, виривали цілими шматками волосся з голів, били по головах, били й по обличчях, кидали каміння..., кинувши на землю за волосся тягли, вживали матірні вирази, називали іншими образливими словами й взагалі було вжито все те, що тільки може зневажити і образити людину...» [ЦДАВО України.- Ф.Р. 5.- Оп. 2.- Спр. 195.- Арк. 9]. Були випадки, коли селянство втягували у «церковний водоворот» представники тих чи інших течій, і, ворогуючи між собою, селяни не могли пояснити, «чому і за що вони ненавидять одне одного, із-за яких причин вони ведуть боротьбу між собою» [Там само.- Спр. 197.- Арк. 398-399 зв.]. Таких прикладів було надто багато [ДАПО.- Ф.П. 9032.- Оп.1.- Спр.81.- Арк. 87-87 зв.; ЦДАВО України.- Ф.Р. 5.- Оп. 1.- Спр.2186.- Арк. 10 зв.,148-149; Оп. 2.- Спр. 233.- Арк. 169-169зв. та ін.].

Сьогодні духовний клімат України значною мірою також залежить від поведінкової стратегії представників кожного з конфесійних напрямків.

Наявність чотирьох великих християнських Церков, кожна з яких вважає себе єдиною традиційною для України, призводить до міжцерковного протистояння, яке відіграє дестабілізуючу роль у суспільстві. Так, Українська Православна Церква МП основні зусилля скерує на утвердження свого статусу як єдиної канонічної православної церкви в державі, що слугує одним із основних конфліктогенних чинників.

Маркер п'ятий – проблеми інституційного становлення Церков і взаємодія з владними державними органами. При цьому на сучасному етапі відбувається зміна параметрів світсько-релігійної взаємодії.

Маркер шостий – поширення «модерністських поглядів» у релігійному середовищі.

Маркер сьомий – проблеми матеріального, фінансового і кадрового забезпечення Церков. На даний час існує понад 300 колишніх культових споруд та предметів церковного вжитку, що використовуються не за призначенням і не повертаються релігійним організаціям [Климов В. Церква і політика в Україні: проблеми взаємозв'язку й загроза політизації // Релігійна свобода. Науковий щорічник.- К., 2006.- № 10.- С.70].

Маркер восьмий – бачення ролі релігії і призначення Церкви у контексті політичних трансформацій. Об'єктивною реальністю сьогодення є політизація релігійних інституцій і набуття релігійними організаціями помітної політичної спрямованості – з одного боку. Як наслідок, релігійні інституції починають включатися рядом політичних сил і технологів у дискусійний ряд за підставою здатності виступати засобом «консолідації нації», ставлення до «національної ідеї» або ж реалізації можливих «федералістських» та «сепаратистських» настроїв тощо [Попов Г. Особливості розвитку державно-церковних відносин та релігійно-церковного комплексу в сучасній Україні// // Релігія і церква в сучасних українських реаліях.- К., 2007.- С. 9]. З іншого – спостерігається привнесення релігійного фактору в політику (на відміну від періоду 1920-х років).

Маркер дев'ятий – у 1920-х роках зберігалася (видимо чи латентно) доволі висока релігійність населення. В умовах сьогодення спостерігається зростання чисельності цього показника. При цьому релігійні організації для більшості громадян 1920-х залишалися носіями традиційної духовної культури, норм і правил поведінки, а священнослужителі – носіями і ретрансляторами ідей суспільно-політичного життя. Важливо враховувати факт консервативності релігійної спільноти, де віруючі і священнослужителі виступають носіями пенних норм та правил поведінки та взаємодії з владними структурами. В умовах нових історичних реалій (рейтинг довіри до релігійних організацій та священнослужителів залишається доволі високим) це можна стверджувати щодо значної частини віруючих громадян конкретних віровчень. У сучасному українському соціумі спостерігається повернення релігійного у канву соціального життя, але значною мірою в оновлених формах.

Наступна проблема (маркер десятиї) – визначення пріоритетів держави в галузі релігійно-церковного життя та законодавче врегулювання відносин Церкви і держави. Проте на кожному з історичних проміжків мета і завдання цього процесу з боку органів державної влади були різними: якщо в 1920-х роках зміни в законодавстві були спричинені потребою державного регулювання в бік обмеження прав і повноважень релігійних організацій, які діяли в правовому полі держави, та обмеження їх впливу, то ініціювання змін у чинному законодавстві зумовлене необхідністю законодавчого регулювання нової моделі відносин Церкви і держави, які виступають рівноправними суб'єктами цих відносин.

Таким чином, обидва суспільства – і періоду 1920-х, і періоду незалежної Української держави – пережили складний трансформаційний злам, що спричинило антропологічну кризу, суперечливі процеси в усіх сферах суспільного буття, радикалізацію релігійно-церковних настроїв (характерну для перехідних періодів суспільного розвитку) та відповідну появу нових релігійних радикально налаштованих структур. У такі своєрідні періоди розвитку порушується еволюційно-природний ритм конфесійного життя і загострюється конфліктогенність ситуації.

У 1920-х роках невизначеність становища, зміна морально-цінносних орієнтирів, зміна режиму і форми влади, як і статусу держави змушувала Церкву думати не лише про існування в нових умовах, а часто і про виживання, навіть ціною компромісу. Поява значної кількості релігійних об'єднань була зумовлена: а) спробою інституалізації в умовах радянської дійсності зі сподіванням на пристосування до нових умов або «вписування» чи «вживлення» в організм соціалістичної дійсності; б) закономірними процесами пошуку церковних форм оновлення; в) заграванням (а з іншого боку – розгубленістю чи некомпетентністю) радянської держави з релігійними організаціями на початку 1920-х років.

Релігійне відродження та церковний ренесанс в умовах незалежної Української держави призвів до зміни соціального статусу Церкви, яка стала важливим чинником суспільного розвитку і все активніше перетворюється на суб'єкт суспільно-політичного життя. Однак необхідною вимогою має бути відмежування релігійно-церковного життя від політизації. Нагальною є потреба в толеруванні й демократизації державно-церковних відносин, потреба в кліматі взаємної толерантності між різними конфесіями, необхідність запровадження правових механізмів реалізації права на свободу совісті та віросповідання, реформування українського законодавства у сфері свободи совісті та діяльності релігійних організацій, чітке визначення рамок і форм існування двох інституцій – держави і Церкви в умовах демократизації відносин, вдосконалення політико-правового механізму регулювання суспільно-релігійних і державно-церковних відносин.

**ПРАВОСЛАВНІ МОНАСТИРИ
В СОЦІАЛЬНО-ПОЛІТИЧНОМУ Й ДУХОВНОМУ КОНТЕКСТІ
НАЦІОНАЛЬНО-ВИЗВОЛЬНИХ ЗМАГАНЬ УКРАЇНСЬКОГО НАРОДУ.
Православне чернецтво і Переяславська рада**

Позиція, ціннісні орієнтири, діяльність вищого православного (чорного) духовенства, монастирів, чернецтва доби численних міждержавних війн, козацьких повстань 20 – 30-х років XVII ст., Національно-визвольної війни 1648 – 1654 рр., Переяславської ради та її наслідків, доби, що збігалася з кардинальними перетвореннями на європейському континенті, ґрунтовною зміною кордонів у Центрально-Східній Європі, у світлі нинішньої інформаційно-фактологічної повноти й можливості наукових об'єктивних оцінок виявляються складними, різновекторними, нерідко асинхронними з багатьма соціально-політичними процесами та дипломатичними ходами і, назагал, далекі від заданої однозначності, прямолінійності чи спіралеподібної "процесності", якими наділялася позиція православної церкви, монастирів чи чернецтва у національно-визвольних змаганнях на українських землях середини XVII ст. ще донедавна.

Історики-архівні документи (постанови соборів та синодів, послання, "жалувані" грамоти, чолобитні, так звані статейні списки, "розпитувальні листи" щодо ченців, скарги, дипломатичне листування, монастирські літописи, документи господарсько-економічного характеру, епістолярна спадщина, щоденникові записи ігуменів, монастирські реєстри) дають можливість умовно диференціювати склад тогочасної православної ієрархії, кліру, чернецтва за декларованими чи фактичними позиціями та цілями так:

1. Вихідці з чернецтва київські митрополити Й. Борецький, І. Копинський, архимандрити козацьких терехтемирівського Хрестовоздвиженського, межигірського Спаського, самарського Пустинно-Миколаївського монастирів, ченці-однодумці київських та "задніпровських" монастирів, які, з огляду на релігійну, політичну та військову ситуацію в Україні з 20-х років XVII ст., вбачали в Московській державі реального гаранта захисту православної церкви на українських землях, через чернецтво перебували у постійному спілкуванні з Москвою, запевняючи російського царя в готовності чернецтва, українських козаків у разі подальших репресій з боку Польщі перейти в Московську державу чи служити йому зі "своими городами"¹¹⁶. Для цієї групи характерні було безкомпромісно негативна позиція щодо Речі Посполитої з її католицькими пріоритетами, рішуча протидія унізації та латинізації українського

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

¹¹⁶ Див.: Из отписки путивльских воевод о приезде...посланцев архиепископа И. Копинского... Декабрь 1622 г.; Отписка Рьльского воеводы М.Гагарина в Разрядный приказ...31 июля 1625 г. / Воссоединение Украины с Россией. Документы и материалы (Далі – ВУР).- В 3-х т.- Т.1.- М.: Изд-во АН СССР, 1954.- С. 28 - 29, 56.

православного простору, апеляція до козацької сили. Не можна допустити, писав Й.Борецький, "аби нас, як німе бидло, не різано, а щоб і свої, і народи землі віддали, які люди і нащо та яким претекстом і способом за віру нас переслідують, в'язнять і мучать" ¹¹⁷. З переконаннями названих ієрархів, обраних на посади за військової підтримки "черкаських молодців", пов'язані концептуально обгрунтована думка щодо орієнтації козацтва на одновірну, кровно споріднену Москву ¹¹⁸, перебільшені запевнення північного сусіда в промосковській позиції українського козацтва у дилемі "Москва - Річ Посполита", плани міграції православного населення, чернецтва з України до Московії у разі зростання загрози з боку католицької Польщі, акцентація на духовно-релігійній єдності України та Московської Русі ("родом плоти и родом духа единого" ¹¹⁹) тощо. Участь козаків у переможній для Речі Посполитої Смоленській кампанії (1633 р.) на боці польських військ, козацьке "добичництво", здобуття козацького "хліба" у московському прикордонні, готовність козаків служити "за жалування" господарям на теренах від Москви до Ватикану і Порти, участь у військових акціях антимосковського спрямування (чого вартий рейд 1619 р. на Москву гетьмана П. Сагайдачного) породили в північній столиці недовіру не лише до прагматично налаштованих, свавільних козаків, а й до щирості переконань та обізнаності названих ієрархів з реальними настроями козацтва ¹²⁰.

З діяльністю цієї групи церковно-монастирських діячів вчені пов'язують процес конфесіоналізації національно-визвольних змагань, ідею витлумачення козацтва як одного з головних захисників православної церкви у протистоянні з "латинством", висунення на перший план у козацькій революції середини XVII ст. зрозумілих всім релігійних гасел. "І воістину християнству поневоленому на всьому світі ніхто після Бога добродійства такого великого не виказує, – писали Й.Борецький, І.Копинський та І. Курцевич, – як...Військо Запорізьке своєю мужністю і своїми перемогами" ¹²¹.

2. Київські митрополити П.Могила, С.Косов, луцький єпископ А.Пузина, архимандрит Києво-Печерського монастиря Й.Тризна, ігумен київських Братського, Кирилівського, Пустинно-Миколаївського монастирів (з 1656 р. – киево-печерський архимандрит) І.Гізель та інші, частина чернецтва, що в ключових питаннях (ставлення до унії, до національно-визвольного руху,

¹¹⁷ Борецький Йов та інші. Протестація / Пам'ятки братських шкіл на Україні. Кінець ХУІ – початок ХУІІ ст. Тексти і дослідження.- К., 1988.- С.

¹¹⁸ Дослідник В. Плохій вважає, що перша відома на сьогодні аргументація ідей релігійної, етнічної та історичної єдності Русі викладена в листі львівських братчиків до московського царя в 1592 р. (Див.: Плохій В. Наливайкова віра: козацтво та релігія в ранньомодерній Україні.- К., 2005.- С. 364).

¹¹⁹ Див.: Челобитная киевского митрополита Иова Борецкого царю Михаилу Федоровичу...24 августа 1624 г. / ВУР.- Т. 1.- С. 47.

¹²⁰ Див.: Брехуненко В., Леп'якко С. Українське козацтво і Московія в XVI- першій половині XVII століття / Переяславська Рада 1654 року (історіографія та дослідження).- К., 2003.- С. 744.

¹²¹ Борецький Йов та інші. Протестація.- С. 323.

козацтва; політика вітчизняної церкви щодо Речі Посполитої, Московської держави та російського патріарха, бачення перспективи православної церкви в Україні та інших) прагнули займати гнучку позицію, враховуючи реалії тогочасного існування православної церкви, монастирів у силовому полі державно домінуючого у Речі Посполитій католицизму. Для групи церковних та монастирських діячів цієї орієнтації властиве конструктивне прагнення подолати кризову ситуацію в православ'ї, зміцнити церкву організаційно, кадрово, освітньо, матеріально, спираючись на можливості авторитетних і новофундованих монастирів, на духовний потенціал православного чернецтва. Майбутнє церкви в Україні представники цієї групи церковно-монастирських діячів бачили як незалежної від Московського патріархату, з номінальною підпорядкованістю Константинополю, в державно-правовому полі Речі Посполитої. Саме ці діячі тією чи іншою мірою були носіями ідеї зверхності, пріоритетності духовної влади над світською (П.Могила у передмові до "Учительного Євангелія" 1637 р. стверджував: "Стан цесарский і королевский ест досыт поважный, але... годность священническая над станами наизащнейшими того св-та продкует..."¹²²). С. Косов скоригував свою позицію лише під жорстким тиском гетьманської влади в особі Б. Хмельницького. Складність і неоднозначність позицій та діяльності представників цієї групи виявилася, наприклад, в участі П.Могили в обговоренні можливостей "універсальної унії", формальних релігійно-дипломатичних зв'язках з Московією і категоричному небажанні їх розвитку; в несприйнятті митрополитом С.Косовим національно-визвольного руху ("бунт"), у його тяжінні до Польщі, у веденні таємних переговорів з польською стороною в період Хмельниччини, фактичному неприйнятті рішень Переяславської ради і т. ін. Позицію цієї групи церковно-монастирських діячів (єрархів, архимандритів, ігуменів, частини чернецтва) щодо можливості церковного підпорядкування російському патріарху, поставленню в Києві митрополита з Москви, загалом до деспотичних порядків у Великоросії добре передає заява українського кліру з цього приводу: "А толко де прїдет к ним в Киев Московській митрополит, и они де запрутца в монастырях, и разв- де их из монастырей за шею и за ноги поволокут, тогда де Московській митрополит в Киев- будет. Им де лутче смерть принять, нежели у них в Киев- Московському митрополиту быть."¹²³

Що ж до стосується питання ставлення цієї групи церковно-монастирських діячів до козацького руху, козацького фактору загалом, то з приходом на Київську митрополію номінованого польським королем П.Могили в цьому питанні відбувається істотний поворот: військова підтримка козаків втрачає актуальність, нова єрархія дистанціювалася від бунтівних козаків,

¹²² Могила П. Передмова до "Учительного Євангелія" 1637 р. / Титов Хв. Матеріали для історії книжної справи на Україні в XVI – XVIII ст.- К., 1924.- С. 323.

¹²³ Речи между боярином Петром Шереметьевым и Мефодием, епископом Мстиславским о постановлении митрополита в Киев / Акты, относящиеся к истории Южной и Западной России, собранные и изданные Археологической комиссией (Далі – Акты...) – СПб., 1869.- Т. VI.- С. 79.

митрополит вважає за обов'язок втримувати козаків-повстанців від антипольських акцій, але згодом особисто вітати у Києві польського переможця повстанців М.Потоцького. На думку дослідника С.Плохія, використання релігійних гасел в ході козацького повстання 1637 – 1638 років вже свідчило не про зближення, а про відчуження між козаками та могилянською церквою"¹²⁴. Підкреслимо, що мова йде про ставлення до козацтва частини вищого духовенства, а не всього православного загалу.

3. Ігумен Києво-Братського монастиря, єпископ Чернігівський та Новгород-Сіверський (з 1666 р. – архієпископ) Л.Баранович, частина ігуменів українських монастирів, письменники-ченці Й.Галатовський, Д.Туптало (святитель Димитрій), ігумени, ченці чернігівських монастирів – Єлецького Успенського, Троїце-Іллінського, новгород-сіверського Спасо-Преображенського, батуринського Крупицького Миколаївського та інших. Орієнтовані на забезпечення незалежності вітчизняної православної церкви, зміцнення її богословських, організаційно-кадрових, культурно-освітніх потенцій у протидії католицизму, унії, на широке використання духовних, освітніх та матеріальних можливостей монастирів. Підтримували тісні зв'язки з козацтвом часів Гетьманщини. Займаючи миротворчу позицію щодо міжкланової боротьби періоду Руїни, були активними противниками зовнішньої експансії (татарської, турецької, російської). Ставлення до Московської держави та її церкви цієї групи неоднозначне. Активне спілкування з російською стороною (наприклад, листування Л. Барановича з царем, його участь у церковному соборі 1666 р., регулярне отримання "милостині" тощо) поєднувалося з принциповою, патріотичною, україноцентричною позиціями у ключових питаннях: категоричним неприйняттям підпорядкування Київської митрополії Московському патріархату, підтримкою козацьких повстань проти сваволі московських воєвод у післяперейславський період, вимогами представленості України у польсько-російських переговорах, усвідомленням потреби культурно-освітнього зміцнення вітчизняної церкви тощо. Для цієї групи церковно-монастирських представників була, в той же час, характерна позиція, яку зазначає З. І. Хижняк щодо Л. Барановича: переживаючи за долю України, він, однак, відкрито не висловлював свого ставлення до можливих тоді дилемних, кардинально протилежних орієнтацій українського православного загалу – на Москву чи на Річ Посполиту¹²⁵.

4. Окрему групу представників православного чернецтва складали архимандрити, ігумени, чернецтво монастирів, що діяли як опорні центри православ'я на Волині, Поділлі, Галичині, Холмщини, Перемишлянщини в умовах державно стимульованих, юридично і адміністративно упривілейованих католицизму та унії в Речі Посполитій. Позиція принципової вірності православ'ю поєднувалася у цих монастирів з неухильним дотриманням

¹²⁴ Див.: Плохій С. Наливайкові віра: козацтво та релігія в ранньомодерній Україні.-С. 314.

¹²⁵ Див.: Баранович Л. / Києво-Могилянська академія в іменах. ХVII – ХVIII ст. Енциклопедичне видання.- К., 2001.- С. 59.

польських законів, рішень сеймів, гнучкими відносинами з місцевими магнатами-католиками, католицькою заможною та дрібною шляхтою; з діяльністю, що не давала б можливості католицьким опонентам провокативно витлумачувати навіть звичайні релігійно-церковні контакти з одновірцями чи отримання "милостині" з Молдавії, Волощини, Московщини тощо. Непростими були відносини цієї групи монастирів і з козацьким рухом, повстаннями, що згодом переросли у національно-визвольну війну під проводом Б. Хмельницького. З одного боку, в козаках вбачали чи не єдиного захисника православної спільноти Речі Посполитої від католицького наступу, від насильного переведення православних церков у "з'єдинення" з Римом, коли тільки аргумент козацької шаблі міг втихомирити загоїні войовничо налаштованих прихильників покатоличення чи унійності. З іншого боку, православні монастирів Правобережжя, їхні маєтності також нерідко попадали під запальну козацьку руку; духовенство, чернецтво нерідко було змушене переховуватися в лісах¹²⁶ і ставитися до козацького шалу відповідно. Відомі констатації безчинств козаків щодо прилуцького Густинського монастиря, зафіксовані в універсалі Б. Хмельницького: "А тои монастир Густинский иноков велице побожных нападиши своевольные [козаки]...зпустошили, чернцов окрутне мордовавши, збили, а инных люди, ктиторов м-сца того святого насмерть позабавали, речи и спряты церковные квалтовне пошарпали"¹²⁷.

Для осмислення істотної різниці в позиціях з принципових питань соціально-політичного, економічного, церковно-монастирського буття в тогочасній Україні важливо враховувати також досить істотну дифенціацію поглядів вищого (чорного) і парафіяльного (білого) духовенства: бідність, фактичне безправ'я, залежність останнього від "князів церкви" робило позицію парафіяльного духовенства багато в чому солідарною з козацько-селянським національно-визвольним рухом, з позицією рядового козацтва, яке постійно перебувало перед небезпекою опинитися у стані нерестрових, "посполитих", кріпосних. Ієрархи, архимандрити ж, позиціонуючи себе з вищим ешеленом влади, прямо чи латентно дистанціювалися і від білого духовенства, і від основної маси православного рядового козацтва, селянства, міської бідноти. Варшавський сейм 1647 р. змушений був навіть стримувати свавілля православних єпископів щодо їх церковних підопічних: "щоб владики руські духовенство до робіт не примушували і ніяких поборі від них не вигадували"¹²⁸.

¹²⁶ Див. : Хойнацкий А. Православие и уния в лице двух их защитников, преп. Иова Почаевского и Иосафата Кунцевича. Отдельный оттиск со статьи в "Трудах Киевской духовной академии".- 1882.- Сентябрь.- С. 25.

¹²⁷ Універсал Богдана Хмельницького прилуцьким сотникові і отаманові про покарання учасників нападу на Прилуцький Густинський Троїцький монастир...2 липня 1648 р. / Універсали Богдана Хмельницького. 1648 – 1657.- К., 1998.- С. 78.

¹²⁸ Эйнгорн В. Очерки из истории Малороссии в ХУІІ в. Сношения малороссійского духовенства с московским правительством в царствование Алексея Михайловича.- М., 1899.- С. 31.

За всієї зазначеної диференціації православного чернецого стану в Україні кардинальні політичні, церковні події та процеси 1654 і наступних років засвідчили, що ця поліфонія позицій була досить відносною, знаходилася у постійній динаміці, так що погляди багатьох церковних та монастирських діячів в суспільно-політичних метаморфозах 50-х років XVII ст. зазнали суттєвої трансформації. Зокрема, з посиленням московського політичного фактора на всі сторони життя України більш поступливу позицію у релігійно-церковних питаннях, у ставленні до Москви почали займати цілий ряд монастирських зверхників: ігумен багатьох київських монастирів, з 1656 р. – архимандрит Києво-Печерського монастиря І. Гізель, намісник Києво-Братського Богоявленського монастиря, з 1655р. - ігумен Києво-Михайлівського Золотоверхого монастиря Ф. Софонович, ігумен Києво-Братського Богоявленського монастиря, з 1657 р. – архієпископ Чернігівський і Новгород-Сіверський Л. Баранович, ігумен Києво-Братського Богоявленського, пізніше – архимандрит чернігівського Єлецького Успенського монастирів Й. Галатовський, ігумен київського Видубицького монастиря І.Оксенович-Старушич та інші. Той же Ф. Софонович, ієромонах Є. Славинецький в Москві були причетними до підготовки офіційних документів для посольства В. Бутурліна до Переяслава¹²⁹. І. Гізель, ставши архимандритом Києво-Печерської лаври, переконував гетьманську владу в особі П. Дорошенка перейти під патронат московського царя, не прийняв протиросійського за змістом Гадяцького договору 1658 р., сприяв налагодженню стабілізації та поліпшенню відносин з північним сусідом. Відома лояльна щодо Москви позиція Л. Барановича.

Однак якими б динамічними в корегуванні не були погляди цих монастирських і церковних діячів, інтереси української церкви залишалися для них пріоритетними. Чимало з них сповідували теорію обстоювання інтересів свого народу, який вимушено перебував і діяв під владою чужої держави, відому з часів С. Оріховського-Роксолана¹³⁰. Що такі настрої, переконання та пріоритети архимандритів, ігуменів українських монастирів не були ситуативними, а відображали їх усталені позиції, засвідчують події, що відбулися 12 роками пізніше, коли серед вітчизняної ієрархії в черговий раз актуалізувалися побоювання опинитися під "митрополитом Московським". В лютому 1666 р. до боярина П. Шереметьєва прибула делегація ігуменів київських монастирів начолі з києво-печерським архимандритом І. Гізелем. З перемовниками був і тодішній місцеблюститель митрополичого престолу єпископ Мефодій (Филимонович). Приводом для стурбованості українського чернецтва стало повідомлення гетьмана Брюховецького про те, що цар "указав... у Києві бути митрополиту Московському, а не за стародавніми правами і вольностями, по їх обранню..."¹³¹.

¹²⁹ Див. Плохій В. Переяслав 1654: православний дискурс та політична культура.- С. 787.

¹³⁰ Див.: Горобець В.М., Стратій Я.М. Гізель І. / Києво-Могилянська академія в іменах. ХУП –ХУІІІ ст.- С. 169.

¹³¹ Речи между боярином Петром Шереметьевым и Мефодием, епископом Мстиславским о постановлении митрополита в Киеве. 22 и 23 февраля 1666 г. / Акты... Т. VI. (1665 – 1668).- СПб., 1869.- С. 79.

Саме тоді представниками українського чернецтва були сказані "с большою яростию" слова (історики приписують їх І. Гізелю) про їх готовність "закритися в монастирях", "піти на страту", аби не бути під митрополитом з Москви. У випадку ігнорації московською світсько-церковною владою давніх прав та вольностей українське ігуменство прогнозувало в Києві "в в-р- раскол и мятеж... немалый"¹³². Принагідно зазначимо, що стурбованість архимандрита й ігуменів мала підстави: т. зв. "московські статті" україно-московського договору (жовтень 1665 р.) вже декларували підпорядкування Київської митрополії московському патріарху; став відомим і факт підписання гетьманом Дорошенком під час візиту в Москву згоди "чтоб в Малоросійские... города, а именно в Киев, от свят-йшого патріарха Московского митрополит был присылан"¹³³, сподіваючись, що підпорядкування української церкви Москві нейтралізує втручання православної ієрархії у дії гетьмана. Для практичної реалізації такого церковного підпорядкування ні у гетьмана, ні у московської влади засобів ще не було, проте поява в Україні світського діяча в ранзі гетьмана, готового здійснити таке рішення, глибоко симптоматична.

Не менш виразним щодо позиції українських церковно-монастирських високопосадовців був і факт демонстративної відмови ієрархів, високопоставленого чернецтва підтримати здравицю на честь гетьмана І. Брюховецького під час україно-московських переговорів у Печерському монастирі в травні 1666 р. Духовенство заявило: "Він нам злодій, а не благодійник; перебуваючи в Москві, він великому государю бив чолом і в статтях представив, щоб у Києві бути московському митрополиту..."¹³⁴.

Показово, що і в згаданому вище демарші представників українських монастирів, і в подальших подіях монастирі залишалися в основному на усталених позиціях україноцентризму, чого не можна сказати, наприклад, про одіозну особу місцеблюстителя митрополичого престолу Мефодія, висвяченого на єпископа Мстиславського і Оршанського російським митрополитом Питиримом. Вже на наступний день після переговорів київського чернецтва з російським резидентом П. Шереметьєвим єпископ у розмові з цим московським посадовцем у Софійському монастирі спростував сказане ним щодо "запремося в монастирях", заявивши, що "ті слова [він] казав вимушено", боячись обструкції з боку "малоросійських міст духовних людей"¹³⁵. Пояснення місцеблюстителя прозоро відображають і загальну атмосферу невдоволення православної спільноти частиною українських світських та церковних діячів, що трималися відверто промосковської позиції. Той же єпископ Мефодій, об'єктивно оцінюючи ситуацію, що склалася, інформував московських владних представників в

¹³² Там само.

¹³³ Письма гетмана Ивана Брюховецкого к епископу Мстиславскому и Оршанскому Мефодию... 1666 г. / Акты... Т. VI.- С. 81.

¹³⁴ Соловьев С.М. История России с древнейших времен. Кн. VI (тома 11-12).- М., 1961.- С. 156.

¹³⁵ Див.: Речи между боярином Петром Шереметьевым и Мефодием, епископом Мстиславским о постановлении митрополита в Киеве. 22 и 23 февраля 1666 г.- С. 80.

Україні, що через проросійську політику гетьмана Брюховецького "учала быть в Запорогах и в Полтав- шатость великая, потому что запорожцы и полтавцы и вс-х малоросійских городов полковники, и старшины, и козаки, также и духовенство все боярина и гетмана не любят..."¹³⁶.

Осмислення позицій і місця православних монастирів у соціально-політичному та духовному контексті козацьких війн, національно-визвольних змагань українського народу, аналіз ставлення православного чернецтва усіх рівнів до рішень Переяславської ради та її наслідків дають підстави констатувати, що:

– політика церковно-монастирської ієрархії в зазначений період носила відносно самостійний характер і з цілого ряду позицій істотно різнилася від курсу гетьманської влади. Особлива позиція митрополита, києво-печерських архимандритів, ігуменів більшості монастирів значною мірою визначалася сповідуванням ідеї зверхності духовної влади над світською ("мушу с повинности моей предначалстующи всем идущим до царства небесного постерегати", - писав П.Могила¹³⁷), тим більше, коли влада була представлена козацькою республікою; фактичним позиціонуванням православної ієрархії себе "князми церкви", рівної за правами і вольностями польським чи українським магнатам, шляхті тощо. Неприйняття вищими церковно-монастирськими колами рішень Переяславської ради 1654 р. під приводом відсутності дозволу патріарха Константинопольського, інтерпретація козацько-селянського руху як "бунтів" – лише окремі вияви такої позиції;

– провідним, визначальним у стратегії й тактиці українських православних церковно-монастирських кіл періоду, що розглядається, було їх безумовне небажання канонічно підпорядковуватися московському патріарху, втратити права, привілеї й вольності, існуючі з києворуської доби та польського багато в чому ліберального законодавства доунійного періоду. Саме ці, до часу латентні церковно-політичні пріоритети українських церковних та монастирських діячів розводили церковну і світську владу в Україні середини XVII ст. по різні боки подій і процесів, робили позицію церкви та монастирів непоступливою, нерідко викликаючи гнів "бича Божого" Б. Хмельницького;

– ставлення досить диференційованого загалу українського чернецтва, яке діяло в координатах політичних, соціальних, економічних, національних, релігійно-церковних, культурних пріоритетів й орієнтирів середини XVII ст., до козацьких повстань та рухів, Національно-визвольної війни 1648 – 1654 років було також диференційованим. Бачення православними верхами козацьких повстань по суті співпадало з польсько-шляхетським ("зам-шаня", "бунти"), хоч антикатолицька, антиунійна

¹³⁶ Ответы боярина Петра Шереметьева. После 1 мая 1666 г. / Акты... Т. VI.- С. 98 - 99.

¹³⁷ Посвящение митрополита Петра Могила... Феодору Проскур- Суцанскому в Постной Тріоди. 1640 г./ Тітов Хв. Матеріяли для історії книжної справи на Вкраїні в XIV –XVIII вв. Всезбірка передмов до українських стародруків.- К., 1924.- С. 354.

спрямованість козацьких рухів, стимулюючих повернення православних церков, монастирів, маєтностей, не могла не знаходити неофіційного схвалення православної еліти. Власне, саме козацькі збройні акції щодо повернення православної власності, за всієї своєї жорстокості, в поєднанні з іншими засобами змусили польську владу, зрештою, дозріти до раніше малоймовірного – "Пунктів про заспокоєння руського народу".

Натомість основна частина рядового чернецтва, духовенства – нерідко вихідців із козаків, селян, сільських священико- та церковнослужителів, малозаможної шляхти вочевидь чи приховано підтримували і козацький рух, і цілі національно-визвольної війни, сподіваючись на реалізацію планів Б. Хмельницького "самостійно володарювати в Україні"; якщо не подолати, то ослабити економічний, соціальний та національний гніт щодо українського населення Речі Посполитої;

– у зазначений період традиційна модель чернечої поведінки – споглядальність, самоізоляваність від навколишнього світу, внутрішньо духовна зосередженість, непротивлення насиллю тощо – не стала перешкодою для висунення інтелектуальним чернецтвом із своїх рядів ідеологів, які сприяли світській (козацькій) і церковній владі осмислити хід суспільно-політичних, церковних подій і процесів, обрати національні, релігійні пріоритети та цінності, у протиставленні "своїх – несвоїх" формувати ідеї української Вітчизни, патріотизму, християнського миру, слов'янської, руської солідарності; припинення братовбивства, що загрожувало самому існуванню України тощо. Найавторитетніші представники чернецтва, керуючись "повинністю чернечою", могли дозволити собі, звертаючись до гетьманської влади і апелюючи до інтересів "нашого народу українського", до "розореної України", рекомендувати козацькій владі оптимальний, на їх думку, тип і спрямованість державної політики¹³⁸;

– освічене православне чернецтво XVII ст., осмислюючи події, пов'язані з козацькими повстаннями, Національно-визвольною війною, підготовкою і наслідками Переяслава, сприяло наповненню змістом, кристалізації понять "українського", "українського народу", "Україна", генетично поєднуючи ці поняття з історією "славного руського народу", тобто народу Київоруської держави. Певною мірою, завдяки високоосвіченим ченцям – церковним діячам, письменникам, вчителям, проповідникам – ці поняття у XVII ст. набули небувало активного поширення в політиці, дипломатії, письменництві, у релігійній сфері, культурі, на побутовому рівні. Дорогою ціною, у кривавих козацьких повстаннях, визвольних війнах з сусідніми народами-агресорами формувалося те, що згодом буде названо національною ідентичністю українського народу, тобто генетично, історично

¹³⁸ Див.: Письмо архимандрита Киево-Печерской лавры Иннокентия Гизеля к гетману Петру Дорошенку... 15 сентября 1667 г. / Акты... Т. VI.- С. 229 – 230.

і соціально сформованою цілісністю індивідуальних рис народу, що відрізняють його від інших і становлять докінчену його характеристику;

– практика існування в католицькій Речі Посполитій самоуправної, юридично захищеної (за всієї умовності такого захисту в дійсності) православної Київської митрополії сприяла виробленню в української православної ієрархії "західної" моделі несимфонійного співіснування світської та церковної влади, що було неможливим у одновірній Московській державі з її домінуючим візантизмом, деспотичним диктатом світської влади церкви, ієрархії, кліру, монастирям. Розуміння ченцями-інтелектуалами цих особливостей дозволило виробити в діяльності вітчизняних монастирів своєрідний алгоритм стосунків з Московською державою та церквою: підтримувати добросусідські стосунки, церковні, освітньо-культурні, видавничі контакти, надавати кадрову, отримувати матеріальну допомогу, "милостиню" тощо, проте не доводити ці стосунки чи контакти до залежності та підпорядкування, тим більше – погоджуватися на приєднання Київської митрополії до Московського патріархату;

– разом з тим, освічене чернецтво, в силу своїх станових і освітніх особливостей, сприяло виробленню і закріпленню у вітчизняній історіографії ідеології і мотивації доцільності "піддання" Б. Хмельницького "з всею Україною по обоих сторонах Дніпра" "православному ц[а]рю"¹³⁹, де мотив об'єднання з одновірним російським народом і "одновірним монархом" заради захисту від "латинства" був чи не найпріоритетнішими¹⁴⁰. Поза сумнівом, що православне чернецтво зіграло не останню роль і в поширенні стереотипу "воз'єднання" для означення політичного і правового акту Переяславської ради 1654 р., хоч, за оцінками сучасних істориків-правознавців, юристів-міжнародників, це був акт піддання України під протекторат Московської держави, що набирала сили. Як і у випадку з релігійною унією 1596 р., нерівноправні сторони не могли здійснити "возз'єднання", властиве рівним політичним чи церковним партнерам; Україна була слабшою, вона *просила*, і могла бути лише *приєднаною*.

Таким чином, захищаючи інтереси української церкви і свої власні, українське чернецтво виявилось втягнутим більшою чи меншою мірою у круговерть повстансько-визвольних змагань та їх наслідків, досить швидко перетворилося з рутинного виконавця богослужбових, обрядових функцій та аскетичних вправ у помітний фактор динамічних соціально-політичних та національно-духовних процесів в Україні XVII ст., витворивши тим самим один з найактивніших періодів історії вітчизняного чернецтва.

¹³⁹ Софонович Феодосій. Хроніка з літописців стародавніх.- С. 231.

¹⁴⁰ Див.: Письмо архимандрита Киево-Печерской лавры Иннокентия Гизеля к гетману Петру Дорошенку... – С. 230.

НАВЧАННЯ ЮГОСЛОВ'ЯН У КИЇВСЬКІЙ ДУХОВНІЙ АКАДЕМІЇ (1900-1918 рр.)

Навчання православних югослов'ян (сербів, чорногорців, македонців, боснійців і герцеговинців) у Київській духовній академії (КДА) впродовж 1900-1918 рр. було продовженням традиції, закладеної у попередні століття щодо пріоритетного здобуття вищої освіти південними слов'янами на території Російської імперії. Не лише югослов'яни навчалися в Київській академії, а також болгари, румуни, сірійці, чехи, греки та інші православні іноземці. Проте при виборі навчального закладу ці студенти намагалися обирати ті з них, які знаходились на території України. Офіційно така позиція пояснювалося теплими кліматичними умовами, які більше нагадували їм рідну природу. Проте важливими були й позитивні відгуки, які поширювалися за кордоном про південноруські (українські) навчальні заклади. Саме тому югослов'яни навчалися переважно в київських, харківських та одеських навчальних закладах. На початок ХХ ст. навчання іноземців на території Російської імперії Російська православна церква та державні чиновники продовжували надавати великого значення. Органами влади було посилено контроль над усіма сферами, пов'язаними з навчанням іноземних студентів. Особлива увага приділялася православним слов'янам.

Для всебічного висвітлення проблеми здобуття югослов'янами духовної освіти в Київській академії упродовж 1900-1918 рр., нами було проаналізовано, окрім відомих джерел, також і ту наукову літературу та архівні документи, які раніше не були залучені до аналізу зазначеного питання. Оскільки слов'яни з Балкан приїжджали до українських навчальних закладів ще з першої половини ХVІІІ ст., а сплеск цього процесу припадав на ХІХ ст., то більшість дослідників приділяла увагу лише цим хронологічним рамкам. Зокрема в українській історіографії необхідно виділити доробок О.В. Павлюченка¹⁴¹, який вивчаючи, суспільні зв'язки українського та югослов'янських народів, велику увагу приділив питанню навчання югослов'ян в українських духовних навчальних закладах. О.В. Павлюченко зазначає, що цей процес ішов на користь югослов'янським народам, які відчували велику потребу у грамотних людях, а випускники українських навчальних закладів відігравали на своїй батьківщині значну роль у розвитку окремих гуманітарних наук¹⁴². Також високу оцінку ролі Києва у здобутті вищої освіти слов'ян було дано українським дослідником Ф.П. Шевченком. Історик відзначав, що багато з тих, хто навчався в Київській

* Саган Г.В. – кандидат історичних наук, докторант Інституту української археографії та джерелознавства імені М.С. Грушевського НАН України.

¹⁴¹ Павлюченко О.В. Україна в югослов'янських суспільних зв'язках (друга половина ХІХ – початок ХХ ст.).- К., 1992.- 205 с.

¹⁴² Павлюченко О.В. Україна в югослов'янських суспільних зв'язках (друга половина ХІХ – початок ХХ ст.).- К., 1992.- С.78.

духовній академії, у себе на батьківщині займалися викладацькою діяльністю а кілька десятків осіб присвятили своє життя суто церковній діяльності¹⁴³.

Інакше оцінює навчання слов'ян в Російській імперії, а відтак і в Україні, яка на той час входила до імперії, О.Н. Саган¹⁴⁴. Посилаючись на архівні документи, науковець впевнено переконує, що навчальний процес югослов'ян та інших іноземців був дуже заполітизований і мав ряд негативних рис. Із великої кількості архівних фактів, введених О.Н. Саганом до наукового обігу, варто навести кілька цитат з листа мандрівника та дослідника О.Рачинського до графа О.Толстого, у яких демонструється своєрідне бачення проблеми, що ми вивчаємо: "неусвідомлене" єдиновір'я, яке тягне його (слов'янина – Г.С.) вчитися в Росію, незважаючи на те, що на Заході вчитися і авторитетніше, і дешевше. Зустрінутий тут недружелюбно, він "охолоджується" від предмета, що його сюди притягував, стає байдужим православ'ю, "яке у нас (в Росії – Г.С.) сповідується лише на словах, стає зневажати наше "мавпяче суспільство" і глибоко сумує про втрачений час. Бо загальнолюдські знання, які він звідси вивозить, дісталися б йому в Німеччині значно дешевше, і значно простіше в Парижі"¹⁴⁵. Така точка зору має своє фактологічне підтвердження, у тому числі й у тих нових архівних матеріалах, які опрацьовані нами.

Варто зазначити, що на початку ХХ ст. запрошення та дозвіл навчатися на території тогочасної Росії було однією з стратегічних ліній зовнішньої політики імперії. Особлива увага приділялася навчанню в духовних закладах. В такий спосіб був відновлений дієвий спосіб відстоювання та захисту інтересів Російської імперії на Балканському півострові та, за можливістю, в інших регіонах світу. Під гаслом "духовної допомоги" Росія не просто підтримувала православних побратимів серед югослов'ян, але й намагалася нав'язати там власні церковні та суспільні порядки. Один із російських викладачів у Сербії – професор П.Кулаковський – закликав, зокрема, російських колег "не допустити утворення особливого тексту сербських церковних книг, особливої літургійної мови"¹⁴⁶. Подальші поради П. Кулаковського розкривають справжню імперську суть "духовної освіти" в Росії: "Питання про виховання слов'ян дуже важливе. Слов'яни, особливо південні, не повинні мати своїх – болгарських, сербських та інших – університетів. ...тепер, при всьому безладді у вихованні у нас, все-таки кращі патріоти у сербів і болгар – наші вихованці"¹⁴⁷. Звичайно, до нас дійшло

¹⁴³ Шевченко Ф.П. Роль Києва в міжслов'янських зв'язках у XVII – XVIII ст. (Доповідь на V Міжнародному з'їзді славистів.- Софія, вересень 1963 р.) – К., 1963.- С. 30.

¹⁴⁴ Саган О.Н. Вселенське православ'я: суть, історія, сучасний стан.- К., 2004.- 909 с.

¹⁴⁵ Цит. за: Саган О.Н. Вселенське православ'я: суть, історія, сучасний стан.- К., 2004.- С. 283.

¹⁴⁶ Кулаковский П.А. Начало русской школы у сербов в XVIII в. // Известия отделения русского языка и словесности Императорской Академии наук.- Т XVIII.- Кн. 2.- СПб., 1903.- С. 6-9.

¹⁴⁷ Проф. Кулаковский П. Победоносцеву К.П. Письмо 8.03.1889 г. из Варшавы "О необходимости поставить Сербскую Церковь в зависимость от России" // ИР НБУ.- Ф.ХІІІ.- Спр. 350.- Л. 3.

мало фактів про конкретні механізми діяльності російських агентів на Балканах, оскільки їхні звіти і листи переважно знищувалися. Цитований лист П.Кулаковського теж має гриф секретності і припис автора: "Щиро прошу, щоб цей лист був прихований від митрополита Михайла і взагалі від слов'ян"¹⁴⁸.

Офіційна позиція з приводу освіти південних слов'ян в Російській імперії була сформована наприкінці XIX століття. Уряд прийняв документ, який нормував процес навчання південних слов'ян у Росії. Це були розроблені Комісією з освіти південних слов'ян в Росії "Правила вибору і рекомендації слов'янських уроженців в російські навчальні заклади" (прийняті 24 квітня 1897 р.)¹⁴⁹. Правила дозволяли брати на навчання іноземних слов'ян і утримувати їх на кошти Священного Синоду. У "Правилах" у чотирнадцяти статтях було розписано всі умови набору та навчання південних слов'ян в освітніх закладах Російської імперії. Оскільки студентами опікувався Св. Синод, то "Правила" були розроблені спеціально лише для православних студентів. До речі, південними слов'янами тоді в Російській імперії вважали уроженців Сербії, Болгарії, Македонії, Чорногорії та Боснії й Герцеговини. Хорватів і словенців, а також чехів і словаків визначали як австрійських слов'ян, тому стипендію на навчання їм не виділяли. Позбавлялися права на отримання стипендії і православні з території Російської імперії¹⁵⁰. Також, на утриманні Св. Синоду у 1900-1918 рр. перебували румунські та сірійські студенти. З їхніми православними церквами Російська Православна Церква мала дружні відносини. Під час Першої світової війни румуни та сірійці були чи не єдиними студентами, які презентували іноземців у Київській академії¹⁵¹.

"Правилами" (стаття 4) було передбачено обов'язкове повернення стипендіатів після навчання на батьківщину (принаймні категорично заборонялося брати їх на службу в Росії). Приймати на навчання могли лише визначені навчальні заклади. До їх переліку входили: університети Санкт-Петербурзький, Московський, Київський, Харківський і Новоросійський, усі військово-медичні училища та духовні семінарії, а також гірські та лісотехнічні інститути Санкт-Петербурга і Харкова. Також було визначено перелік середніх навчальних закладів, де могли навчатися слов'яни. А це – усі духовні училища, семінарії та кадетські корпуси. До кадетських корпусів набирали лише малолітніх хлопчиків дев'яти-десяти річного віку. Проте перевага надавалася бажаним навчатись у духовних училищах і семінаріях, оскільки, на думку російських дипломатичних працівників, на Балканах спостерігався дефіцит священнослужителів у православних храмах.

Значно менше пропозицій надавалося для навчання дівчат. На теренах України вони могли вибрати Левашівський пансіонат у Києві, Слов'янський

¹⁴⁸ Там само.- Л. 3 зв.

¹⁴⁹ Центральний Державний історичний архів України в м. Києві (далі ЦДІА України).- Ф. 711.- Оп. 3.- Спр. 2576.- Арк. 2-3.

¹⁵⁰ Там само.- Спр. 2576.- Арк. 3.

¹⁵¹ Там само.- Спр. 2680.- Арк. 3-3б; Спр. 2680.- Арк.26, 54.

розсадник в Одесі, Керченський Кушніковський дівочий інститут. У Росії дівчат з Балкан приймали Астраханська жіноча гімназія і два інститути у Санкт-Петербурзі, які мали медичну спеціалізацію.

Отже, на долю українських вузів припадала більша частина контингенту південних слов'ян, які навчались в Російській імперії. Проте комісії, що працювали на Балканах, для того щоб, збалансувати розподіл абітурієнтів, на свій розсуд визначали вуз, до якого буде надіслано стипендіата.

Набирали кандидатів для навчання спеціальні агенти при дипломатичних місіях у Туреччині та слов'янських країнах. З агентів формувалися спеціальні місії при Генеральних консульствах. Для сербів така місія була відкрита у Белграді, чорногорців – в Цетині, македонців – в Салоніках. Також в окремих югославських містах приймали прохання для навчання у віце-консульствах і передавались у Генеральні консульства. Роботу з набору південних слов'ян для навчання в Російській імперії проводили у віце-консульствах, що розташовувалися у Бітолі (Македонія), Прізрені (Сербія), Ніші (Сербія), Сараєво (Боснія і Герцеговина) та інших містах. Усі справи з набору місії мали завершувати до 1 квітня поточного року, після чого документи абітурієнтів розглядала Комісія з освіти при уряді Росії. Пакет документів містив різнопланову інформацію про претендентів на отримання стипендії. Першою мала бути заява із вказівкою на той чи інший заклад Російської імперії, у якому хотів навчатися кандидат. Подавалось також свідоцтво про народження, атестат закладу, у якому він навчався на батьківщині, з перерахунком предметів. Претендент також мав надати інформацію про батьків, зокрема про їх матеріальний стан. Дуже бажаною була рекомендація від місцевої влади чи духовних осіб. Особливою вимогою було знання російської мови. Також враховувалися потреба православного населення у священнослужителях.

На основі опрацювання низки відповідних архівних справ, ми можемо прослідкувати частку іноземців, у тому числі південних слов'ян і югослов'ян, у загальній кількості студентів Київської духовної академії. (Табл. №1.)¹⁵².

Таблиця № 1

Роки прийому	Загальна кількість студентів	Іноземці							
		Південні слов'яни				Інші		Разом усіх іноземців	
		Югослов'яни		Болгари					
		кі-ть	%	кі- ть	%	кі- ть	%	кі- ть	%
1900 р.	55	1	1,8%	4	7,2%	13	23.4%	18	32,4%
1901 р.	48	2	4,2 %	—	—	—	—	2	4,2%
1902 р.	49	1	2,5 %	—	—	1	2,5 %	2	5 %
1903 р.	52	4	7,6 %	—	—	2	3,8%	6	11,4%

¹⁵² Там само.- Спр. 2551.- Арк. 6-7.; Спр. 2868.- Арк. 1-4.; Спр. 3051.- Арк. 1-2.; Спр. 3151.- Арк. 1-4.; Спр. 3179.- Арк. 3-4.; Спр. 3621.- Арк. 1-2.; Спр. 3732.- Арк. 81-82; Спр. 3931.- Арк. 4-11.

1904 р.	51	1	2%	3	6 %	5	10 %	9	18 %
1905 р.	50	–	–	1	2 %	–	–	1	2 %
1906 р.	54	2	3,8 %	5	9,5 %	1	1,9%	8	15,2%
1907 р.	49	1	2,5 %	3	7,5 %	1	2,5%	5	12,5%
1908 р.	47	1	2,2%	3	6,6 %	–	–	4	8,8%
1909 р.	48	–	–	1	2,1 %	3	6,3 %	4	8,4 %
1910 р.	48	1	2,1 %	–	–	–	–	1	2,1 %
1911 р.	56	1	1,8 %	1	1,8 %	1	1,8 %	3	5,4 %
1912 р.	50	1	2 %	1	2 %	2	4 %	4	8 %
1913 р.	55	1	1,8 %	5	9 %	1	1,8 %	7	12,6%
1914 р.	28	–	–	–	–	–	–	–	–
1915 р.	91	2	2,2 %	–	–	–	–	2	2,2 %
1916 р.	58	–	–	–	–	2	3,4 %	2	3,4 %
1917 р.	105	–	–	–	–	–	–	–	–
Разом за всі роки	944	19	1,9 %	27	2,7 %	32	3,2 %	78	7,8 %

Набрані кандидати отримували статус стипендіата, тобто перебували на повному забезпеченні навчального закладу. Крім стипендіатів, у Російській імперії навчалися слов'яни та інші іноземці й за власний рахунок, або перебували на забезпеченні Синодів своїх кран. Проте абсолютна більшість південних слов'ян, які навчалися у Київській духовній академії, фінансувалися Св. Синодом. Із сорока шести осіб, які були прийняті в Академію у досліджуваний період, лише шестеро навчалися за власні кошти або утримувалися стипендію від своїх ієрархів. Так, у 1907 р. було прийнято всього двох болгар на навчання за власний кошт: Станіслава Аргізова і Афанасія Димитрова, у 1912 р. – чорногорця Лазара Радоніча і болгарина Сафронія Човдорова прийняли за кошти місцевих ієрархів¹⁵³, у 1915 р. два серби – Ніконор і Кирил – були на власному утриманні¹⁵⁴.

За студентами, які навчалися в Російській імперії, вівся постійний контроль не лише російських спецслужб, але й установ країни народження. Особливо детальний в тих випадках, коли студентів утримували світські чи духовні особи з їх батьківщин. З цією метою Академія регулярно наприкінці навчального року надсилала до синодів церков південних слов'ян виписки з оцінками за пройдені курси та за поведінку студентів.

¹⁵³ Там само.- Спр. 3151.- Арк. 1.; Спр. 3621.- Арк. 1.

¹⁵⁴ Извлечение из журналовъ совѣта Императорской Кіевской Духовной Академіи за 1915-1916 учебный годъ.- К., 1916.- С.90.

У 1903 р. у черговий раз почала мінятися стратегія російської влади щодо навчання югослов'ян і болгар в освітніх закладах імперії. В умовах економічної та політичної нестабільності, яка розпочалася на початку століття, було вирішено скоротити прийом іноземців у навчальні заклади. Наказом імператора № 2395 (від 13 грудня 1903 р.) запроваджувалися поправки до "Правил" вступу підданих осіб інших держав¹⁵⁵. Насамперед мова йшла про навчання у духовних установах. У наказі зазначалося, що до російських освітніх духовних закладів будуть приймати тільки тих іноземців, які не можуть отримати належної освіти вдома. Південні та східні слов'яни мали можливість отримувати в себе необхідну початкову та середню освіту, а тому їх перестали приймати до російських духовних училищ і семінарій, а брали лише до академій. Як зазначалось у наказі, такі зміни були викликані нестачею місць та коштів для утримування російських малолітніх дітей. Понад це, указ закріпив вже існуючу ситуацію, коли в силу соціально-економічних обставин навчальні установи імперії ще наприкінці XIX ст. почали впроваджувати норми, узаконені цим документом. І навіть при прийомі у вищі навчальні заклади перевага надавалася тим абітурієнтам, які мали можливість навчатися за власний кошт або за рахунок Синодів тих країн, які направляли студентів.

У Київській духовній академії, як, напевно, і в інших навчальних закладах, досить часто траплялися випадки, коли кошти з дому надходили невчасно або їх взагалі припиняли пересилати. Це змушувало іноземних студентів звертатися з проханнями до керівництва Академії надати їм стипендію. Проте Академія не задовольняла ці прохання, оскільки жодних фінансових зобов'язань перед цими іноземцями на себе не брала¹⁵⁶. Також не зобов'язувалася й лікувати хворих студентів іноземного походження, які навчалися за власний кошт. Їх або відправляли додому та приймала назад після повного одужання, або ж лікували за їх кошти¹⁵⁷. Зазначимо, що медичне забезпечення при Академії було на хорошому рівні. При КДА була своя лікарня, співробітники якої докладали значних зусиль для покращення здоров'я студентів. Проте і тут були значні труднощі, про що свідчать звіти Академії. Зокрема в останньому з останніх звітів (за 1912-1913 н. рр.) зазначено, що у звітний період хворіло 48 студентів. Випадків захворювань, що вимагали перебування в лікарні – 57, з них 56 від 1 до 30 днів, 1 – довше місяця. Це були наступні захворювання: 6 – малярія, 7 – нервові розлади, 11 – шлунково-кишкові захворювання, 10 випадків – грип, 3 – ангіна, 1 – пневмонія, 1 – хвороба печінки, 1 – апендицит, 4 – фурункульоз, 1 – атрофія мускульної системи, 1 – отит, 7 – анемія. Протягом 1912-1913 навчального року скористалися академічною лікарнею амбулаторно 534 особи, які мали 1042 відвідування. За той же рік студенти не хворіли такими важкими хворобами як тиф і туберкульоз. Позитивним було те, що вже протягом семи років в Академії не було ні тифу, ні туберкульозу. Ситуація кардинально

¹⁵⁵ ЦДІА України.- Ф. 711.- Оп. 3.- Спр. 2852.- Арк. 2.

¹⁵⁶ Там само.- Спр. 2576.- Арк. 2.

¹⁵⁷ Там само.- Спр. 2616.- Арк. 1-3.

змінилася на краще після того, як у КДА почали користуватися артезіанською водою¹⁵⁸. Кількість захворювань, особливо тих хвороб, які пов'язані з шлунково-кишковим трактом, різко збільшувалися під час сесій чи посту. Це засвідчувало, що харчування в Академії було організовано в цілому не погано, але навчальний процес психологічно виснажував студентів і викликав у них загострення хронічних хвороб.

Важливим для іноземців було питання пов'язане із забезпеченням навчальною літературою. При КДА була створена так звана фундаментальна бібліотека, яка постійно поповнювалася новою літературою. Станом на 1912-1913 навчальний рік у бібліотеці було 52737 назв книг, які нараховували 96538 томів. З них 356 – назв підручників у кількості 2282 екземпляри. Також при Академії була студентська бібліотека, яка поповнювалася за рахунок пожертв редакцій духовних журналів, наставників КДА і колишніх вихованців, а також невеликими щорічними студентськими внесками. У цій бібліотеці на 1913 р. було 1772 назв книг і брошур у кількості 2675 томів¹⁵⁹. Отже для навчального процесу в Київській академії були створені достатні умови.

Та найціннішим надбанням навчального закладу, за свідченнями випускників¹⁶⁰, були його викладачі, серед яких виділимо професорів М.Смирнова, С.Голубєва, В.Попова, М.Скабаланова та інших. Саме завдяки їхнім цікавим та високопрофесійним лекціям рейтинг цього навчального закладу утримувався на висоті.

У контексті порушеного питання варто відзначити, що югослов'яни а також болгари теж вирізнялися у навчальному процесі. По-перше, на фоні інших іноземців, їхня успішність була кращою¹⁶¹. Окрім цього, практично всі південні слов'яни, навчаючись у духовних семінарія чи інших середніх закладах у себе в дома, не вивчали стародавні мови, що було обов'язковим в аналогічних установах Російської імперії. Тому при вступі вони не могли успішно здати іспит з цього предмету. Керівництво Академії проявило розуміння і дозволило таким абітурієнтам не здавати вступних іспитів зі стародавніх мов¹⁶². Проте навчання в Академії не передбачало спецпрограми для цих студентів з вивчення стародавніх мов, тому вони разом із місцевими студентами, які вже мали певні знання цих мов, освоювали новий для себе предмет. Це засвідчує про не достатній рівень викладання мов в Росії в середніх навчальних закладах. Підтвердженням цього висновку є також результати вивчення мов болгарами та югослов'янами, які були не гіршими за рівень місцевих студентів, зокрема у курсі стародавніх мов вивчали, як правило латинь. Проте найважче всім студентам, у тому числі й іноземцям, давалася єврейська. Але й тут іноземці не пасли задніх. Коли на курсі

¹⁵⁸ Речь о Отчетъ о состояніи Императорской Киевской Духовной Академіи за 1912-1913 учебный годъ.- К., 1914.- С.116-117.

¹⁵⁹ Там само.- С.117.

¹⁶⁰ Преловська І. Київська Академія: історія і сучасність // Труды Київської Духовної Академії.- К., 2003.- № 1.- С.21.

¹⁶¹ Там само.- Спр. 2600.- Арк. 2, 4, 6, 7, 9.

¹⁶² Там само.- Спр. 2603.- Арк. 1-4.

діапазони залікових оцінок з єврейської коливалися від трьох з двома мінусами до чотирьох, а з латині – від трьох з двома мінусами до п'яти, то південні слов'яни мали достатньо високі результати. Цю тезу можна продемонструвати на прикладі І курсу 1913-1914 навчального року (Табл. № 2.)¹⁶³.

Таблиця № 2

ПРИЗВИЩА	ЄВРЕЙСЬКА		ЛАТИНЬ	
	РІЧНА	ІСПИТ	РІЧНА	ІСПИТ
Данііль Мілутіч (серб)	4	4	4	4
Матей Хрістов (болгарин)	3	3	5 -	5
Ніколай Стефанов (болгарин)	3	4	4	4 +
Петр Стоїлов (болгарин)	4	4	4 +	4 +
Ілья Попов (болгарин)	3	3	4	4 -
Ніколай Інглізов (болгарин)	3	3 +	4	4 +

Саме питання вивчення мов було визначальним для іноземних слов'ян при навчанні в Академії. Недостатнє знання російської також дуже суттєво впливало на якість знання з інших предметів, які викладались цією мовою. Майже в усіх випадках перездачі якогось предмету югослов'яни та й інші іноземці мотивували свої погані результати недостатнім знанням російської. З цієї ж причини всі іноземці навчалися на історичному відділенні академії, оскільки там були менші вимоги до знань російської мови. Зазначимо, що вступали до Києва чи не найкращі випускники з Балкан чи іншого зарубіжжя. Про це засвідчують як рекомендації духовних осіб, так і виписки з атестатів, які абітурієнти подавали при вступі до Академії. На жаль, змінити на краще успішність іноземців Академія не змогла. Слід зауважити, що й місцеві студенти також дуже безграмотно писали російською. У двох відділеннях, що були в Академії, а саме – історичному та словесному (філологічному), лише на філологічному два роки читали курс російської мови (разом з церковнослов'янською). На першому курсі було дві години на тиждень, на другому – одна, і лише з 1910 р. мову стали викладати три роки.

Загалом предмети, що викладались в Академії з 1900 р. ділились на три частини: загальнообов'язкові, перша і друга групи наук. Загальнообов'язкові предмети читались для всіх студентів. Перша група – на словесному відділенні, друга – історичному. На початку XX ст. студенти Київської академії мали змогу вивчати наступні предмети: (Див. Табл. № 3 і 4.)¹⁶⁴.

¹⁶³ Підрахунки за: ЦДІАУ.- Ф. 711.- Оп. 3.- Спр. 3732.- Арк. 81-82.

¹⁶⁴ ЦДІА України.- Ф. 711.- Оп. 3.- Спр. 2868.- Арк. 8.

Таблиця № 3.

Курси	Загально - обов'язкові предмети	Год. в тиждень	Перша група предметів (філологічний)	Год.	Друга група предметів (історичний)	Год.
I	Святе письмо Старого Заповіту	1	Теорія словесності та історія іноземної літератури	4	Стародавня і загальна історія	3
	Єврейська мова	2	Англійська (чи німецька) мова	1	Французька мова	1
	Біблійна історія	4	Російська та церковнослов'янс ька мови	2	Російська і громадянсь ка історія	4
	Психологія	3	Стародавні мови	2	Стародавні мови	2
	Патристика.	2				
	Історія філософії	3				
Разом	6 предметів	15	4 предмети	9	4 предмети	10
II	Історія російського розколу	4	Англійська (німецька) мова	2	Французька мова	2
	Патристика	2	Біблійна археологія	1	Нова і загальна громадянсь ка історія	4
	Святе письмо Старого Заповіту	2	Російська і церковнослов'янс ька мови	1	Стародавні мови	2
	Педагогіка	3	Історія російської літератури	1		
	Логіка і метафізика	4	Стародавні мови	2		
	Вступ до богосл. наук	3				
Разом	6 предметів	18	5 предметів	7	3 предмети	8

Курси	Загально - обов'язкові предмети	Год. в тиждень
III	Моральне богослов'я (ректорський курс)	4
	Гомілетика	3
	Історія і розбір західних віросповідань	2
	Історія рос. церкви	4
	Церковна археологія	2
	Загальна церковна історія	2
	Догматичне богослов'я	3
	Св. письмо Нового Заповіту	3
Разом	8 предметів	23
IV	Догматичне богослов'я	1
	Св. письмо Нового Заповіту	1
	Історія і розбір західних віросповідань	2
	Пастирське богослов'я	1
	Літургіка	2
	Церковне право	3
	Гомілетика	1
Разом	7 предметів	11

Отже, з наведеної програми добре видно, що студенти не були надто перевантажені навчальним процесом, особливо на двох останніх курсах. Це відчували навіть самі студенти, які не раз звертались до керівництва академії з проханням дозволити слухати лекції з не своєї групи предметів. Аналогічна ситуація була й в інших духовних академіях Російської імперії. Сміливість порушити це питання перед Ober-прокурором Синоду взяв на себе ректор Казанської духовної академії. Він запропонував обговорити можливість для студентів однієї спецгрупи академічного курсу слухати і здавати екзамени з предметів іншої групи з тим, щоб отримати з цих предметів бали і занести їх в атестат.

Проте після розгляду цього питання Св. Синод видав наказ № 4881 (від 7 листопада 1902 р.), яким заборонялося слухати студентам лекції понад норму предметів своєї спецгрупи¹⁶⁵. Мотивацією такого рішення було те, що в академіях читають багато предметів для різних груп в одні й ті ж години. Проте навіть побіжний аналіз розкладів занять у Київській академії показує, що розвести викладання предметів з різних спеціальностей не викликало особливих проблем. Навіть більше, розклад на 1903 р. (з 1 січня), тобто наступного року після прийняття наказу, був виправлений так, щоб групові предмети читалися паралельно, а студенти самовільно, як це вони робили раніше, не могли відвідувати лекції не своєї групи. При такому підході до навчального процесу югослов'яни об'єктивно не могли покращити свої знання з російської мови. Як вже зазначалося, усі вони навчалися на історичному відділенні, а там взагалі не

¹⁶⁵ Там само.- Спр. 2668.- Арк. 2.

викладали цей предмет.

Але цим проблеми з викладанням російської мови не завершилися. Неграмотність, яка була характерною для всіх студентів, і не дуже високі оцінки із загальноосвітніх предметів, спонукала керівництво навчального закладу до більш рішучих дій. Після прийняття нового статуту (1910 р.) були внесені зміни й до навчальних програм. На I-II курсах розпочали читати новий спецкурс – історія й розвінчання західного віросповідання. Російську і церковнослов'янську мови почали викладати замість двох три роки. На III курсі, окрім загальноосвітніх, додали спецпредмети: для відділення словесності – російську і церковнослов'янську, для істориків – історію російської і західної церкви. Також було збільшено години з викладання загальноосвітніх курсів. Тому на II і III курсах вже щодня було по 5-6 пар, а не дві 2-3, як це було раніше. Четвертий курс мав два вихідних для підготовки кандидатських робіт¹⁶⁶. Також в останні роки діяльності Академії студентам дозволили відвідувати лекції не зі свого відділення. Окрім цього, усіх студентів та викладачів зобов'язали щодня відвідувати служби Божі.

Напередодні Першої світової війни майже всі гуртожитки були віддані під школу прапорщиків. А тому перед студентами Київської духовної академії постало житлове питання. З 1913 р. студентів почали набирати при умові, що вони будуть мешкати на приватних квартирах. Так співпало, що у 1913 та 1915 роках були останні вступи югослов'ян. А це: серб Данііль Мілутіч (1913 р.) та ієромонахи Ніканор і Кирил (1915 р.). Вони навчалися за свої кошти, проте їм надали гуртожиток, що було не типовим¹⁶⁷. Також у ці набори було зараховано п'ять болгар: Матей Хрістов, Ніколай Стефанов, Петр Стоїлов, Ілья Попов, Ніколай Інгілізов. Намагався стати студентом КДА ще один болгарин – Георгій Антонов. Його прохання про вступ розглядали 7 вересня 1915 р. Проте через затримку подачі заяви, незважаючи на те, що місця ще були (Академія могла набирати 150 осіб, див. Таблицю № 1), прохання болгарина було відхилене. На наш погляд, головною причиною цього став той факт, що Росія на той час перебувала у стані війни з Болгарією.

Також особливістю набору 1915 р. була велика кількість галичан – 18 осіб. Усі вони отримали спеціальну синодальну стипендію. Тут знову варто відзначити чергові політичні мотиви, які воююча Росія всіляко намагалася враховувати у всіх сферах життя, передусім у духовній сфері. Адже для імперії територія і населення Галичини мали великий інтерес. У стані бездержав'я галичани шукали собі надійних союзників чи захисників. Звичайно, Росія не була їх єдиною надією. Але збільшення до такої кількості студентів з Галичини – це було показником пріоритетів і Російської імперії, і галичан. Адже раніше в Академії фактично зовсім не було студентів з цього регіону України (в окремі роки – один студент). Окрім галичан, ще 27 студентів отримали стипендію Св.

¹⁶⁶ Речь о Отчетъ о состояніи Императорской Киевской Духовной Академіи за 1912-1913 учебный годъ.- К., 1914.- С.99-100.

¹⁶⁷ Извлечение изъ журналовъ совѣта Императорской Киевской Духовной Академіи за 1915-1916 учебный годъ.- К., 1916.- С.90.

Синоду, які Київській академії виділялися Св. Синодом з початку XX ст. Через військовий стан у 1915 р. навчання затрималось і, з дозволу військової влади, розпочалося лише 1 грудня. Під час навчання багатьох студентів призивали до армії. Тому на 1916-1917 навчальний рік до навчання приступило майже вдвічі менше студентів. Так, наприклад, на другому курсі з 91 студента залишилося 47. Такі ж скорочення відбулися й на інших курсах. Цікава, що жоден з югослов'ян у 1916 р. не з'явився на навчання.

Під час війни у Київській академії, як і в інших навчальних закладах України, з кожним роком ставало все важче організовувати нормальний навчальний процес. У 1917 р. було поширене чи не останнє оголошення з набору студентів до Академії. Окрім типової інформації для такого типу оголошення, привертають увагу кілька особливостей. Зокрема зазначалось, що набиратимуть 75 осіб, тобто в двічі менше від попередніх років. Усі студенти будуть проживати на приватних квартирах. Разом з тим, незважаючи на всі складнощі того часу, в оголошенні повідомлялось, що Св. Синод виділяє, як і раніше, 27 стипендій, двадцять з яких призначалися для вихованців семінарій¹⁶⁸.

На нормальний розвиток навчального процесу вселило надію розпорядження Комісаріату народної освіти (НКО) УРСР, який у квітні 1919 р. прийняв рішення про те, що помешкання, садиби та інші утіддя Академії не підлягатимуть конфіскації і лише у випадку "пекучої" потреби реквізиція може бути проведена після згоди НКО, у відомстві якого знаходився навчальний заклад¹⁶⁹.

Як виявилось згодом, "пекуча" потреба була не за горами. За наказом більшовицького уряду вже у 1920 р. КДА була закрита. Хоча є повідомлення про продовження навчання до 1923 р. приватно, але відновити нормальний навчальний процес вже не вдалося. Частина професорсько-викладацького персоналу Академії емігрувала, інші були репресовані¹⁷⁰. Так трагічно завершилась доля Київської академії на поч. 20-х років XX ст. Ці останні два десятиліття існування КДА були насичені багатьма особливими процесами і подіями. Вони мали не тільки історичне значення для України в галузі теологічної освіти, але й міжнародний резонанс, відлуння якого пробивається в сьогодення.

Здійснений аналіз архівних документів дозволяє нам стверджувати, що на початку XX ст. Київська духовна академія продовжувала успішно відстоювати й пропагувати імперські ідеї царської Росії не тільки на території України, але через навчання в ній іноземців, успішно поширювала їх на території тих країн, звідки приїжджали ці студенти. Підбір кандидатів на навчання з інших країн був не випадковим. Молодь цілеспрямовано запрошували лише з православних регіонів Європи і навіть Азії, де розвивалося православ'я. Саме релігійний чинник був провідним у лобюванні зовнішньополітичних інтересів Російської

¹⁶⁸ ЦДДА України.- Ф. 711.- Оп. 3.- Спр. 3928.- Арк. 10.; Спр. 3863.- Арк. 5-6.

¹⁶⁹ Там само.- Спр. 4057.- Арк. 8.

¹⁷⁰ Преловська І. Київська Академія: історія і сучасність // Труди Київської Духовної Академії.- К., 2003.- № 1.- С.21.

імперії. З цих міркувань запрошували на навчання у духовні заклади імперії югослов'ян, болгар, румун та інших іноземців. З югослов'ян були представлені лише серби, чорногорці, македонці та боснійці з герцоговинцями. Хорватів та словенців у той час в Росії називали австрійськими слов'янами, і оскільки вони відносилися до католицького світу, то з ними працювали в інших сферах. Югослов'яни, які навчалися в КДА занурювалися у ті суспільно-політичні процеси, які мали місце в Україні та разом з українською інтелігенцією та студентством формували міжнародний освітній процес¹⁷¹, який тривав в Україні до встановлення більшовицької влади.

На початку XX ст. Україна, як частина Російської імперії, досить успішно справлялася з поставленими перед нею завданнями щодо підготовки балканської молоді у своїх вищих школах. Проте це не завжди співпадало з національними інтересами України, а інколи й відверто шкодило їм. Тому сьогодні ми маємо врахувати усі позитивні та негативні сторони цього історичного досвіду, щоб максимально результативно розвивати традиції навчання іноземців в українських вузах у відповідності до викликів сьогодення.

Б.Бойко * (м. Житомир)

РОЛЬ ДУХОВЕНСТВА ВОЛИНСЬКОЇ ЄПАРХІЇ У ВЕДЕННІ ТА ЗБЕРЕЖЕННІ ЦЕРКОВНОЇ ДОКУМЕНТАЦІЇ

В останні півтора десятиріччя дослідники багатьох галузей науки звертають належну увагу на вивчення архівних документів і матеріалів. Певною мірою можна говорити навіть про появу тенденції видавати книги історичного та релігійнознавчого характеру у форматі опублікованих архівних документів, що обумовлено рядом причин: відкритістю архівів, зняттям режиму секретності із раніше недоступних фондів, прагненням науковців звертатися до першоджерел тощо. У зв'язку з цим тема даного дослідження є актуальною і має практичне значення.

Обрана для вивчення проблематика становить також неабиякий науковий інтерес. У працях сучасних вітчизняних вчених висвітлено різні аспекти діяльності духовенства та церковних інституцій. Зокрема Г. Надтока, С. Жилук, Г. Махорін, О. Саган та інші показали участь православного духовенства у політичному, суспільно-громадському, культурному житті, розкрили місіонерські та благодійницькі напрямки у його роботі. Проте роль православного духовенства синодального періоду у збереженні церковнопарафіяльних документів залишається невисвітленою. А досвід ведення

¹⁷¹ ЦДДА України.- Ф. 711.- Оп. 3.- Спр. 3872.- Арк. 2-5.

* Бойко Б.Є. – магістр богослов'я, настоятель Михайлівського храму м. Житомира.

і збереження їх є значимим і для сьогодення, коли ця справа православними церквами надто запущена.

Завданням статті є спроба не тільки визначити роль духовенства та інституцій Волинської єпархії у збереженні церковної документації, але й з'ясувати стан збереження документів у консисторських та інших архівосховищах, правила їх укомплектування, оформлення тощо.

У з'ясуванні питання стану збереження документів насамперед зауважимо, що проблема зберігання церковнопарафіяльної документації перебувала під постійним контролем Синоду, про що свідчить цілий ряд указів та нормативних актів, спрямованих запобіганню зловживань та порушень. При здачі документів в архів особлива увага зверталася на правильне формування справ. Усі вони повинні були мати титульний аркуш, підшиті, пронумеровані та скріплені підписом столоначальника. На початковому етапі функціонування архіву Волинської духовної консисторії туди приймали і непідшиті справи. Але зберігати таким чином документацію було неможливо, адже з кожним роком обсяг її зростав. Тому в липні 1797 р. було складено відповідний реєстр, згідно якого кожному духовному правлінню необхідно було виплатити певну суму для підшиття книг по їх відомству. Такого впорядкування потребували справи, які зберігалися за період з 1795 по 1797 рр. Кошти на це виділялися безпосередньо з самих парафій. Суми залежали від кількості зданих книг і коливалися, наприклад, від 40 копійок по Радомишльському повіту до 2 рублів 35 копійок – по Домбровицькому [Державний архів Житомирської області (далі ДАЖО).- Ф.1, Оп. 15, Спр. 269].

На титульному листі чи обкладинці справи у правому верхньому кутку зазначався архівний номер справи, назва духовної консисторії та столу з відповідним номером, номер в загальному описі столу, назва справи, граничні дати та число здачі до архіву, кількість аркушів. Після завершення справи на останньому скріпленому чи на наступному аркуші робився напис, який завіряв справу. До справ особливої важливості, наприклад, монастирського чи церковного майна, позовних щодо приватного майна, з видачі метричних свідоцтв, про розлучення, додавався внутрішній опис усіх документів. У ньому зазначали дату, назву документів та номери аркушів, на яких вони знаходилися. В кінці писали загальну кількість сторінок і свій підпис ставив столоначальник. Аналіз справ, які зберігалися в архіві Волинської духовної консисторії, засвідчив, що їх оформляли згідно вимог, встановлених Синодом.

Архіваріус призначався з благонадійних чиновників канцелярії. Він мав дотримуватися правильного розташування, цілісності та чистоти переданих в архів справ та актів. Для допомоги архіваріусу призначалися один-два канцелярські служителі. У службовому відношенні архіваріус та його помічники підпорядковувалися секретареві консисторії.

Для зручності в користуванні встановлювався порядок розміщення справ. На першому місці в шафах зберігалися протоколи, на другому – журнали, на третьому – доповідні реєстри, на четвертому – поточні справи за сферами діяльності, на п'ятому – метричні книги, на шостому – сповідальні розписи, на

сьомому – термінові відомості тощо. Акти та книги, які не належали до справ, а також справи таємні, повинні були зберігатися в особливих шафах, а останні – навіть під замком і печаткою консисторії. Якщо, з огляду на особливості приміщення, зручнішим визнавався інший порядок розташування справ в архіві, то він допускався лише з дозволу преосвященного та з поданням відповідного рапорту до Синоду.

Для точних відомостей про стан архіву та зручнішого пошуку справ і актів в архіві створювалися хронологічні реєстри та алфавітні покажчики. Загальний реєстр справ, що зберігався в архіві, містив інформацію про порядковий номер, час початку справи, її зміст, час закінчення, кількість аркушів та примітки.

Алфавітний покажчик до справ архіву складався з трьох колонок: в першій писали місяця облаштування церков (в алфавітному порядку), в другій – номер справ за алфавітним реєстром і за описом столу, у третій, за необхідності, – зазначали примітки. З кожного роду справ підводили під алфавіт чи імена осіб, стосовно яких велася справа, або інші предметно-тематичні ознаки, за якими було зручно здійснювати пошук. У випадках, коли складався один алфавітний покажчик для справ за кілька років, навпроти кожної справи зазначали рік їх початку. На секретні справи вівся окремий алфавітний реєстр.

Для контролю за видачею та поверненням до архіву справ велася шнурова книга за підписом членів консисторії та скріплена печаткою. Про стан архіву, порядок та цілість справ, реєстрів, алфавітних покажчиків тощо, про внутрішню та зовнішню охайність архіваріус звітував наприкінці кожного року всім присутнім. Результати огляду записувалися до спеціального журналу. Про стан архіву преосвящений щороку рапортував Синоду [Первый полный, с объяснениями, сборник всех действующих по духовному ведомству узаконений Ф. С. Ливанова.- СПб., 1871.- С. 280].

До того, як питання зберігання справ та діяльності архівів врегулювалося прийнятим в 1841 р. “Статутом духовних консисторій”, у Волинській єпархії реєстр усіх книг, справ та інших документів було вміщено в одній книзі. Як приклад, розглянемо опис архівних книг цієї установи за 1795–1814 р. В ній записували всі наявні справи з відмітками про стан збереження кожної з них по повітах, а також перелічували непереpletені та пошкоджені документи. Так, за зазначений період зберігалася 8 одиниць метричних книг без палітурок та – 4 пошкоджених, у клірових відомостях ці показники сягають відповідно 9 та 11, сповідальних розписів – 4 та 2. В цій же справі містяться розписки чиновників та членів консисторії про видачу документів з архіву та їх повернення. Крім того, в ній вели реєстри, які слугували для полегшення пошуку необхідної інформації. Такий облік метричних книг зберігся за 1807 р. В ньому перераховувалися всі населені пункти, що записувалися в книзі, та зазначали на якій сторінці містився кожен запис. Справи з метричними книгами, які здавалися до консисторії, формувалися за географічним принципом в розрізі повітів [ДАЖО.- Ф.1, Оп. 30, Спр. 84].

Як бачимо, вже на початку XIX століття частина справ була не підшитою або зіпсованою із-за несприятливих умов їх зберігання.

Першим архіваріусом консисторського архіву Волинської єпархії був Микола Морачевич, який служив на цій посаді з 13 серпня 1801 р., тобто з початку його заснування. Згідно постанови Волинської духовної консисторії від 25 листопада 1802 р., через незадовільний стан здоров'я Морачевич мав передати архівні справи у відання канцеляриста Антона Карашевича. Під час прийому документації останній виявив ряд недоліків у зберіганні. Зокрема, він відзначив, що частина справ пронумерована та підшита аби-як, деякі з них зіпсовані, пошарпані та з вирваними сторінками. В особливо незадовільному стані знаходилися переплетені документи. Найгіршою збереженістю відзначилися клірові відомості [ДАЖО.- Ф.1, Оп. 2, Спр. 865]. Зрозуміло, що впорядкувати значний масив документів з усієї єпархії одній людині було досить непросто, тому обидва службовці почали працювати над цим спільно.

Враховуючи важливе значення церковнопарафіяльних документів, Синод 16 березня 1802 р. видав указ про належне ведення та зберігання метричних та обшуккових книг, згідно якого консисторії мали рапортувати про умови збереження документації. Після їх огляду архіву Волинської духовної консисторії 1803 р. було докладено, що в архіві чистота і порядок [ДАЖО.- Ф.1, Оп. 26, Спр. 5].

У 1812 р. архів евакуювали в містечко Кобеляки Полтавської губернії. Під час транспортування частину справ було втрачено та пошкоджено. В 1813 р. справи повернули назад. 7 липня 1813 р. архіваріус Антон Токаржевський-Карашевич прийняв їх у своє відання. Через п'ять днів знову відбулася перевірка та передача документів новому архіваріусу Памфілію Шелепинському [ДАЖО.- Ф.1, Оп. 30, Спр. 84].

Станом на 1815 р. в архіві консисторії зберігалось: метричних книг – 269 одиниць зберігання (1795–1814 рр.), клірових відомостей – 242 (1796–1814 рр.), сповідальних розписів – 244 (1796–1814 рр.).

Посилення уваги до належного зберігання консисторського архіву, зокрема метричних книг, припало на 30–40-ві роки XIX століття. Саме в цей час було виявлено ряд масових фальсифікацій документів, оскільки після приєднання Правобережної України до складу Російської імперії численній польській шляхті довелося доводити своє дворянське походження на підставі метричних книг.

Внаслідок встановлення фактів масових підробок указом від 19 грудня 1833 р., з метою виявлення та запобігання їм надалі в приєднаних від Польщі землях, метричні та актові книги наказано прошнурувати, опечатати та поперекреслювати неписані листи. З цією метою було створено три спеціальні комісії. Перша займалася архівами Віленської, Гродненської та Білостоцької губерній, друга – Київської, Волинської та Подільської, третя – Могилівської, Вітебської та Мінської. Ревізія метричних книг проходила в присутності депутатів від консисторії, які теж брали безпосередню участь у перевірці [Полное собрание законов Российской империи (далі ПСЗ).- Т. VIII.- СПб., 1834.- С. 772].

Проте комісії, створенні для перевірки актових та інших книг, не змогли належним чином здійснити свою діяльність внаслідок указу від 25 жовтня 1834 р., що забороняв перевірку метрик. У 1842 р. здійснено спробу відновити ревізійну роботу. Синод, не задоволений таким втручанням у свою сферу, виступав проти ревізії найвищого духовного органу. Після ретельного вивчення цього питання положенням Комітету Міністрів від 28 вересня 1846 р. перевірку відмінили [ПСЗ.- Т. XXI.- СПб., 1843.- С. 170].

Стан зберігання документів у церквах мав перевіряти єпископ під час щорічних об'їздів парафій. Але після вивчення їхніх звітів можемо переконалися, що діловодство – це той напрямок, якому приділялося найменше уваги за браком часу. В переважній більшості випадків вони просто оглядали церкви, інколи спілкувалися з причтом та парафіянами. Під час одного з таких оглядів Дубенського, Володимир-Волинського, Ковельського, Острозького та Заславського повітів у 1875 р. єпископ Острозький Іустин зазначив, що документи, за словами благочинних, “ведуться акуратно і зберігаються добре” [Волин. Епарх. Ведомости.- 1874. - № 24, ч. оф.]. Це ще раз підтверджує той факт, що на особисту перевірку документації при огляді стану церков просто не вистачало часу.

Волинський єпархіальний архів завжди знаходився при консисторії: до 1821 р. – в Острозі, після цього до 1831 р., – в Аннополі, протягом 1831-1840 рр. – в Почаєві, а з 1840 р. – в місті Житомирі. Звичайно, кожного разу архів перевозили на нове місце, що негативно позначалося на стані документів. Коли в листопаді 1840 р. єпархіальне управління перевели до Житомира, то відразу вирішили питання з переміщенням архіву. Спочатку консисторія, разом з архівом, розташовувалася в орендованих приміщеннях. Для будівництва власного потрібно було близько 50 тисяч рублів, а таких коштів єпархія на той час не мала.

Станом на 1875 р. архів розташовувався в приміщенні архієрейського дому й налічував 59258 справ, які розміщувалися на полицях у зав'язках згідно років. Описи та алфавіт були поодинокими. Щороку архів поповнювався приблизно на 780–1000 справ. Окрім того, в ньому зберігалися справи ліквідованого Житомирського духовного правління. Знищення документів не практикувалося. Документи перебували здебільшого у нерозібраному стані, хоча ще в 1870 р. було створено комісію для впорядкування справ, які перевозилися з місця на місце більше восьми разів [ДАЖО.- Ф.1, Оп. 3, Спр. 97].

У вересні 1876 року місцевий дворянин Октавіан Фортунатович Раковський уклав з Житомирською міською думою контракт про безстрокову оренду земельної ділянки на розі вулиць Соборної та Подільської. Протягом 1878–1880 рр. О. Раковський збудував на цій землі двоповерховий будинок, який призначався для здачі в оренду. Духовне керівництво примітило новобудову та почало вести переговори про придбання її для єпархіального відомства й розміщення там консисторії разом з архівом. Придбати такий будинок було досить вигідно, адже розташовувався він у центрі міста й поряд з Кафедральним собором. Власника вдалося вмовити на продаж за достатньо прийнятною для

епархії ціною – 29400 рублів сріблом. У серпні 1880 р. Синод дав дозвіл на купівлю, а 5 грудня того ж року її юридично оформили в конторі житомирського нотаріуса Петра Крігера. Від імені Волинської духовної консисторії оформленням необхідної документації займався її член, священник Федір Іванович Храневич, якому було надано всі необхідні повноваження. Придбана садиба складалася з двоповерхової кам'яної будівлі, господарських споруд та дворового місця площею 301 квадратний сажень.

Оскільки планувалося відразу перевезти до новобудови й архів, то, за умовами купчої, власник зобов'язався привести приміщення в належний стан. Все майно консисторії та архів О. Ф. Раковський також перевіз за власний кошт, хоча це також потребувало багато часу. В березні 1881 року при страхуванні будинку від пожеж зазначалося, що він належить консисторії, але на верхньому поверсі розташовувався Приказ громадської опіки, а на нижньому – склад лікеро-горілчаних виробів та бакалійних товарів.

Консисторські примірники церковнопарафіяльної документації досліджуваного регіону зберігалися в архіві, який знаходився в двох місцях: Житомирському Кафедральному соборі та в приміщенні консисторії. В 1903 р. справи там було впорядковано та взято на облік. На початок XX ст. тут знаходилися метричні книги з 1795 р. в кількості 4955 одиниць, клірові відомості з 1796 р. – 972 книги [Здравомыслов К. Я. Архив и библиотека Святейшего Синода. Консисторские архивы.- СПб., 1906.- С. 17].

Папери з оголошеннями височайших повелінь та укази Синоду підшивалися до справ у копіях. Їх оригінали перепліталися за роками в книги та зберігалися в присутственній камері. Так само упорядковувалися протоколи і журнали консисторії, котрі зберігалися разом зі справами реєстраторів.

Як вже зазначалося, церковнопарафіяльна документація мала важливе значення, перш за все як цінне джерело інформації в різних сферах життя, в тому числі й у судочинстві. На вимогу слідчих та інших урядових і поліцейських чинів з архіву у тимчасове користування видавалися необхідні документи, які після цього мали бути повернені до сховища. Але така практика в більшості випадків супроводжувалася перевезенням документів на великі відстані, що часто завдавало їм значних пошкоджень. Тому в 1891 р. було видано розпорядження міністра юстиції, щоб судові слідчі не вимагали оригінали метрик із консисторських архівів без нагальної потреби [Волын. епарх. ведомости.- 1891. - № 24, ч. оф.].

Зрозуміло, що при неодноразових перевезеннях архів зазнавав певних втрат. Окрім того, пожежа, що сталася в приміщенні консисторії в 1913 році, теж пошкодила частину справ. В складних умовах громадянської війни 1917-1921 рр. знову було втрачено частину документів, адже в результаті боїв Житомир понад 15 разів переходив з рук у руки. Приміщення архіву не охоронялося, а тому часто місцеве населення навідувалося до нього, щоб дістати дефіцитного на той час паперу для опалення приміщень та на інші господарські потреби.

У 1923 р., коли ситуація в країні стабілізувалася, архіви інших установ поступово почали перевозити до приміщення колишньої консисторії, де

зберігалися також дублетні примірники церковнопарафіяльної документації. У 1992 р. їх перевезли до спеціально збудованого приміщення Державного архіву Житомирської області.

На сьогодні переважна більшість церковнопарафіяльних документів, що збереглися, знаходяться у фондах: Волинської духовної консисторії, духовних правлінь, благочинній та церков. Найкраще збереглися документи, які свого часу потрапили до консисторського архіву. Більшість із них знаходиться в Державному архіві Житомирської області у фонді № 1 “Волинська духовна консисторія”. Частина цього фонду під такою ж назвою знаходиться у Державному архіві Волинської області (фонд № 35) та Державному архіві Рівненської області (фонд № 485). Майже повну наявність цих документів можна пояснити тим, що вони завжди концентрувалися в одному місці і навіть в період революції, війн та інших соціальних катаклізмів не зазнали значних втрат. Набагато гірше збереглися фонди духовних правлінь. Їх виявлено лише 9. В жодному з них немає ні одного церковнопарафіяльного документу, наявні лише описи церков, що датуються 1806 роком. Після того, як повністю сформувалося коло діяльності усіх керівних духовних установ, потреба в такій проміжній ланці як духовні правління зникла, адже вони дублювали роботу благочинній та консисторії. Всі документи, що знаходилися при них, не змогли прийняти до консисторського архіву із-за відсутності у ньому місця для зберігання. Тому їх прилаштовували там, де була на те можливість, приміром, у ризницях церков, у монастирях, на горищах будинків духовенства тощо [ДАЖО.- Ф.1, Оп. 17, Спр. 399]. Зрозуміло, що за такого ставлення до зберігання та через буремні події XX століття до нашого часу майже нічого не дійшло.

Особливий інтерес становлять церковні фонди, адже їх документи є першими, тобто оригінальними примірниками. На жаль, таких збереглося небагато. А ті, що дійшли до нас, містять незначну кількість справ. Найбільше їх сконцентровано в ДАЖО – 54, з яких 21 – безпосередньо по Волинській єпархії (19 по Житомирському, 2 – по Новоград-Волинському повітах), решта – по парафіях Бердичівського повіту, які після 1844 року увійшли до складу Київської єпархії. Окрім того, два таких фонди виявлено в ДАРО – Михайлівської церкви села Подриги Ковельського повіту [ДАЖО.- Ф.399, Оп. 1, Спр. 1 – 68]. В Центральному державному історичному архіві м. Києва теж зберігаються три фонди церков Волинської єпархії: Святовоздвиженської с. Волиця, Святопокровської с. Федурки Старокостянтинівського повіту та Пересопницької с. Пересипниці Рівненського повіту [ЩДАУ. Ф. 1284, Спр.1 – 3].

Основний масив документів хронологічно охоплює період із 1795 по 1921 роки з незначними відхиленнями від верхньої та нижньої меж. Наявність їх більш раннього періоду простежується переважно в церковних примірниках, оскільки часто вони починалися вестися ще за унії, а згодом продовжувалися вже за православними зразками. Такі книги зберігаються практично по всій Волині, в переважній більшості це метрики.

Церковнопарафіальна документація постійного ведення була основою для складання звітів і слугувала важливим джерелом різноманітної інформації не

лише для власне духовного відомства, а й для цивільних та військових установ. Існувала ціла система проходження документів від парафій до Синоду, що зазнавала змін протягом всього періоду функціонування. Вона була побудована на наскрізному принципі, за яким підсумкові відомості не складалися без збору усієї інформації з підзвітних установ – парафій, благочинній, єпархій. Тому кожна з цих інстанцій слідувала, щоб звіти здавалися вчасно й у встановлений термін, адже затримка гальмувала роботу вищої ланки.

Вивчення діловодства православної церкви і, зокрема, порядку звітності, ще раз свідчить про її глибоку бюрократизацію, остаточне оформлення як складової частини загальнодержавного чиновницького апарату. На середину XIX століття склалася чітка вертикаль проходження документації від нижчої ланки (парафія) до вищої (Синод). На різних етапах вона проходила відповідну аналітичну обробку, систематизацію та у вигляді єдиного інформаційного потоку надходила до Синоду. Цьому сприяло й встановлення термінів здачі для кожного виду документу. Разом із тим виявлено й неодноразові факти порушення священиками та благочинними норм звітності. Найбільш характерним це явище було для кінця XVIII – початку XIX століть, коли духовенство Волинської єпархії проходило процес адаптації до нових незвичних умов та правил службової діяльності.

Значну увагу духовне відомство приділяло архівній справі та питанням зберігання документів. Збереження церковних джерел колишньої Волинської єпархії є досить непоганим, порівняно з деякими іншими регіонами України. Можна констатувати той факт, що в розрізі сучасних архівосховищ досліджуваного регіону найкраще збереглися документи, сконцентровані у ДАЖО – за місцем розташування управління єпархії та архіву Волинської духовної консисторії.

Важливим чинником, що вплинув на стан збереження окремих видів документів, є соціально-політичний. В радянський період боротьби з релігією масово знищувалися храми, часто разом з церковними книгами і паперами, що в них зберігалися. Парафіяльні примірники метричних та інших книг вважалися непотрібними, оскільки існували у відносній цілісності їх консисторські копії. На їх історичну цінність увага не зверталася, тому архівні установи Волині не організували збір цих матеріалів. Лише документи окремих парафій, та й то здебільшого випадково, формувалися в архівах як самостійні фонди.

Таким чином, ступінь збереження церковних документів Волинської єпархії значною мірою залежав від місця їх концентрації та значимості. Найкращою наявністю відзначаються консисторські примірники. Це пов'язано з тим, що вони тривалий час групувалися в одному централізованому архіві й утримувалися у відносному порядку. Церковні ж примірники, що не підлягали здачі до консисторського архіву, були розпорошені у сотнях сховищ, стан яких не завжди відповідав необхідним умовам зберігання. Крім того, не всі духовні особи належним чином ставилися до документів як до юридичних та історичних джерел. Між тим, в цілому духовенство та православні інституції Волинської єпархії відіграли важливу роль у веденні та збереженні церковної документації.

ТРАНСФОРМАЦІЇ СОЦІАЛЬНО-БОГОСЛОВСЬКОЇ ПОЗИЦІЇ УКРАЇНСЬКОГО ЄВАНГЕЛЬСЬКОГО ПРОТЕСТАНТИЗМУ

Український євангельський протестантизм є значущим фактором релігійного життя країни не тільки в силу кількісних характеристик, але й в силу власної інакшості, нетотожності домінуючим національним традиціям та кон'юктурі політичних ситуацій. Репрезентуючи східний образ західного християнства, відкритість духовному досвіду світової церковної спільноти, євангельські громади є найбільш динамічними в своєму розвитку, в нових спробах актуального богословського синтезу та налагодженні міжконфесійних мостів. Під євангельським протестантизмом ми розуміємо перш за все євангельських християн-баптистів та християн віри євангельської, відокремлюючи їх, з одного боку, від історичних церков, а з другого, - від новітніх протестантських рухів.

Більш ніж століття перебуваючи на маргінесі соціуму, формуючись як опозиційна субкультура, євангельські громади після розпаду СРСР зіткнулись не тільки з необхідністю відповісти на виклики «відкритого» світу, але й на запити власної ідентичності. Здається, що «залізна завіса» у церковній ментальності ще не знята і євангельська церква досі тяжіє до советського укладу життя, ідеалізуючи часи героїчної боротьби і євангельської простоти. Як виявляється, при атеїстичному режимі жити було спокійніше, ніж у відкритому плюралістичному суспільстві. Між тим неготовність свідомо сформувати оновлену соціальну позицію означає, що трансформації відбуваються за власною логікою подій і церква вимушена сприймати їх *post factum*.

Вітчизняні релігієзнавці добре вивчили історію взаємин євангельської церкви та суспільства [Історія релігій в Україні: у 10-ти т. Т.5. Протестантизм в Україні.- К., 2002.; Історія релігій в Україні: у 10-ти т. Т.5. Пізній протестантизм.- К., 2007; Любашенко В.І. Історія протестантизму в Україні.- Львів, 1995; Головащенко С.І. Історія християнства.- К., 1999.], протестантські дослідники зробили історію не тільки предметом наукового інтересу, але й полем інтерпретаційних конфліктів [Коваленко Л. Облако свидетелей христовых для народов России в XIX-XX веках.- К., 2006; История евангельских христиан-баптистов в СССР.- М., 1989; Решетников Ю., Санников С. Обзор истории евангельско-баптистского братства в Украине.- Одесса, 2000], немов погоджуючись з марксистською тезою «історія - це політика, перекинута в минуле». Але протиріччя і проблемність в питаннях соціально-богословської ідентичності, осмислення сучасних трансформацій в соціальній реальності та церковній ментальності ще залишаються актуальними для комплексного аналізу.

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

Спробуємо показати в наступних тезах, в чому проявляється ця розірваність консервативної свідомості та реальності стрімких соціальних змін.

Відсутність позитивної ідентичності залишає євангельську спільноту на маргінесі суспільного життя. Євангельська церква так і не змогла створити систему позитивних соціальних ідеалів та цінностей. Парадоксальним чином, церква, яка освятила мирську діяльність як покликання Боже, радикальним чином від неї зреклась, зосередившись на еклезіологічних чистках та місіонерських завданнях. Незважаючи на те, що советський режим, за якого віруючі були вимушені бути опозиціонерами та борцями «проти», зникнув, стереотипи негативізму у відношенні до суспільства досі живі. У риторичі проповідників та лідерів церков досі експлуатується тема війни за віру, відділення від усього мирського, наявне тотальне засудження сучасності.

Прозахідний імідж протестантів є неусвідомленим і несприйнятливим для більшості євангельських віруючих. Євангельські протестанти історично пов'язані із західним християнством, західною культурою та цивілізацією. Але такий зв'язок не є усвідомленим і прийнятим. Це можна пояснити намаганням відокремитися від іноземних вір і культів, спробами інкультурації та соціалізації. Разом з тим, відмова від західних коренів призводить до нівелювання якісної специфіки українського євангельського протестантизму. Якщо церква відмовляється від ідентифікації, то влада зробить це за власними планами. Так у 1883 р. за законодавчими ініціативами царського уряду євангельські віруючі переходять з категорії іноземних віросповідань до «розкольників всіх сект» і опиняються в товаристві хлистів, трясунів, скопців etc. Не треба окремо доводити, що ця ідентичність була штучною, нав'язаною ззовні і насильно.

Євангельські церкви розвиваються інерційно, скоріше під впливом демографічних чинників, ніж спрямованої стратегії. Стали очевидними кризові тенденції уповільненого розвитку і стагнації в традиційних євангельських церквах. У доповіді Г.І. Коменданта, голови ВСО ЄХБ, на Двадцять п'ятому з'їзді Союзу, аналіз розвитку церков за 1994-2006 рр. зводився до цифр: в 1994 р. в Україні було 1252 церкви і 49 місіонерських груп (загальне число вірних 105807); за 12 років 102912 прийняло хрещення; на 1 січня 2006 було 2399 церков і 428 груп (загальне число вірних 136811); несе служіння 1921 пресвітер [Передача духовної естафети в руководстве Всеукраинского союза // Христианское слово.- 2006. - №2 (123).- С. 43-44.].

Церкви християн віри євангельської демонструють більшу динаміку зростання: якщо в 1990 р., на момент відновлення діяльності об'єднання, було 400 церков, то сьогодні лише у Союзі ХВС 1490 церков, загальна кількість членів – 108219, кількість пасторів – 1263. Але і для цього союзу характерна відсутність цілісної концепції розвитку, більшість церков орієнтуються на лідерів і переходять із одного союзу і групи в інші, тобто об'єднання скоріше ситуативне, ніж ідейне і структурне.

На наш погляд, динаміка розвитку євангельської спільноти свідчить про стихійність і непослідовність в місіонерській роботі: більшість неофітів не залишаються у церквах, не налагоджена підготовка служителів для нових церков,

церкви примножуються шляхом подрібнення, загострюється конфлікт поколінь, нової генерації молодих лідерів так і не сформовано, громади зберігають свою субкультурну і соціальну заангажованість, поза церковними стінами залишаються цілі групи і верстви.

До сих пір не усвідомлено необхідність і шляхи подолання залежності від західних ресурсів. У той час, коли власні матеріальні та людські ресурси не розроблені і не задіяні, кількість іноземних місіонерів та обсяги міжнародної допомоги зменшуються стрімкими темпами. Показово, що гості запрошуються головним чином ВСО ЄХБ і ВСЦ ХВС (п'ятидесятників), тобто консервативними союзами (є підстави вважати, що більш сучасні неопротестантські громади вже навчилися створювати власні автономні системи ресурсозабезпечення). На 2005 р. відповідно, було запрошено 3513 і 748 місіонерів.

Трансформації свідомості, віровчення і практики євангельських церков відбуваються в напрямку формування «відкритого» євангельського суспільства на основі нової генерації церковних лідерів.

Стан постсовєтського і постатеїстичного суспільства, а також глобальний пострелігійний умонастрій роблять неактуальними традиційні відповіді Церкви на виклики духовної ситуації часу. Євангельський протестантизм в постсовєтських країнах саме сьогодні, в начебто спокійні для нього роки, виявляється перед історичним вибором: продовжувати розвиток за інерцією чи зробити критичний самоаналіз і вироблення нової ідентичності.

Святування тисячоліття хрещення Русі, масові євангелізаційні кампанії Біллі Грема, створення сотень місій – всі події надихали євангельських віруючих на активну діяльність, давали відчуття історичної значущості, почуття особливого покликання. Сьогодні варто чесно зізнатися: шанс було втрачено. Виявилося, що ажітаж навколо релігії змінюється не пробудженням, а апатією. Колишні релігійні дисиденти із жалем зізнавалися: «Раніше не міг сказати, а тепер нічого». Після тотального безладдя дев'яностих й поступового зміцнення проправославної влади на початку нового тисячоліття євангельські віруючі зіштовхнулися з безпрецедентною кризою ідентичності. Хто ми, як ми відносимося до історії країни, до її культурних традицій і політичних тенденцій? Питання ідентичності перестало бути теоретичним і набуло життєвого значення. Еміграція призвела до того, що склад громад обновився на 70-80%. Ті, хто залишився на Батьківщині, прийняли непросте та відповідальне рішення. Ті, хто прийшов в церкву із миру, формували новий образ євангельського християнства. Умовно можна сказати, що церкви складаються з цих двох категорій парафіян – потомствених віруючих (зустрічається самоназва «діти віруючих батьків») і новонавернені. Перші більше стурбовані збереженням наступності, вірністю традиції, цілісністю духовної спадщини. Другі – актуальністю своєї християнської віри, створенням нових форм і підходів, адекватних часу й духовним запитам суспільства. Зрештою у помісних громадах співіснують два образи євангельського християнства – традиційний і сучасний. Про сутнісні риси і динаміку змін цих двох образів висловимо кілька загальних міркувань.

Зробити ризикований крок у майбутнє євангельські церкви не наважуються, тому традиційне євангельське християнство є на цей час домінуючим типом. Український євангельський протестантизм завжди був консервативним. І по сьогодні більшість традиційних громад зберігає вірність такому минулому. Здається, що, порівняно з новими церквами, тут існує суворо фіксоване церковне членство, тому динаміка зростання стабільна та передбачувана. Зважитися на реформи або створення нової церкви – казна-чим це сміливе починання закінчиться, тому краще триматися за знайоме, звичне. Нові церкви та союзи створюються та зникають разом із лідерами, тоді як консервативні громади нібито зберігають історичну наступність. Може тому євангельський протестантизм у масовій свідомості асоціюється з баптистами, вони є завжди, інші ж – виникають і зникають, змінюють назви і доктрини.

Водночас слід вказати, що стабільність традиційних євангельських церков була забезпечена сумнівними компромісами з владою, самозбереженням у субкультурі, боязкою неучастю у соціокультурних процесах. То чи потрібна така церква суспільству, чи відповідає на його духовні запити? Церква начебто і є, наступність зберігається, але між світом церковного і секулярного зростає прірва нерозуміння. Аргументи, що консервативні церкви пережили часи атеїстичних гонінь і тим підтвердили свою «правильність», видаються непереконливими. Справді, коли йшла боротьба за виживання церкви за умов войовничого державного атеїзму, було надто просто ідентифікувати себе від протилежного – «вірю у Бога і готовий за це страждати». Мало хто знався на сутності віри, продумував свою позитивну, стверджуючу ідентичність. Тому, як така боротьба закінчилася, виявилось, що до природного мирного життя, у якому потрібно творчо створювати, а не воювати, церква не готова. Мрії про загальне духовне пробудження не справдилися, Друге пришествя також не настало, а повсякденна праця була малоцікавою.

Стратегічний план був відсутній, а ентузіазм був дуже швидко вичерпаний. Як визнає М. Паночко, «На початку незалежності України, коли свобода щойно зненацька нас застала, люди шукали Бога, дуже цікавилися, і це доволі довго тривало. Та потім прийшла сухість, тучність, насиченість. Самі християни стали страждати на апатію» [Паночко М. Єдність – фундамент для пробудження // Назустріч надії.- 2007.- Вип. 1.- С. 3].

Головне питання, на яке немає відповіді у традиціоналістів – вже згадана ідентичність: богословська, конфесійна, соціальна, культурна, національна, політична.

Не припиняються суперечки про свободу і природу людини, громади розділені на армініан і кальвіністів. До цього часу залишається загадкою, відносять себе євангельські віруючі до протестантів, а чи ж представляють особливий рух, що повністю не збігається з традиційними християнськими конфесіями. Так офіційне видання ВСО ЄХБ не вносить ніякої ясності в дискусію про ідентичність: «Часто кажуть, що баптисти – це протестанти, і їх виникнення пов'язують із Реформацією. Це помилкова і не зовсім вірна думка»; і

ще конкретніше: «Баптисти – це не протестанти і не реформація» [Євангельські християни-баптисти України.- К., 1999.- С. 9-10.].

Євангельське християнство розділене на численні союзи й братства, що відстоюють свою ортодоксальність і винятковість. Поява нових течій була джерелом динаміки, але й причиною ослаблення у численних суперечках і богословських конфліктах. Створення загальної богословської платформи для діалогу й вироблення об'єднуючої позиції (без об'єднання в єдину структуру) залишається вкрай актуальною проблемою.

Історично євангельський рух розвивався в робітничо-селянському середовищі. Звідси й походить образ простого, народного християнства. Спрямованість на народну аудиторію залишається сильною стороною євангельського християнства. Разом з тим ряд соціальних категорій (творча й технічна інтелігенція, студентство, педагоги, політики, бізнесмени, менеджери) залишається поза церковним простором, місіонерська діяльність не поширюється на них, зміст проповіді не враховує їх запитів. Творчість в євангельському християнстві досі залишається закритою темою, соціокультурні виміри нерозкритими.

Суперечливо і ставлення до української історії: бажання бути «своїми» входить у в протиріччя з православною традицією, для якої євангельське протестантство представляється «раціоналістичною сектою», «іноземною вірою», асоціюється з Заходом, ліберальною демократією, капіталізмом. Слід визнати, що український євангельський протестантизм справді пов'язаний культурно-історично з європейською Реформацією і поділяє цінності західної християнської культури. На жаль, самі протестанти в повному обсязі і не приймають цю ідентичність, і сором'язливо відмовчуються, якщо їх звинувачують у цьому. Ставлення до західного християнства, як вже зазначалося, ускладнюється і односторонньою фінансовою залежністю, що створює несприятливий імідж західників і шпигунів, затримує розвиток власних ресурсів служіння, формує комплекс відсталості, неповноцінності.

Євангельський рух виник і розвивався до розпаду СРСР як субкультура, що опозиційна советському маскульту. Сьогодні тотальне негативне ставлення переноситься на сучасні культурні тренди – «секулярну культуру», гуманізм, модернізм, постмодернізм, лібералізм. Стосовно сучасних соціокультурних реалій концептуальна позиція зовсім не сформульована. Консервативне євангельське християнство відноситься з підозрою до всього нового, зокрема до нових ініціатив у міжхристиянському діалозі. Екуменізм і плюралізм – лайливі слова; наявні звинувачення у симпатіях до ідеї християнської єдності, цінності різноманіття рівнозначні обвинуваченням у ересі.

Подібна охоронна позиція і субкультурна неповноцінність провокують в церквах конфлікт поколінь. Молодь, нове покоління віруючих, не сприймають «залізну завісу» у церкві і консервативний відхід до традицій советських часів, не поділяють ностальгію старших за євангельською

«простотою», невченістю, підпільним життям. Консервативні церкви, основу яких завжди становили потомствени віруючі, сьогодні переживають сильнішу кризу, симптоми якої – зростаючий розрив між поколіннями, відтік молоді, стрімке старіння традиційних церков. Молодь, яка орієнтується на майбутнє, не знайшла собі місця у церкві, що живе одним минулим. Фатальні наслідки конфлікту батьків та дітей позначаються найтрагічнішим чином.

У пошуках відповіді на питання, яким буде майбутнє євангельського руху в Україні, слід звернути увагу на демографічну картину життя громад – відсоткове співвідношення молоді та літніх, освічених й робітничо-селянської маси, активних учасників церковному житті і номінальних парафіян. Спостереження навіюють тривогу. Нові покоління віруючих не влаштовує ідеалізація советських часів історії євангельської церкви.

Яким може бути євангельський християнство в постсоветському цивілізаційному просторі, якщо «зняття історії» відбудеться і проект майбутнього буде прийнятим?

Висновки нашого аналітичного дослідження дозволяють окреслити парадигму розвитку українського євангельського протестантизму. У просторі церковного життя може виникнути цілком нова, альтернативна соціокультурна реальність. Євангельська церква повинна завжди залишатись опозиційною часові, але не в ролі субкультури. Виклик майбутнього у тому, щоб зробити актуальним і багатовимірним одномірне і субкультурне християнство, повернути Євангеліє в епіцентр громадського життя і голосно прочитати у ньому відповіді на запити сучасників. Євангельське християнство може бути новим духовним синтезом східного і західного християнства, привносячи багаті традиції у життя мирян, зробивши духовний досвід історичного шляху церкви надбанням кожного парафіянина, а не тільки власністю кліриків. Євангельська віра звертається до особистості, відкриває можливість безпосереднього духовного досвіду, робить молитву і Писання надбанням кожного. Євангельські церкви пережили дві імперії – російську і советську. Вони не знали цезаропапізму, і нові спокуси влади й багатства не повинні їх подолати. Дешева, бідна, народна церква – це почесна назва, якою варто дорожити, не закриваючи при цьому двері церкви для освічених й багатих, процвітаючих і знатних. Церкви як інститути відходять у минуле, перетворюючись на об'єкти історичних досліджень, експонати архівів і музеїв. Євангельські церкви завжди спиралися не так на традицію, скільки на нове одкровення Слова. Сьогодні, коли віру не успадковують, а вибирають, причому вимогливо, і навіть прискіпливо, зберегти чуйність до нового Слова і передати його всім; надихнути традиційні церкви, оновитися у своєму духовному житті і служінні – це може вважатися особливим покликанням євангельських церков стосовно пострелігійного світу і кафолічної християнської спільноти.

РЕЛІГІЙНІ ПРОБЛЕМИ УКРАЇНСЬКОЇ УММИ У СВІТЛІ СЬОГОДЕННЯ

Сучасна Україна належить до групи європейських країн, які мають власне корінне мусульманське населення. Іслам на теренах України нараховує більш ніж тисячолітню історію. Але протягом довгого часу ця релігія існувала на нелегальному становищі, що призвело до її занепаду. Нині мусульманська спільнота в Україні активно розвивається, але існує низка проблем на шляху відродження ісламу в релігійному просторі України.

Єдиної організаційної структури ця конфесія немає. Іслам не має чіткої ієрархії, подібної до християнських церков. Але, не зважаючи на порівняно короткий період розвитку, іслам в Україні постав як розмаїття організаційних форм. Нині в Україні офіційно діють три зареєстровані центри: Духовне Управління мусульман України (ДУМУ), Духовне Управління мусульман Криму (ДУМК), Духовний Центр мусульман України (ДЦМУ). В грудні 2006 року було прийняте рішення про створення Управління незалежних мусульманських общин України – Київського муфтіату. Відтак можна стверджувати, що Київський муфтіат став четвертою, офіційно зареєстрованою централізованою мусульманською структурною одиницею України поряд з іншими духовними осередками.

Проте поява ще одного духовного осередку, на наш погляд, не вирішить проблем мусульман України. Справа в тому, що узгодженості між ними не існує, а це означає, що всі духовні управління мають власний вектор діяльності на теренах релігійного простору України.

Мусульманські громади діють, як правило, у межах чинного законодавства, визнають українську державність, не допускають проявів крайнього релігійного фанатизму та екстремізму. Водночас наявність в Україні кількох незалежних один від одного мусульманських центрів зумовлює суттєві суперечності між ними, зокрема боротьбу за лідерство у мусульманському середовищі, монопольний вплив на віруючих, одноосібне представництво мусульман як в Україні, так і поза її межами. Кожен духовний осередок намагається здобути першість різними шляхами: залучення до політики, будівля мечетей, надання спонсорської допомоги, нарешті відкрите невизнання один одного тощо.

Процес утворення самостійних духовних управлінь у деяких регіонах України набув тенденції розмежування мусульманських громад і об'єднань за національною ознакою. Проте керівники мусульманських громад не відкидають можливості спільного й узгодженого вирішення своїх проблем. А взагалі взаємини між мусульманами та представниками інших релігій цілком коректні.¹⁷²

* Хазир-Огли Т.В – молодший науковий співробітник Відділення релігієзнавства Інституту філософії імені Г.С. Сковороди НАН України.

¹⁷² Кубеліус О.А. Північний Кавказ - Україна: ісламський фактору подоланні кризових явищ. - http://www.niisp.gov.ua/vydanna/panorama/issue.php?s=gupr0&issue=2000_3-4

Проте жодне з духовних управлінь не намагається визнати, що головна мета їх діяльності - не боротьба за пріоритет в духовній сфері, а відродження релігії, духовності, культури, традицій ісламу; забезпечення та задоволення релігійних потреб віруючих відповідно до ісламського віровчення.

До кола перешкод на шляху становлення ісламу на теренах України входять: забезпеченням мусульманських громад культовими спорудами; висококваліфікованими кадрами священнослужителів; питання мови під час мусульманської проповіді; проблема матеріальної підтримки іноземними фондами; освіти, політизації ісламу тощо.

Нині гостро стоїть питання релігійних переконань (акида) сучасних мусульман. Вони не завжди відповідають ісламським нормам, більшість мусульман не мають широких знань про свою релігію. Коран сприймається ними як Священне Писання, але читають його арабською мовою далеко не всі (при цьому слабо розуміючи зміст аятів). За результатами соціологічного дослідження, яке було проведено Українським центром ісламознавства начолі з М.І. Кирюшко, лише 21,56 % мусульман розуміють хутбу (службу в мечеті) арабською мовою, інші 73,68 % - не розуміють взагалі або розуміють частково.¹⁷³

В контексті дотримання норм Шаріату (ібадату) мусульман України можна умовно поділити на декілька категорій:

1) які дотримуються ібадату повністю (наскільки це взагалі можливо в умовах світської постатейстичної держави).

2) які дотримуються ібадату частково – наприклад, моляться тільки по п'ятницях у мечеті або дотримуються посту тільки в останні 3-10 днів Рамадану;

3) тих, які виконують окремі елементи ібадату лише декілька разів на рік;

4) які не дотримуються основних форм ібадату, але виконують окремі приписання Сунни, сприймаючи це як обов'язкові національні традиції: влаштовуючи збори із читанням Корану (запрошуючи читця) з роздачею садака (милостині) або вимовляючи формули прославлення Аллаха;¹⁷⁴

5) тих, хто заперечує ібадат, але змушених дотримувати певних звичаїв у силу їхньої суспільної значимості (наприклад, влаштовують одруження за Шаріатом (ніках), обрізання хлопчиків (суннат) або поховання покійного, відповідно до мусульманського ритуалу (джаназа));

6) дотримання ібадату поряд з нормами адату (звичай та місцеві традиції).¹⁷⁵ В середовищі мусульман України спостерігається вплив національних традицій (арабських, волзьких татар, кримських татар, азербайджанських тощо). Можливо саме через це й відбуваються конфлікти між духовними управліннями та релігійними організаціями.

Під час виконання ібадату мусульмани зустрічаються із певними проблемами:

¹⁷³ Кирюшко Н.И. Мусульмане в украинском обществе: социологическое исследование.- К., 2005.- С.15.

¹⁷⁴ Хайретдинов Дамир. Проблемы мусульманской семьи в России // ISLAM.RU

¹⁷⁵ Али-заде Айдын Ариф оглы. Исламский энциклопедический словарь.- М., 2007.- С.24.

По-перше, важко, а практично не можливо робити молитву (саят) на роботі на державних підприємствах (а також і на багатьох приватних підприємствах), не говорячи вже про армію, міліцію тощо.

По-друге, п'ятниця є робочим днем в Україні, і зробити п'ятничну молитву (джума) працюючому мусульманинові дуже складно. Також святкові дні часто випадають на робочі дні, тому ускладнюється відвідання мечеті. Мусульманам Криму в даному випадку простіше, за рішенням Верховної Ради Криму від 26 березня 1993 року “Про встановлення святкових днів для громадян Республіки Крим, що сповідують іслам” і статтею 73 Кодексу Законів про працю України, перший і останній дні свята Ід аль-Фітр (Ураза-Байрам) є неробочими днями для мешканців Криму мусульманського віросповідання.

По-третє, на більшій частині території України слабо, точніше майже не розвинена халяль-промисловість, тому віруючі не можуть купити продукції, яка б відповідала нормам Шаріату. В Росії, наприклад, Комісія з міжнаціональних та міжконфесійних відносин Мосміськдуми підтримала ініціативу щодо відкриття в Москві та області магазинів халяльної продукції. А Рада муфтіїв розробила стандарт і порядок контролю над виробництвом та торгівлею продуктами, дозволеними до вживання в їжу мусульманам, також створено Центр стандартизації й сертифікації халяль.¹⁷⁶

По-четверте, у містах, де проживають мусульмани, недостатньо мечетей та релігійних центрів, або ж вони зовсім відсутні. До 90-х років м. ст. їх збереглося 68 і тільки 2 мечеті – у Бахчисараї та Євпаторії – перебували у задовільному стані.¹⁷⁷ Нині мусульмани Криму вже протягом багатьох років не можуть одержати ділянку під будівництво соборної мечеті у Сімферополі. Молебні у мусульманські свята проводяться в залі Будинку профспілок. Але міськрада Сімферополя під час сесії (1 листопада 2007 року) вкотре не вирішила питання земельної ділянки під соборну мечеть.¹⁷⁸ На нашу думку, неузгодженість дій депутатів міськради Сімферополя веде до загострення міжконфесійної ситуації в АРК. Голова Меджлісу Мустафа Джемільов зазначає, що це “прояви шовінізму”, а серед мусульман Криму присутні настрої до захоплення землі силоміць.

Взагалі кількість мечетей в Україні незначна, якщо враховувати, що мусульмани України об'єднані на початок 2008 року в 1125 зафіксованих релігійних громад у різних областях країни¹⁷⁹

Нині мусульманам України у спорудженні нових культових будівель допомагають Туреччина, Саудівська Аравія та Кувейт. У 2007 році Туреччина виділила майже 3 млн. доларів на відновлення мусульманських святинь Криму.

¹⁷⁶ Новості – 07.09.2007 // IslamOnline

¹⁷⁷ Маломуж М.Г. Про Діяльність в Україні мусульманських релігійних організацій // Буття ісламу в Україні та світі: історія і сьогодення – Українське релігієзнавство.- 2004.- № 3-4.- С. 109.

¹⁷⁸ Волченко Петр Участок под соборную мечеть приглянулся "кому-то из крутых"? // События.- 2007.- №42.- С.5.

¹⁷⁹ Релігійна панорама.- 2008.- №2.

Річ в тому, що внутрішніх ресурсів для задовільного розв'язання проблеми не вистачає. Ось і доводиться звертатися за допомогою до братів по вірі за кордоном.

До цього часу невідпрацьований Указ Президента України від 21 березня 2002 р. № 279 (279/2002) “Про невідкладні заходи щодо остаточного подолання негативних наслідків тоталітарної політики колишнього Союзу РСР стосовно релігії та відновлення порушених прав церков і релігійних організацій”. Гостро стоїть питання ремонтно-реставраційних робіт на об'єктах, які вшановуються віруючими. Крім того, мусульманським організаціям не повернуто значну частину культових споруд, зокрема у Феодосії, Ялті, Сімферополі, Бахчисараї. Мотивується це неможливістю або дороговизною відселення звідти мешканців розташованих там гуртожитків та квартир.¹⁸⁰ Але в деяких випадках відбуваються звичайні порушення законодавства, зокрема невирішення питання передачі мусульманській громаді мечеті Хан-Джамі. Територія цього комплексу знаходиться у використанні військової частини, яка здає її в оренду суб'єктам комерційної діяльності.¹⁸¹ Повільно вирішуються питання ремонтно-реставраційних робіт на об'єктах, які вшановуються віруючими.

Проте можна констатувати, що процес росту мечетей у Криму розвивається набагато динамічніше, ніж, наприклад, у Татарстані, де в розпорядженні мусульманських громад перебуває приблизно 400 мечетей. Тобто, там приблизно на 5 тис. осіб припадає одна мечеть. Але, порівнюючи насиченість мечетями Криму із Туреччиною, Е.С. Муратова відзначає, що в Туреччині забезпеченість віруючих мечетями є вдвічі вищою, оскільки на 900 осіб в Туреччині припадає одна мечеть.¹⁸²

Крім того, мусульмани України майже не мають своїх окремих цвинтарів або ж наявні використовуються не за призначенням. Наприклад, ситуація зі старовинним мусульманським кладовищем Азізлер у Бахчисараї. На його території довгий час розташовувався речовий ринок. Лише після кількарічної боротьби кримські татари змогли отримати та відновити свою святиню.

По-п'яте, у школах іслам практично не викладається. Лише у 14-ти кримськотатарських школах є спецкурс “Етика ісламу”. Водночас християнська етика викладається у кількох тисячах школах України.

По-шосте, нерівноправне залучення урядовими структурами представників православного і мусульманського духовенства до офіційних заходів з наданням явного пріоритету першим. Пропаганда православ'я стала нормою для української влади останнім часом. Це відбувається на телебаченні,

¹⁸⁰ Кирюшко М.І., Бойцова О.Є. Іслам в Криму: релігійно-національна самоідентифікація кримськотатарського народу.- К., 2005.- С.202.

¹⁸¹ Прокуратура Криму: влада в Криму створює ґрунт для конфліктів, відмовляючись вирішувати земельні проблеми релігійних спільнот// <http://www.qha.com.ua/qhaber.asp?akategori=&kategori=101&haberno=3852&dil=4>

¹⁸² Муратова Э.С. Политологический анализ процесса возрождения ислама в Крыму.- Дис.канд.полит.н.- Симферополь, 2004.- С.199.

радіо та в пресі – починаючи з освячень державних установ і закінчуючи урочистостями з нагоди інавгурації Президента України.

Крім перерахованих вище проблем, існують до того ж ще й досить специфічні питання, характерні для будь-якої немусульманської країни, у тому числі – України. Зокрема, це - відсутність спеціалізованих роздільних (для чоловіків і жінок) лікарень, санаторіїв, шкіл тощо. Але в цьому є й деякі позитивні зрушення. Так, Укрзалізниця, з метою створення більш зручних умов проїзду, пропонує білети в чоловічі та жіночі купе, що стало в нагоді мусульманам України.¹⁸³ В Росії, наприклад, вже функціонують мусульманські лікарні, де мусульман обслуговують за нормами Шаріату. В Європі лікарні, де мусульмани обслуговувались би за нормами Шаріату, майже відсутні. Але існують лікарні, де намагаються задовольнити проблеми релігійних меншин Європи. Наприклад, в двох лікарнях Ланкширу (північ Великобританії) всім мусульманкам пропонуються лікарняні халати у вигляді довгого плаття й хіджабу. Бажаючи можуть додати нікаби (вуаль, що закриває обличчя) з вирізом для очей. Цей халат дозволить пацієнткам не лише дотримуватись лікарняної гігієни, а й правил мусульманського благочестя.¹⁸⁴

Поява медичних центрів, звісно, сприяє дотриманню коранічних засад, але не вирішує проблеми. Тому фатва “Про лікування жінок лікарями-чоловіками”, є важливою для мусульман світу. Згідно неї, основним принципом лікування жінок лікарями-чоловіками є те, що, якщо є лікар-жінка, то саме вона зобов’язана оглянути пацієнтку. Але якщо такої можливості немає, то пацієнтку може оглянути лікар-жінка немусульманка, а якщо й її немає, то огляд може робити лікар-чоловік – мусульманин. У крайньому випадку огляд можна довірити лікареві-чоловіку немусульманинові. Але тіло пацієнтки чоловік має право оглядати лише в межах необхідних для діагностування і лікування, відводячи за можливістю погляд від тіла пацієнтки. Огляд пацієнтки необхідно проводити в присутності її близького родича чи чоловіка або ж іншої жінки, яка заслуговує на довіру.¹⁸⁵

Одним з гострих питань для віруючих мешканців немусульманських країн є носіння хіджабу. Наприклад, мусульманки Європи вже протягом 10 років відстоюють в судах своє право на носіння хіджабу в державних установах, намагаються створювати жіночі осередки.¹⁸⁶ Але в Україні дане питання так гостро не стоїть. Можливо, що це обумовлене тим, що більшість мусульманок не працює, а то й особливостями етнічного ісламу (у волзьких татар покриття голови не є обов’язковим). Але питання оформлення документів, де б мусульманки були з покритою головою, в Україні також не вирішене. До речі, в Україні не існує жодного спеціалізованого магазину де б можна було придбати традиційний жіночий мусульманський одяг. Стосовно жіночих об’єднань

¹⁸³ Послуги у поїздах України // <http://www.uz.gov.ua/?m=services.transppl.servpass&lng=uk>

¹⁸⁴ Новості – 06.09.2006 // IslamOnline

¹⁸⁵ Постановления и рекомендации Совета исламской академии правоведения (фикха) – фетвы / Пер. с араб. М.Ф. Муртазина.- М., 2003.- С.182.

¹⁸⁶ Новості – 18.08.2006 // IslamOnline

мусульманок, то в Україні вони існують і є активними осередками. Мусульманки України представлені також в Європейському форумі мусульманських жінок (EFOMW).

Мусульманські організації, як і переважна більшість конфесій України, мають серйозні проблеми із висококваліфікованими кадрами священнослужителів. Наприклад, нині серед релігійних навчальних закладів існує така пропорція: ДУМК – 5 духовних навчальних закладів в них слухачів – 217, 69 недільних шкіл; ДУМУ – 38 недільних шкіл, ісламський університет – 1, в ньому слухачів 79; Незалежні релігійні організації мусульман (НРОМ) – один ДНЗ із 24 слухачами і 5 недільних шкіл; Незалежний духовний центр мусульман України – один духовний навчальний заклад, кількість слухачів – 6, недільних шкіл – 10.¹⁸⁷ Враховуючи ці показники, можна зазначити, що така кількість слухачів релігійних закладів є мізерною для нинішніх потреб України й, до того ж, гальмує відродження інституцій ісламу.

У мусульман України взагалі відсутня цілісна система ісламської освіти. Аналізуючи наявні мусульманські навчальні заклади, можна зазначити, що традицій в галузі освіти українська умма не набула. Через відсутність власних навчальних програм, більшість закладів працює за навчальними програмами, які відповідають стандартам освіти мусульманських країн. У Криму в галузі вищої освіти домінують турецькі організації – Управління релігійними справами (Diyanet İşleri Başkanlığı – Діянет), Фонд Азіза Махмуда Хюдаї та релігійна громада (джемаат) Сулейманія. Діянет також активно діє на рівні початкової освіти. У Києві ісламську освіту на підвищеному рівні надає ДУМУ. У Донецькому регіоні ініціатива в галузі вищої освіти перейшла під турецький контроль, після того як у 1999-2002рр. належала АРРАЇДУ. Остання є спонсором початкової освіти у Криму та Києві.

Більшість навчальних закладів дає низький рівень релігійної освіти (наявні на сьогодні медресе не володіють, як правило, державними ліцензіями, а їх дипломи не визнаються як міжнародними мусульманськими навчальними закладами, так і Україною). Окрім того, у більшості навчальних закладів відсутні кваліфіковані викладачі – частково їх запрошують із закордону. Отже, випускники медресе, як правило, мають не дуже високий рівень освіти. В більшості випадків їх релігійні погляди, сформовані під впливом країни навчання (Туреччини, Саудівської Аравії, Лівії тощо) на українському тлі не завжди є адекватними.

У результаті кожен духовний центр ісламу – кримський Муфтіят, ДУМУ, Київський муфтіят, донецький Духовний центр мусульман України – намагаються розвивати власну модель ісламської освіти.¹⁸⁸ Оскільки Міжобласна асоціація громадських організацій АРРАЇД з юридичної точки зору не є релігійною організацією, вона співпрацює з окремими мусульманськими

¹⁸⁷ Статистичний звіт Держкомнацрелігій України. Форма 1.- К., 2007.

¹⁸⁸ Богомолів О.В. Данилов С.І., Семиволос І.М. Ісламські інститути // Ісламська ідентичність в Україні.- К., 2005.- С. 43.

громадами. Займається благодійництвом та намагається налагодити співпрацю з найбільшими мусульманськими організаціями.

Мовна політика різних шкіл супроводжується лінгвістичними вподобаннями різних аудиторій та відповідних політичних еліт. Успіх деяких арабських освітніх ініціатив значною мірою пояснюється відсутністю в них політичної чутливості до мови навчання та проповіді. Розширення функціонування кримськотатарської мови в публічній сфері є одним з основних пунктів програм національного відродження, яку провадить Меджліс. Він, судячи з цього, розглядає релігійну службу (п'ятничну проповідь) та освіту як інструмент мовної політики, що фактично виключає з їх потенційної аудиторії переважно російськомовну більшість, насамперед молодь. Турецький мовний вплив, одним із каналів якого постає релігійна освіта, є предметом гострої дискусії – дехто ставить його до нього толерантно, інші – негативно. Аудиторія мусульманських проповідників та викладачів обмежена переважно тими, хто розуміє турецьку або арабську мову.

Аналізуючи навчальні програми мусульманських освітніх закладів, можна зазначити, що моделлю більшості кримських медресе є турецькі ліцеї Імам-Хатип (Imam-Hatip Lisesi).¹⁸⁹ Концепція середньої освіти ДУМУ - як для дорослих, так і для дітей - розроблена за моделлю системи шаріатської середньої школи (tanawīya šar'īya), поширеної в арабських країнах.

Кримськотатарське керівництво усвідомлює, що багато проблем у сфері релігії, з якими вони стикаються, спричинено відсутністю національних релігійних авторитетів і вважає, що можливим виходом із ситуації може стати розвиток власної національної системи релігійної освіти шляхом поступового засвоєння турецького досвіду і знань. Але спроба створення за моделлю турецьких вищих навчальних закладів – факультетів богослов'я (İlahiyat) на базі Індустріально-педагогічного інституту м. Сімферополя виявилася невдалою. Представник Меджлісу в кримському муфтіяті Арсен Альчіков вважає, що кінцевою метою системи ісламської освіти має стати можливість навчати сучасного імама, який має бути все в одному – і політик, і історик, а також “знати про національний рух”, бути не менш освіченим, ніж служителі інших конфесій, особливо православні священики.¹⁹⁰

У Сімферополі за сприяння Міжобласної Асоціації громадських організацій АРРАЇД відкрито Кримську вищу школу хафізів, де відбувається професійна підготовка читців Священного Корану. Ця школа є єдиним в Україні ісламським навчальним закладом подібного профілю. Нинішні випускники першого випуску школи брали участь в міжнародних конкурсах читців Корану. На наш погляд, можна сподіватись, що з появою школи хафізів в Україні з'явиться основа для розвитку ісламської освіти, що сприятиме залученню мусульман України до світової умми. Втім, це лише початок великої роботи.

¹⁸⁹ Богомолов О.В. Данилов С.І., Семиволос І.М. Ісламські інститути.- С. 45.

¹⁹⁰ Там само.- С. 51.

Порівнюючи забезпеченість кадрами духовенства, то в Туреччині вона є у 10 разів кращою, ніж в Україні. У Татарстані на 400 осіб – одна людина із ісламською освітою. З метою покращення кадрової ситуації протягом останніх п'яти-шести років українські студенти направляються на релігійне навчання за кордон – переважно до Туреччини, а також до Лівану (Університет Джинан, відділення ісламських студій) та Саудівську Аравію (Університет Медіни).

Забезпечення релігійною літературою мусульман України здійснюється в основному із тих же Туреччини, Саудівської Аравії та Кувейту. Проте можна зазначити активну видавничу діяльність видавництва “Аль-Іршад” Духовного Управління мусульман України. Лише за 2007 рік ним видано значну кількість мусульманської літератури, серія книжок: “Нащадки Пророка”, “Будьте обережними!”, “З історії наших прашурів”, “Іслам для всіх” тощо. Більшість книжок упорядкована відділом досліджень і перекладів Ісламського університету м. Києва при ДУМУ.

“Більшість сільських імамів є самоуками і недостатньо освіченими. Звідси - неочікувані порушення, відхилення від законів Шаріату,” – зазначає член Меджлису Джеведет Куртумеров.¹⁹¹ Помітна диспропорція серед імамів спостерігається у віковій структурі. За даними ДУМК, близько 75 % імамів – це люди у віці 50-60 років і старші. Саме вони здебільшого не мають релігійної освіти.¹⁹² Посади імамів обіймають представники двох вікових груп – осіб до 25 років та літніх людей.¹⁹³ Ці дві категорії представляють два різні світогляди і розуміння своєї ролі у суспільному житті, що іноді створює напруження у відносинах між ними.

Низький рівень релігійної обізнаності веде до сприйняття мусульманами України ідей ваххабітів, хабашитів, партії Хізб-ут-Тахрір та інших, які останнім часом активізували свою діяльність в Криму. Їх поява, на нашу думку, загрожує самотньому ісламу кримських татар і веде до розколу серед мусульман Криму. “Це загрожує етнічно-релігійній ідентичності кримськотатарського народу. Хабашицька течія, у багатьох ісламських країнах заборонена. Хоча хабашизм – це школа нефундаменталістської традиції, але все ж його поширення в Криму – турбує. А це тому, що для кримського ісламу будь-який вплив ззовні – це загроза знищенням релігійної ідентичності кримських татар”, – переконаний Ленур Юнусов.¹⁹⁴ Голова Духовного Управління мусульман Криму Хаджі Еміралі Аблаєв відзначає, наплив на півострів емісарів з інших країн і водночас лібералізм українського законодавства: “На сьогодні хабашизм, ваххабізм, хізб-ут-тахрізм, інші течії дуже активно розвиваються у Криму. Ми живемо в демократичній державі, але сьогоднішній закон “Про свободу совісті і

¹⁹¹ Кирюшко М.І., Бойцова О.Є. Іслам в Криму: релігійно-національна самоідентифікація кримськотатарського народу.- С.211.

¹⁹² Там само.

¹⁹³ Богомолов О.В. Данилов С.І., Семиволос І.М. Ісламські інститути.- С. 51.

¹⁹⁴ В Криму назріває розкол серед мусульман // <http://www.risu.org.ua>

релігійні організації» в Україні не працює. Його треба повністю переглянути. Інакше ніхто і ніщо не зможе захистити релігійну єдність кримськотатарського народу в Криму від цих сект”.¹⁹⁵ На нашу думку, мусульманські об’єднання повинні зосередити увагу на піднятті рівня освіти мусульман України, що стане міцною перепорою на шляху розповсюдження різноманітних фундаменталістських та ісламіських рухів.

В Україні, на відміну від інших країн (Росії, країн ЄС), відсутні можливості користуватися безвідсотковими вкладами й позиками, тому що більшість фінансових операцій простих громадян України проводяться через державний Ощадний банк, що має фіксовані відсоткові ставки. А, згідно Корану, відсотки (ріба) заборонено “...Аллах дозволив торгівлю та заборонив ріст (відсотки). Знищує Аллах ріст і зрощує милостинню ... Ви, що увірували! Бійтесь Аллаха і залиште те що залишилось від росту, якщо ви є віруючі”. (Коран 2: 275-278) Тому мусульмани України, не маючи змоги користуватися ісламськими банками, у більшості випадків віддають відсотки на доброчинність.

Про нормалізацію релігійного життя мусульман свідчить поява можливості для здійснення хаджу – паломництва до Мекки і Медини. Від початку 90-х років у хаджі побувало близько 500 осіб з України.¹⁹⁶ Але останнім часом викликає також занепокоєння ситуація, що складається навколо паломництва віруючих мусульман України до мусульманських святинь у Королівстві Саудівська Аравія (КСА). Вище державне і духовне керівництво Королівства дотримується вибіркового підходу при визначенні пільгових турів для паломників з України. Пріоритети в цьому надаються лише мусульманським кримськотатарським угрупованням, які підтримують зміст і спрямованість доктрин мусульманських центрів цієї країни. Таким чином, паломництво мусульман стає інструментом значного впливу на релігійно-політичну орієнтацію віруючих мусульман особливо кримського регіону, які щорічно складають понад 80 відсотків від загальної кількості паломників з України.¹⁹⁷

Поява мусульманських політичних об’єднань свідчить про зростання рівня активності мусульман країни. Партія мусульман України (1997 рік) свою діяльність будувала, виходячи з норм і положень Конституції України. Її було створено напередодні виборів до Верховної Ради. Зважаючи на кількість мусульман, партія передбачала бути багаточисельною. Проте мусульмани Криму її не підтримали. Як зазначив голова Меджлису кримськотатарського народу Мустафа Джемільов, “релігія не повинна

¹⁹⁵ Там само.

¹⁹⁶ Кирюшко М.І., Бойцова О.Є. Іслам в Криму: релігійно-національна самоідентифікація кримськотатарського народу – С.212.

¹⁹⁷ Здіорук С.І. Україна, іслам, Європа: сучасний світовий контекст (порівняльний аналіз суспільних і державних орієнтацій мусульман) // Іслам і євроінтеграція: проблеми і перспективи.- Українське релігієзнавство.- 2006.- №37.- с.112.

змішуватись з політикою”¹⁹⁸ Діяльність партії була активною, але вона не увійшла до Парламенту. В 2005 році ПМУ оголосила про саморозпуск і увійшла до складу Партії регіонів. На нашу думку, мусульманам України необхідно звернутись до європейської політичної практики, де відсутні мусульманські політичні об'єднання, натомість відбувається лобіювання мусульманських інтересів членами тих чи інших партій. Прикладом того є діяльність народних депутатів України Рефата Чубарова та Мустафи Джемільова.

Також однією з проблем ісламу України можна вважати мізерну кількість ісламських програм на телебаченні й радіо. У Криму працює кримськотатарський телеканал АТР, але поки що його робота дещо обмежена. Основною проблемою є кадри.¹⁹⁹ Кожну неділю в ранці на каналі УТР виходить програма “Мінарет” та розпочинає свою роботу в Україні саудівський телеканал “Мекка”. Наявність таких каналів надасть можливість розкрити духовно-етнічні, гуманістичні цінності ісламу, викрити штучно створені міфи про іслам, відокремити поняття екстремізм і тероризм від релігії.²⁰⁰ Протягом довгого часу в Україні не існувало мусульманських газет.

Таким чином, у даній статті ми означили основні проблеми, з якими стикаються мусульмани України у повсякденному житті. Але проблем, звісно, набагато більше, і вирішуватись вони будуть не один рік. Причиною цього є відсутність програм, які забезпечували б потреби мусульманського населення України. Наприклад, питання появи ісламського банку в Україні – розвитку ісламського банкінгу, необхідні зміни в українському законодавстві. Але все це – процес довготривалий. Більшість проблем ісламської умми пов'язані між собою. Так, відсутність освічених імамів призводить до необізнаності у своїй вірі українських мусульман, а низький рівень знань з ісламу використовують для свого поширення ваххабіти, хабашити тощо. Відсутність телепередач, газет з мусульманської тематики веде до неадекватного сприйняття мусульман пересічними громадянами та навішування ярликів на іслам в ЗМІ.

¹⁹⁸ Шульгач Т. Партія мусульман буде боротися за владу під час виборів // День.- 1997.- №138.- С.5.

¹⁹⁹ Мусульмани України //Релігійна панорама.- №8-9.- 2006.- С.19.

²⁰⁰ Там само.- №8-9.- 2007.- С.21.

5

ІСТОРІЯ СУСПІЛЬНОЇ
І БОГОСЛОВСЬКОЇ ДУМКИ УКРАЇНИ

П.Ямчук (м. Одеса)

РЕЛІГІЙНО-ФІЛОСОФСЬКІ ДОМІНАНТИ
ОПОВІДАННЯ ПРО ПОТОПАЮЧИХ ПЕТРА МОГИЛИ
ТА СЕРЕДНЬОВІЧНО-БАРОКОВИЙ КОНТЕКСТ

Постать Петра Могили, різні аспекти його життя й діяльності, як і епоха, що називається його іменем, вже давно стали предметом вивчення численних вчених, всебічного та прискіпливого дослідження. Достатньо згадати праці М.Грушевського, А.Жуковського, В.Климова, А.Колодного, В.Нічик, О.Сарапіна, Л.Филипович та В.Шевченка, в яких ґрунтовно й докладно виясковується феномен митрополита, його духовно-релігійна домінанта, вплив спадщини П.Могили на минуле й сьогодення. І все ж не можна вести мову про вичерпаність даної теми, адже така невичерпність диктується самим універсумом його багатоаспектної діяльності. Саме це зумовлює *актуальність* пропонованої статті. А це, своєю чергою, викликає роздуми про потребу наукового новаторського осмислення релігійної філософії як константної основи мислення Петра Могили, що, зокрема, знайшла відображення у його «Записній книжці», яка й досі є маловивченим явищем української духовної культури, адже вперше побачила світ в друкованому вигляді лише у 1995 році, через більш ніж 60 років після її віднайдення М.Грушевським. Дана праця, як і всі оповідання на духовно-релігійну тематику, що її складають, є невіддільною частиною усієї релігійно-філософської спадщини митрополита.

Міркування про релігійну філософію як концептуальну основу образного мислення Петра Могили, що знайшла своє відображення у «Записній книжці», нам би хотілося розпочати з аналітичних спостережень, що містяться у колективній монографії «Феномен Петра Могили», виданій 1996 року провідними українськими та діаспорними релігієзнавцями – дослідниками духовно-інтелектуального універсуму митрополита. Так, у підготованому В.М. Нічик розділові «Требник» Петра Могили в контексті його церковної й культурної діяльності» зазначається: «За своїм змістом «Требник» був закономірною та необхідною ланкою серед інших творів Могили, в яких він намагався дати українському народові та його церкві єдиний канон..., єдине світоглядно-філософське розуміння Бога, світу, людини, моральних та естетичних цінностей» (Нічик В.М. «Требник» Петра Могили в контексті його церковної та культурницької діяльності// Феномен Петра Могили. Колективна монографія.- К., 1996. - С.126) Адже, як нам здається, тими ж самими духовно-

релігійними засадами керувався митрополит і тоді, коли творив оповідання про явлені людям Господні Дива, що склали зміст його «Записної книжки». Принаймні, у Могилиній концепції Дива, роль Слова є не суто вербальною, є не лише втіленням у адекватній формі дієвого Дива. Воно саме може, у повній відповідності до Біблії, творити Дива, але лише через причетність до сакруму. Сфера ж сакруму для Слова у Могили – це чітко окреслена сфера молитви як найвищого ступеню любові до Бога, явленої у Слові. Слово у нього часто має первісну перевагу над звичайною дією, адже само часто виступає як дія істотно вищого рівня.

Саме тому Слово у його оповіданнях про Господні Дива виступає чимось більшим, ніж просто засобом художнього зображення. Воно є повноцінним героєм і водночас є актом творення та наближення непізнаного. Власне, саме таку мету й роль Слова Молитви ми й спостерігаємо у аналізованому оповіданні, яке свого часу М. Грушевський розглядав також у єдності, щоправда, розглядаючи його в контексті відповідності «взірцям мови і стилю». Під цим оглядом лише нагадаємо, що для М. Грушевського представлений нами твір Петра Могили це насамперед «оповідання козаків, що прийшли «відслужити» Печерській Божій Матері сподобилися побачити чудо на морі» [Грушевський . Історія української літератури.- К., 1995.- Т.VI. - С. 580]. Через те ми не акцентуватимемо уваги на символіко-образній асоціації, що одразу з'являється у свідомості кожного учасника українського дискурсу при згадуванні імені Богородиці як Покровительки українського козацького лицарства, дарма, що такі загальновідомі традиціоналістському світосприйняттю й «канонізовані» асоціації в інтерпретації Могили є не такими вже й очевидними.

Між тим нам принагідно хотілося б виділити дві центральні семіосфери оповідання. Під цим розуміємо молитву з її яскраво виявленою сферою духовного і море, що виступає як полівимірна семіосфера, в якій складна символіко-асоціативна субстанція специфічно пов'язана із сакральною сферою. Прикметною є й особа опосередкованого оповідача-самовидця цих подій. Власне, зі знайомства з ним і починається розповідь Могили про явлене козакам Диво: «Повѣда нам єдин от войнов запорожских, иже нарицаются козаци, именем Андрей Хулак Лагута, сый Черкаского града житель, глаголя, як по брани турецкой, яж глаголется Хотинская, идохом на море, по обычаю своему казачьому, прибытчества ради, в землю Турецкую» [Там само. - С. 580]. Поява оповідача-козака в творі засвідчує не просто його початкову достовірність, довіру самого Могили до цього козака, але й понад усе – зв'язок через цього козака із всім українським народом, якому призначаються явлені козацтву дива. Образ козака Лагути в оповіданні, відтак, полишає межі простору реалістично-міметичної координації художнього тексту з реальністю, виходячи на істотно новий рівень – рівень повсякчасної присутності Божественного в щоденному житті людей. Згадка про козака (світську особу) лише об'єктивує таке свідчення. В цитованому фрагменті є ще одна прикметна деталь. Це – прямо названа Могилою мета козацького походу «в землю Турецкую». В тексті оповідання, як і в ширшому від нього контексті дискурсу Могили, мета подорожі зводиться до

“прибытчества” і від початку вступає у виразну суперечність із всією системою сповідуваних автором цінностей. Тому в подальшому тексті слід чекати зображення неминучої відплати за таку неблагочестиву матеріально-мамоністську мету козацького здобичування. Хоча при цьому зразу ж маємо обмовитися: при цьому не слід ігнорувати важливої, хоча й мало помітної деталі: сама мета подорожі “прибытчества ради” певним чином може бути пов'язана з одноразово, але, очевидно, не випадково згаданим іменем “чужого”. Йдеться про ватажка подорожуючих козаків “москвитянина, именем Иваша”. Якщо врахуємо, що в творах Петра Могили ніколи не буває зайвих деталей, а проза його завжди чітко організована, то можна сміливо, зауважити певну співвіднесеність означеної мети подорожі та недарма названого поряд з її означенням іменем ватажка. Принаймні, ім'я ватажка кореспондується у семіосфері розповіді про сакральне Диво з такою промовистою деталлю: “Ватагу же, се ест старшину, имѣхм нѣкогого Москвитянина, именем Ивашу. Розграбивши и же нам многи села и грады, наполнихом великій корабль многого прибытчества и начахом плысти” [Там само]. Вправний ритор Могила добре знав закони впливу на рецептуючу свідомість, за якими семіосфера твору має одним із джерел логічнообумовлюючі одне одного прозорі взаємопроникаючий архетип й систему символів. Непрямо вони витворюють у читацькому сприйнятті потрібні авторові смисли та асоціації.

Одним із закодованих і безперечно важливих у тексті смислів можна вважати виявлену бінарну опозицію “ватажок” – “підлегли йому козаки”. Причому виявляється вона не на зримому соціальному або воєнному рівні, а на рівні езотеричного показу читачеві протиставлення здійснених козаками під орудою і, очевидно, з волі ватажка-чужинця нехристиянських одномоментних за характером дійта одвічної відданості самого козацького війська християнській православній вірі та Покровительці козацтва Пречистій Діві Марії. Отже, з одного боку, порушення козаками законів християнського благочестя й моралі має бути покарана, а з другого - одвічність і щирість їхньої віри та їхніх попередників виступає тут духовним заступником за них самих перед Богородицею та Богом. Упереджуючи спокусу змістити логіку щойно висловлених міркувань в площину історико-політичних ілюзій, в сакральному просторі яких “москвитянство” видається доволі цікавою деталлю й не означає його іманентну чужість українському православному війську, маємо застерегтися, бо розглядаємо нині в тематико-проблематичному розрізі не історичне, а *духовно-релігійне* оповідання та закодовані у його тексті теологіко-філософські концепти.

Гріх грабунку, між тим, в означеному сенсі особливе місце посідає в світоглядній концепції оприявленого Петром Могилою оповідання, який має, так би мовити, трансцендентне значення. Автор підкреслює, що грабували козаки по війні ворожі турецькі землі, землі не просто чужі, але й *іновірні*. Одне це в деяких радикальних релігіях послужило б виправданням не лише грабунку міст і сіл, а й значно гірших вчинків. І все-таки в духовно-релігійній парадигмі міркувань Могили гріх грабунку під будь-якими його претекстами є неспівмірним з

національними конфліктами чи навіть релігійними переконаннями. Це теж одна з висот осягнення православним святим Божественного начала, де аксіомою є те, що вбивство і грабунок не мають прикметників, які б їх виправдовували і, водночас, це один з показових виявів його духовно-релігійних переконань, за яких він дистанціюється від самої сутності гріха й одночасно наближається до сутності іншого. На наш погляд, в трансцендентному бутті духовно-релігійної концепції Могили, можливо, саме ця іманентна дихотомія відіграє одну з провідних ролей, яка, залежно від варіанту прочитання, має шанс стати центром. Крім того, у Могили в цьому оповіданні часто зіставляються категорії “прибытчества” та “грабунок”. Саме грабунок у оповіданні про Господнє Диво порівнюється Могилою з “прибытчеством” і дотично виступають явищами одного порядку, адже прагнення “прибытчества” тягне за собою “грабунок” і має звичайним джерелом ззовні пристойну категорію “прибытчества”. В такий спосіб Петро Могила образно застерігає від захоплення культом мамони. Проте образна семіосфера оповідання здебільшого не вимірюється однозначними показниками, а утворює широкий рецептивний дискурс сприйняття, де зіставлення двох понять само по собі являє окремий часопростір з тільки йому властивою сферою понять.

Зі щойно означеною прикметою барокового духовного тексту тісно пов'язаний і наступний духовно-образний концепт аналізованої оповіді Могили: “Уже възращаемся к запорогам и в пучинѣ сущим, толикий наста вътр крѣпкій и волны противныи, як наплнитись кораблю воды, и як нача с нами утопати” [Там само]. Дана картина не дарма змальовується автором. У цьому образному концепті Могила демонструє розгорнуту для найширшої рецепції образно-символічну сцену загибелі введеної в оману мамоністським культом влади Церкви, яка, дійшовши “запорогів”, почала “утопати”, піддавшись стихії одночасного випробування її відомістю в народі й безсиллям перед католицькою світською владою Польщі.

Отже, в той час, коли Петро Могила створив цю образну картину, Православна Церква була переслідувана зі всіх боків, а тому його застереження про “волны противныи” були досить актуальними. Прикметно, що, розмірковуючи над концепцією церковного творення Петра Могили професор А. Колодний звертає увагу на маловідомий, але доволі промовистий факт релігійного усвідомлення митрополитом небезпек саме для українського православ'я, які вже тоді походили не лише від католиків, а й з боку православної Московії. «Добре розуміючи підступну політику Московії щодо України, - зауважує вчений, - Петро Могила всіляко дистанціював свою церкву від Московського патріархату. Коли брат Йова Борецького натякнув одного разу митрополиту на можливість поєднання з московською церквою, то Могила відповів, що «за це належало б посадити його на палю» (Колодний А. М. Петро Могила та сучасні релігійні процеси в Україні // Феномен Петра Могили. - С. 226). Під таким оглядом акцентування на приналежності ватажка до неукраїнського свідомісного дискурсу та використання промовистого образу хвиль, що із всіх боків прагнуть потопити корабель української православної Церкви є, в тексті оповідання радше свідомими, ніж випадковими.

Втім, якщо сприйняти цю образну картину як неметафоричну, то слід зауважити прикметну співвіднесеність попередньої розповіді та передкульмінаційної точки опертя сюжету твору, який має чітко виражений есхатологічний характер. Це явище є прикметним для доби Бароко, де есхатологізм кореспондується із уявленнями про порятунок. У них прикінцеві асоціації прямо співвіднесені з вірою в Бога. Есхатологічні мотиви, відтак, мають не спрощено-примітивізований вимір, а природу релігійної винятковості. Тому образи-застереження у Могили надзвичайно яскраві й парадоксальні водночас.

Зазначивши цю парадоксальність Могилиного світовідчуження, ми мали на увазі, крім очевидного, й позірну неспівмірність концептів його контрастних асоціацій. Гра в контраст – це також барокова гра. Саме тому, певне, Могила так продовжує оповідання: “Извергохом все прибытчество в море, нь ни сице что успѣти възмогохом. Узрѣвши же, як уже погибаем, начахом с слезами и велѣим въплем молити Бога, – да нас молитвами пресвятой Богородицы Печерской и святаго архистратига Михаила избавит от горькіа сіа смерти, и обѣщавшася в обители Матери Его и время нѣкое послужити” [Грушевський М. Історія української літератури. - Т. VI. - С. 580 – 581]. Гріх, вчинений козаками під проводом Іваші *несподівано* (це теж прикмета Дива), асоціюється ними з бурею, яка завжди втілювала гнів Господа. Відтепер вони співпричетні до розвитку духовного семіопростору, є якоюсь мірою дійовими особами у його розгортанні. Власне, навіть не сама індивідуальність кожного з козаків стає предметом зображення, а по-бароковому подана концентрація її в символічній дії. Зрештою, протиставлення розгортається довкола двох основних протилежних дій, які визначають і розвиток дискурсу і зовнішні прояви його духовно-релігійного поля. Цими діями можна вважати первісно окреслений грабунок чужих земель заради “прибытчества” і співставно-опонуючу йому молитву до Бога “со слезами и велѣим воплѣм”. Розгортання духовного простору у цій частині має не лише підготовчий характер до явлення Господнього Дива, але також покликане звернути більшу увагу на зовнішню причину й обставини його явлення, адже після самого явлення і до завершення розповіді увага буде прикутою до самого Дива. Однією з таких провідних обставин, що супроводжують прозріння недавніх грабуючих, є ще неусвідомлене прагнення звільнитись від награваного “прибытчества”, подібно до того, як звільняються подорожуючі на повітряній кулі від хоч і цінного вантажу, але такого, що тягне їх донизу. Дія має ще один важливий вимір. “Прибытчество” є гріхом в духовно-аскетичному розумінні його сутності (тобто – в прямому значенні), але сама змальована автором картина звільнення від награваного може прочитуватись і як метафорична картина звільнення від гріхів шляхом каяття як необхідної передумови звернення з молитвою про порятунок до Бога.

Могила вибудовує висхідну лінію: від гріха до молитви. Важливою опорною сферою в ній виступає сакральна ієрархія у молитовному звертанні – до Бога через заступництво Богородиці Печерської і святого архистратига Михаїла. Ця сакральна ієрархія в оповіданні також має глибинний релігійний характер. Зауважимо: українське козацтво в інтерпретації Могили звертається

до Бога через пряме заступництво *печерського* образу Богородиці, а також архистратига Михаїла, який віддавна і дотепер вважається у православ'ї покровителем Києва – одвічної української столиці, що завжди мала значення духовного центру. Могила пропонує реципієнтові оповідання самому усвідомити цю ідею через посередництво духовної символіки твору. Київські Печери, як і образ архистратига Михаїла – покровителя Києва – постають перед козацтвом, яке згрішило, в хвилину есхатологічного випробування, в момент усвідомленого ними завершення свого земного буття. Прикметно, що в епоху, до якої відноситься дія оповідання, Київ мав лише вимір сакрального центру православної України, а відтак сприймався не як політично-державна одиниця, а, швидше, як знак присутності гнаного *іншого* в семіосфері існування українського народу. Важливі в цьому контексті міркування містяться у написаній Л.Филипович та О.Сарапіним главі «Богослов'я Могилянської доби: суть і розвиток» з монографії «Феномен Петра Могили», де, зокрема, зазначається: «Відродження і розвиток думки про роль Києва як релігійного і культурного центру не лише для України, а й для багатьох слов'янських народів...практичне перетворення його на ...церковно-культурний осередок православ'я ... створило надійний ґрунт для реабілітації...ідеї Київського патріархату» (Филипович Л., Сарапін О. Богослов'я Могилянської доби: суть і розвиток. //Феномен Петра Могили. - С.87)

Українське козацтво в найтяжчі моменти покладало останню надію саме на гнану Українську Православну Церкву, на її святість та заступництво. Могилі й на гадку не спало закоординувати козацтво у якусь іншу, неукраїнську гілку православ'я, яка мала б порівняно з переслідуваною й таврованою українською Церквою більше визнаності чи канонічності. Так сталося тому, що святість вітчизняного православ'я не була для нього предметом для дискусії. У центрі молитовного звертання українського козацтва перебуває образ Пречистої Диви Марії. Саме їй зобов'язуються козаки відслужити молебень в духовному серці України – в печерах Київської Лаври. Молитва гинучих від тілесних розкошів у морі козаків до Богородиці як до заступниці має й характер згадки про її покровительство. Море виступає у ролі трансцендентного образу-символу Божої кари за гріховні вчинки, символом, у якому єднається мотив заохочення грішників до каяття із мотивом відплати. Загалом море у цій оповіді про Диво може прочитуватись і як співвідносна з тогочасним українським світом стихія, адже в барокових поетиках саме таке метафоричне вживання слова “море” зустрічалось часто, певне, через очевидну подібність обох явищ.

Саме під час молитви, в мить остаточно усвідомленої козацтвом загибелі, Господь являє їм своє Диво: “Молящимжесь нам и к Богу вопіющим, – оле предивному чудеси! - внезапно от дна корабля юноша златовиден, блистаяся на конѣ такожед златовидном и светлом, изъиде, и став посред нас, с оскабленным лицем възрѣв, рѣче: “Не бойтеся, мужіе, нѣ прилежно молитѣ Богу и възопийте к нему – избавит вас, на се бо и мене

посла. Зрящим же нам и молящимся Богу с въплем велієм (вси убо уже по поясі в водѣ стояхом), юноша он свѣтел по ядвихлѣ корабленом взийде к горѣ, и невидим бысть” [Грушевський М. Історія української літератури.- Т. VI. - С. 581]. Явлення Господнього посланника у вигляді “златовидного юноши” є для козаків, які гинуть, несподіваним і сподіваним водночас. Воно є першим із явлених козакам Господніх Див. Коли ми назвали появу Господнього вісника тонучим козакам (а немає сумніву в тому, що цим вісником є Ангел Господній) сподіваною, то мали на увазі не лише сподіваність його появи як ймовірного першого наслідку щирої молитви, а й означену С. Аверинцевим особливість сприйняття людською увагою ангелів: “Церковно мисляча людина не має щонайменшого права на скепсис стосовно самого існування ангелів, до факту їх присутності й дії в житті світу... Можливо, що якраз природа ангелів долає межу між матеріальним та нематеріальним... З досвіду відомо, що коли ангели являються людині, вони зазвичай приймають образ, подібний людському, ось чому Святе Письмо іноді називає їх “мужами”, “людьми”... Це має... такий же смисл, як те, що вони звертаються до людини зрозумілою мовою” [Аверинцев С. София-Логос.- К., 2000. - С. 29 – 30].

Поява ангела в семіопросторі щойно зацитованого фрагменту свідчить про розкриття перед молитвою козаків межі між буттєвим і сакральним, що вже само по собі є дивом (в трактовці С. Аверинцева: “...втручання безкінечного і безумовного в кінечне й випадкове, сходження вічного в історично однократне” [Там само. - С. 210]). З’ява ж ангела в есхатологічному фрагменті оповідання є детермінованою самим характером його буття, яке визначається як служіння Богові. Внаслідок такого розуміння вся семіосфера з’яви й дій ангела стає ще більш очевидною: він посланий для зміцнення духу козацтва, для того, щоб підтримати людей у випробуваннях, які вони самі притягли на себе, зрештою для зміцнення їхньої молитви до Бога. На це вказує і сам ангел Господень: “...молите Богу и възопійте к Нему – избавит вас, *на се бо і мене посла*” (курсив наш. П. Я.). Така думка кореспондується із наступним визначенням духовного знання людини про природу ангелів: “Нам достатньо знати про дію ангелів як слуг Бога і помічників людини” [Там само. - С. 30].

Наповненим сакральним змістом є й сам рух ангела у просторі оповідання – від “дна корабля” до сходження “к горѣ”. Переміщення ангелів у просторі взагалі характеризується “стрункістю, розміреністю, впорядкованістю й стрімкістю рухів” [Там само. - С.30], а в сприйнятті козаків-свідків з’ява ангела набуває знакового характеру. Такий знак свідчить про можливість порятунку потоплюючих, дарує, як і загалом з’ява ангела, надію. В духовно-релігійному розумінні образ свідчить про можливість порятунку козаків з лабет “прибытчества” (“дна корабля”) шляхом сходження до висот духовної аскези (“к горѣ”). Козаки на момент з’яви ангела були вже “по поясу” у воді. Тим яскравішою за контрастністю є наступна після з’яви сцена: “Вѣтр же и волны абіе престаша, и внезапно бысть тишина веліа, и

корабль внутрь оста сух, як никогда в нем быти водѣ”. [Грушевський М. Історія української літератури.- Т. VI. - С. 581]. В семіосфері оповідання це друге із явлених Господом Див. Воно вже є, до певної міри, очікуваним після з'яви козакам ангела. Контрастність тут полягає не в суперечності між сакральним та профанним, як було до цього, а в полярній протилежності двох станів буття, які межують у часі. Явлений Господом порятунок потопаючим має характер Дива в потрактуванні, близькому до поданого С. Аверинцевим: “...самий жест... Дива описується не лише як милість, проявлена до небагатьох, але як знак, поданий усім” [Аверинцев С. София-Логос. - С. 211].

Описуючи дивовижне спасіння героїв оповідання, Могила акцентує увагу на стрімкості переміни, на незвичайності тих подій, що їх свідками стали колишні грішники. Сама ця неординарність змін, неписуваність їх у матеріально-буттєвий вимір звичайного існування людини вже є тим “знаком, поданим усім”, і, певне, в першу чергу, заблудлим людям із пастви Христової. Описані події є свідченням самої можливості зримого вияву Божественної благодаті, порятунку нею зі здавалося б безвихідних ситуацій. Символічними є й інші деталі цієї центральної картини Дива. Петро Могила звертає увагу, що “тишина велія” встановилась “внезапну”, що є актом підготовки до явлення Дива. Приборкання по тому стихії і швидке усунення її наслідків асоціюється у свідомості церковно мислячої людини зі схожим євангельським сюжетом, де Христос також упокорює збурення природи. Отже, як ми переконалися, Петро Могила вдало організовує семіосферу оповідання. Система контрастів, в яку автор майстерно вписує (а точніше, завдяки їй робить їх зримими) базові поняття духовно-релігійного простору, є цілком відповідною за структурою й зримим реципієнтові виявом авторового задуму.

В аналізованому нами оповіданні про Диво винятковість події слід прочитувати не лише як антитезу до Правила-Традиції, але й, передусім, як сакральне свідчення про Господнє Диво. Деконструкція Традиції, як бачимо, може відбуватись і в такий спосіб. Герої оповідання (якщо вважати ними лише оповідача та його товаришів) якраз не є “винятковими”, а, насамперед, “звичайними”, які потрапили внаслідок своєї “звичайності” у виняткові обставини і яким, завдяки явленому їм Диву, доведеться перестати бути такими, якими вони були до Явлення Дива. Рух людської звичаєвості й звичайності деформується, переходячи за принципом контрасту, в свою протилежність, що особливо добре показано не стільки навіть на згаданих нами вище системах символів (“збурення” – “тишина велія” та ін.), скільки на яскраво контрастному стані мандруючого козацтва, яке від грабунку переходить до молитви. “Мы же, се видѣвше, - читаємо в оповіданні, - прославихом Бога и благодаряще, и святого архистратига Михаила, им же избави нас Бог от морскаго истопленія” [Грушевський М. Історія української літератури.- Т. VI - С. 581]. При цьому сила молитви у боротьбі з будь-якими формами зла стає не просто вирішальною в долі козаків, а виступає наріжним концептом духовного простору оповідання про Диво: молитися радить покараним грішникам ангел, молитвою вони рятуються від неминучої

загибелі і саме молитва є найвищим ступенем їх вдячності Господу за явлене Диво. Тричі явлена читачеві роль і сила молитви є, безперечно, знаком, поданим автором читачеві.

Це припущення підтверджують і заключні рядки твору: “Се ж написахом, да увѣсте, коль милостив естъ Бог не точію преподобным своим, нѣ и гришным и разбойником, *от всего сердца вѣлюющим к нему*, и скоро от бѣди избавляет их молитвами Пречистия Своея Матери и святых. В лѣто 1629 генв. 26 дня” (курсив наш. П. Я.) [Там само. - С. 581]. Акцентація наприкінці твору на милості Божій, що була виявлена й до “грішних и разбойников”, на наш погляд, є не простим нагадуванням євангельського змісту, не лише зверненням пам'яті читача до одвічних висот християнського духу. Її можна потрактувати і як звернення до всього “много согрешимого” суспільства із закликом *не боятись молитви*, не входить у лукаву спокусу невіри в Господню милість. Як бачимо, у Могилиних словах менше викривального пафосу, ніж це було в Івана Вишенського. Місце пафосу, що був властивий полемічним посланням афонського анахорета, займає вражаюча картина молитви та її сили, що навіть перевершує силу ангела, який не може спочатку порятувати “грішних і розбійників” від загибелі. І лише молитва це може створити.

В цій домінанті, в цьому духовно-релігійному прочитанні Євангелія Петром Могилою відчувається його глибока віра. Відсутність автора у тексті тільки посилює таке враження. Прикметним є й те, що духовний простір оповідання, який, як ми вже зазначали, організовується довкола Києво-Печерської Лаври та її ранньохристиянських святинь, реалізується в численних благаннях до печерського образу Пречистої Діви, які лунають серед есхатологічних візій бранців бурхливого моря, має у фіналі зрине завершення у Києві, в Печерській Лаврі, де Могилі (який скромно виступає лише у ролі хроніста) переказує всі описані події самовидець, що якраз і прибув помолитись і вклонитись найпершим українським православним святиням і, разом з тим, розповісти про явлене Диво духовним особам – оборонцям одвічної православної віри. Простір замикається. Незримо, але молитовне уявлюване стає реальністю, стає зримим. Крім головного і вищесказаного, Київ, хай і непрямо, утверджується як сакральне місто, як серце України, як місце знаходження найбільших святинь, до якого, як католики до Риму, йдуть українці (й хіба лише вони!) на прощу. Відтак, Київ і Лавра від Бога має сакрально-прощаючу сутність, що в семіосфері православних духовно-консервативних цінностей є найбільшою функцією.

ЗНАЧЕННЯ ПРАЦЬ ПРОФЕСОРА КИЇВСЬКОЇ ДУХОВНОЇ АКАДЕМІЇ С.Л. ЄПІФАНОВИЧА В ДОСЛІДЖЕННІ ТВОРЧОСТІ ХРИСТИАНСЬКОГО НЕОПЛАТОНІКА МАКСИМА СПОВІДНИКА

Максим Сповідник (580–662) — видатний мислитель, християнський продовжувач традиції останніх античних неоплатоніків. Історико-філософське вивчення творчості Максима Сповідника актуальне з огляду на центральну роль його в східно-християнському неоплатонізмі.

В даній статті ми ставимо за мету здійснити історико-філософський аналіз досліджень творчості Максима Сповідника видатним київським патрологом початку XX ст. С. Л. Єпіфановичем, спеціально зупинившись на досвіді реконструкції філософсько-богословської системи Максима, здійсненої цим дослідником.

Сергій Леонтійович Єпіфанович, видатний київський вчений, єдиний вітчизняний патролог, що здобув світове визнання, значну частину свого наукового життя присвятив вивченню біографії, творів і теологічної системи Максима Сповідника. Його дослідження мало систематичний характер і повинно було закінчитися виданням написаної їм трьохтомної магістерської дисертації “Преподобний Максим Сповідник, його життя і твори”.

Першим томом видання мало бути дослідження біографії Максима. Його Єпіфанович захистив в 1910 році як власну кандидатську роботу “Преподобний Максим Сповідник”. До 1917 року Єпіфанович дещо доповнював цей том та виправляв окремі тези в нових дослідженнях житійних та історичних джерел для реконструкції біографії Максима. Цей аналіз джерел та його результати у вигляді хронології життя Максима не втратили свого значення і сьогодні, оскільки сучасні автори дуже часто менш прискіпливо аналізують джерела для біографії Максима, ніж Єпіфанович.

Другий том мав включати в себе огляд теологічної системи Максима, дослідження рукописної традиції та хронології творів Максима, і розгорнутий аналіз всіх творів Сповідника. Загальний огляд теологічної системи Максима був опублікований в 1915 році у вигляді книжки “Максим Сповідник і візантійська теологія”. Безпосереднім продовженням виданих в цій книжці матеріалів є уривок, знайдений проф. Сергієм Білоконем та виданий нами в 2001 році під назвою “Особистість св. Максима Сповідника, його творчий і життєвий стиль” в журналі “Синопис”. Далі в томі мав йти огляд рукописної традиції творів Максима, від якого знайдено лише 6 перших сторінок. Можливо, після цього огляду повинна була розташовуватися написана в 1917 році “Хронологія творів преп. Максима Сповідника”, що збережена в рукопису. Основну ж частину цього другого тому мав складати аналіз творів Максима в п’яти главах за типами

* Чорноморець Ю.П. — кандидат філософських наук, доцент кафедри філософії Національного Університету Державної Податкової Служби України (м. Ірпінь).

творів: 1) екзегетичні, 2) богословсько-філософські, 3) догматично-полемічні, 4) аскетичні, 5) літургійні, пасхалійні, епістолярні, вірші. В кінці кожної глави містилась характеристика Максима Сповідника з відповідної сторони. Цей аналіз творів входив в другий том магістерської дисертації Єпіфановича. Від нього, на жаль, збереглися лише рукописні уривки, розшифровані нами (10 сторінок рукописів). Із них, а також із рецензій єп. Анатолія Грисюка та професора Миколи Мухіна, можна зробити висновок, що в цьому аналізі був зроблений доволі детальний виклад змісту всіх творів Максима. Це було цілком виправдано в умовах, коли переважна більшість з творів Сповідника не була перекладеною.

“Додатком” до цих двох томів стало видання творів, що приписувалися Максиму в рукописній традиції, але ще не були опубліковані. Переважна більшість цих творів, як зазначав і сам Єпіфанович, не є автентичними (особливо вважливо, що “Гностичні глави”, які Єпіфанович вважав за твір Максима, насправді написані Євагрієм). Цей “Додаток” вийшов друком в 1917 році під назвою “Матеріали до вивчення життя і творів преп. Максима Сповідника”. В заключній частині Єпіфанович помістив дослідження того, які саме із схолій до Ареопагітського корпусу можуть належати Максиму. Важливим досягненням було доведення того, що більшість схолій до ареопагітського корпусу Максиму Сповіднику не належать. Цей висновок, підтверджений Г.-У. Балтазаром, дозволив в XX столітті виділити і дослідити християнський неоплатонізм автора основного масиву схолій до Діонісія — Іоанна Скіфопольського.

У проміжку між 1913 і 1917 роками Єпіфанович написав ще один твір, але він не був опублікований. Ми його умовно назвали “Образи Святого Письма в творчості Максима Сповідника” (підготовлено нами до друку). Єпіфанович серйозно ставився до твердження Максима, що Святе Письмо треба розуміти (чи навіть споглядати) як особливий світ, в якому кожен персонаж та кожна історія, кожне слово та кожний символ мають свої, почасти множинні духовні смисли. Єпіфанович описує весь світ Писання, як його пізнавав Максим, всі духовні смисли зображеної в Біблії священної історії — від створення світу до страшного суду, всі персонажі та різноманітні символи — імена, числа, образи і т. п. Ця робота написана в стилі патрологічного есе, подібно до “Максим Сповідник і візантійська теологія”. Вона є справжнім шедевром в дослідницькій літературі про творчість Максима.

Для потреб нашого дослідження християнського неоплатонізму Максима необхідно зосередити увагу на результатах, досягнутих Єпіфановичем в книзі “Максим Сповідник і візантійська теологія” та її безпосередньому продовженні “Особистість св. Максима Сповідника, його творчий і життєвий стиль”. З самого початку це був єдиний текст, розірваний лише по технічним причинам: Сергій Леонтійович, з огляду на тяжкі обставини воєнного часу, вирішив видати вже набраний в типографії матеріал без заключної частини. Саме тому ми будемо аналізувати цю книгу та опубліковане нами продовження як єдине ціле.

На початку свого дослідження Єпіфанович зазначає, що мета його дослідження — вивчення поглядів Максима. Відповідно до цієї мети, він ставить

перед собою ряд завдань: вказати джерела вчення Максима, систематично представити, охарактеризувати та оцінити його погляди, поставити їх у зв'язок з поглядами епохи, позначити місце Максима в культурній історії Візантії, виявити характер його як письменника, виявити глибинні основи його системи. Особливе значення дослідження системи поглядів Єпіфанович вбачає в тому, що ця система була органічним синтезом різноманітних течій та тенденцій попередньої християнської теології і філософії, — синтезом, що був надалі повністю сприйнятий візантійською культурою, що якраз формувалася в шостому-сьомому століттях. Відразу зазначимо, що всі поставлені завдання Єпіфанович виконав на високому теоретичному рівні, створивши вірцеве дослідження, яке вирізняється не лише глибиною аналізу, але й ясністю викладу.

Перша велика частина праці Єпіфановича присвячена аналізу джерел вчення Максима. Такі джерела Єпіфанович вбачає, по-перше, у візантійській культурі VI–VII століть, яка додала до грецького світогляду і наук ще й релігійно-аскетичний елемент, що повністю замінив собою світську етику.

Другим джерелом стала теологія Афанасія Олександрійського та великих Кападокійців. В шостому столітті Церква засудила оригенізм, а тому потребувала такої систематичної теології, що, ґрунтуючись на літературі золотого віку грецької патристики, була б всеохоплюючим світоглядним, теологічним і філософським синтезом. Така потреба в шостому столітті загостилась ще й тому, що в релігійних дискусіях V–VI століть олександрійська теологія була частково скомпрометована як джерело оригенізму і монофізитства, а антіохійська теологія — ще в більшій мірі — як джерело несторіанства. При цьому більш авторитетною залишалась олександрійська теологія. Саме тому вона була покладена в підґрунтя синтезу Максима. Антіохійська теологія залишалась авторитетною лише у сфері аскетичної — завдяки творам Іоанна Златоуста та Єфрема Сиріна. Після засудження оригенізму у візантійців не було пам'ятників, в яких би на високому теоретичному рівні викладалась вся теологічна система грецької патристики. Ця прогалина була заповнена рядом спеціальних трактатів авторитетних авторів, що в сумі давало нарис такої системи. Тріадологія вважалась вірцево викладеною в “П'яти теологічних словах” Григорія Назіанзіна, антропологія — трактаті “Про влаштування людини” Григорія Ниського, сотеріологія (христологія) — “Слові про втілення Логосу” Афанасія Олександрійського. Саме основоположення цих найбільш авторитетних отців і були об'єднані Максимом в цілісну систему богословсько-філософських поглядів, а тому вони були другим джерелом вчення Максима.

Третім джерелом для теології Максима стала християнська містика у своїх двох різновидах: морально-практична Псевдо-Макарія Єгипетського та споглядальна Григорія Ниського і Єваґрія. Різниця між ними за Єпіфановичем не є суттєвою, оскільки макаріанський психологізм у описі духовного досвіду доповнюється кападокійською і єваґріанською систематизацією та схематизацією того ж самого духовного досвіду. На жаль, Єпіфанович не бачив того, що аскетизм Григорія Ниського є не стільки інтелектуальним, скільки волюнтаристичним. В шостому столітті через боротьбу з оригенізмом були

несприятливі умови для розвитку інтелектуальної містики, а тому розвивалась переважно містика морально-практична. Але в цьому ж столітті з'являється корпус “Ареопагітик”, який стає новою основою споглядально-інтелектуальної містики замість оригенізму.

“Ареопагітики”, що стали четвертим джерелом вчення Максима, являли собою за Єпіфановичем “філософське опрацювання християнства”, яке не вступало в протиріччя з церковним віровченням, на відміну від оригенізму, а тому було сприйняте Візантією, яка потребувала задоволення своїх інтелектуально-споглядальних інтересів. Псевдо-Діонісій дав Візантії християнську філософію, замінивши в цій якості “гносис Оригена”. Взагалі, завдяки “Ареопагітикам” відбулося відродження філософських споглядань в теології, філософського напрямку в аскетичні та містичні, що могли зникнути в зв'язку з повним запереченням оригенізму в VI ст. Ця філософія відгукалась і на специфічно візантійську потребу в обґрунтуванні не лише містики, але й церковного культу. За Єпіфановичем, теологія Псевдо-Діонісія не була новою в порівнянні з теологією Афанасія та Кападокійців, але була більш філософським та містико-споглядальним виразом тих же самих догматів та основоположень. Розробка теоретичних схем у Псевдо-Діонісія мала місце в методології теології та аскетичної. Ця робота була продовжена Максимом.

У сфері христології попередником Максима був перш за все Леонтій Візантійський, який обґрунтував необхідність чіткої термінології, закріпивши за поняттями “hypostasis” і “prosopon” (іпостась та особа) значення “окрема річ, індивід, особистість”, а за поняттями “ousia”, “physis” (сутність, природа) значення “загальне, що існує в індивіді”. Загальне було охарактеризоване цим аристотеліком як “воіпостасне”. Людська природа Христа, за Леонтієм, була загальним, що було індивідуалізовано Іпостассю Сина Божого, “воіпостасовано” Ним. Ця теорія стала для Максима фундаментальною не лише в христології, але й в усій його онтології. Єпіфанович також підкреслює, що твердження Максима про те, що енергії (дії) Христа належать не Особистості, а є проявами Його двох природ — Божої і людської — було загальним місцем для ортодоксальних теологів: Афанасія Олександрійського, Льва Великого, Євстафія монаха, Євстафія Антіохійського, Єфрема Антіохійського, Іоанна Скіфопольського, Леонтія Візантійського, Євлогія Олександрійського. Останній ясно навчав і про природні волі в Христі. Таким чином, ортодоксальні теологи V–VI століть займали ті ж позиції, які в сьомому столітті відстоював Максим в боротьбі із монофелітством — штучним компромісом офіційної ортодоксії з монофізитами. У сфері сотеріології попередником Максима був Леонтій Візантійський, який, в свою чергу, спирався на вчення Афанасія Олександрійського. Ортодоксальна христологія V–VI століть, таким чином, була останнім, п'ятим джерелом системи Максима.

В результаті дослідження джерел вчення Максима Єпіфанович приходить до висновків, що були, з деякими важливими уточненнями, підтвердженні в XX ст. працею зарубіжних вчених. В той же час значним недоліком є оцінка як джерел вчення Максима лише християнської теології.

Філософія впливала на Максима, на думку Єпіфановича, лише опосередковано: через систему навчання впливала антична філософія взагалі, через “Ареопагітики” — неоплатонізм Прокла, через христологію V–VI століть — аристотелізм. Після розгляду всієї системи Єпіфанович ще раз робить заяву, що філософія не була самостійним джерелом системи Максима. Але Єпіфанович робив такий висновок через некритичне ставлення до тогочасних уявлень про неоплатонізм. До розгляду цього суттєвого недоліку роботи Єпіфановича ми ще повернемося при критичному аналізі загальної характеристики Єпіфановичем поглядів Максима.

Після дослідження джерел теології Максима Єпіфанович переходить до виконання другого завдання своєї праці: систематично представити вчення Сповідника. Спочатку Єпіфанович доводить, що мислення Максима мало “внутрішню стрункість”, а тому реконструкція теології як системи не була б штучною. Єпіфанович повторює звичну тезу всіх дослідників творчості Максима, що хоча у Сповідника не було систематичних творів, але цілісність його поглядів відчувається в кожному з його творів. Максим, як систематик за стилем свого мислення, є перш за все містиком у своєму аскетизмі, догматиці, теології та філософії. Зокрема, Максим вчить про гармонію віри та розуму, які тотожні в містичному знанні. Містичне знання є максимальним розвитком як віри, так і розуму. І саме це містичне знання, що має споглядальний характер та виникає під прямим впливом Божих думок — логосів, є джерелом вчення для Максима.

Єпіфанович наголошує, що при всьому впливі на Максима теоретичних теологічних та філософських джерел його вчення, твердження Сповідника в першу чергу спираються на його споглядання. Предметом цих споглядань є: механізм пізнання та Богопізнання, Трійця, творіння, промисл, суд, Божий Логос, ієрархія створеного, людина та її гріховність, містерія Боготвілення, таїнства, Церква, аскетика, закон і благодать, практична, споглядальна та містична філософія, Писання. Споглядання як джерело вчення Максима недооцінюється багатьма дослідниками, але Єпіфанович вірно зрозумів центральну роль містичної інтуїції для суджень Сповідника у всіх частинах його системи. Максим не лише уникає як догматичного фідеїзму, так і схоластичного раціоналізму, але й доводить, що джерелом істинного знання може бути лише містичне споглядання, а не віра чи розум, а то їх механічна єдність. Вчення Максима не є лише раціональним виразом віровчення, тобто не є лише єдністю раціональної форми та фідеїстичного змісту.

Твердження Максима про містичне споглядання як головне і обов’язкове джерело його суджень часто не сприймається дослідниками всерйоз. Єпіфанович же вважав, що Максим дійсно був містиком і дійсно спирався у власних твердженнях на свої містично-інтелектуальні споглядання, хоча і враховував віровчення, сповіщене через Писання, передання та вчителство церкви, а також дані раціонального, наукового і повсякденного пізнання. Після викладу усієї системи Максима Єпіфанович повернеться до аналізу містично-інтелектуального

споглядання не лише як методу пізнання для Сповідника, але й основи його життєвої морально-аскетичної та філософської поведінки.

Згідно з Єпіфановичем, Максимів Бог є Буттям і є причиною світу. Бог є над всім створеним і навіть над всіма Своїми можливими властивостями та якостями, які є Його діями. Бог є надрозумним і надчуттєвим, а тому — непізнаним. Єпіфанович не стверджує, що за Максимом Бог є не тільки надпізнаним, але й Надбуттям. Пізнання дій Бога є містичною позитивною (катафатичною) теологією, яку слід відрізнити від теоретичної позитивної теології, що теж іменується катафатичною. Пізнання самого Бога, що є над властивостями та якостями, є містичною теологією і заперечує всі властивості у Бога. Ця містична теологія називається апофатичною, як, між іншим, і теоретичне заперечення у самого Бога наявності властивостей називається так само апофатичною теологією.

Містичне і теоретичне пізнання розумом дій Бога дозволяє судити як про спосіб Його буття, що виявився Троїчним, так і про Його творчість, промисл та суд. Троїчність Бога пізнається із споглядання того, що дії Бога є існуючими, розумними та живими, а відповідно і сам Бог може бути Буттям, Мудрістю і Життям. Теоретична теологія тлумачить ці три принципи як Три Іпостасі — Отця, що є Буттям, Сина, що є Логосом, та Святого Духу, що є Життям. Бог є творцем, оскільки цей світ не може виникнути сам по собі: світ сам по собі в усіх його частинах — і ідеальних, і матеріальних — тяжіє до хаосу, а відтак лише зовнішня Причинність робить можливою його існування, унеможливує його загибель. Змінний світ, що сам по собі тяжіє до розпаду, не може бути вічним, а отже виник у часі. Світ є очевидно несамостійним, таким, що не може сам виникнути та існувати, а відтак має Творця. Бог є Промислителем, адже фізичний і моральний порядок, що існує у світі, не може бути наслідком самоорганізації. Бог є Суддею, адже моральна цілеспрямованість у світі, спрямованість подій на виправлення та викуплення гріхів через невільні страждання і випробування не може бути випадковою.

Але, на жаль, Єпіфанович не бачить, що в теорії Бога як Творця існування, промислу та правосуддя Максим залежить від “Платонівської теології” Прокла. Єпіфанович досліджує співвідношення Логосу та “логосів” — Божих енергій-думок, що є ідеями для всіх створених реальностей. Як ідеї ці логоси є творчими принципами речей, їх визначеннями, цілями, смислами, правилами і законами їх діяльності. Логоси споглядаються містично, але як саме, то це Єпіфанович не пояснює. Це якраз і є одним із недоліків його дослідження. Єпіфанович констатує те, що, за твердженнями Максима, всі логоси єднаються як енергії Логосу. Але як саме в Логосі існують окремі логоси — пояснюється лише за допомогою метафор. Єпіфанович не досліджує джерел пояснення способу, яким логоси єднаються в Логосі, хоча такі джерела можна знайти в неоплатонізмі.

За Максимом, створене Богом ділиться на два світи: духовний, до якого належать ангели та душі, і чуттєвий, до якого належать всі матеріальні речі, рослини та тварини. Людина є частиною духовного світу — за душею та

матеріального — за тілом, а тому є символом всього Космосу. Людина, як і весь світ, існує лише завдяки причетності до логосів, і в цьому також полягає її єдність із світом. Людська душа як існуюча, розумна і жива є образом Бога як Буття, Розуму та Життя. Людина створена Богом, підлягає Його Промислу і Суду, і Бог мислить людину відповідно через три думки-ідей: логоси буття, благо-буття і вічно-буття. Покликанням людини було єднання — через пізнання — всіх світів та їх частин, а відповідно — і всіх ідей. Фактично людина повинна стати дзеркальним відображенням Божественних логосів. Людина, як таке відображення логосів всього, мала б принципово нову можливість: об'єднатися з самим Логосом. Втім, людина через власні пристрасті не може сама по собі реалізувати покликання, але у Христі, єдності Бога-Логосу і Його ідеального відображення — людини, це покликання було реалізовано.

Гріх визначається Максимом в руслі загальної для неоплатонізму інтерпретації зла як недостаті добра, як невиконання індивідами власного природного призначення, як викривлення природної діяльності. Єпіфанович описує фактично неоплатонічну концепцію зла за Максимом, але не робить висновку про її неоплатонічний характер. І це є недоліком його дослідження. Значним досягненням Єпіфановича є аналіз теорій розвитку гріха та його передачі від Адама та Єви до всіх нащадків. Єпіфанович порівнює теорії Максима з аналогічним вченням Августина і приходять до висновку про наявність принципової різниці між ними. Августин вчить, що передається провина за гріх та покарання за цей гріх, а всі нащадки Адама є повністю злими і добрих природних задатків у них не залишилося. Максим, навпаки, вважає, що передаються наслідки гріхопадіння у вигляді нахилу волі, розуму і чуттєвості до пристрастності, у вигляді схильності тілесності до розпаду і смерті. Тобто передаються викривлення природної діяльності, які виникли в Адамі після гріхопадіння, але не як покарання, а як необхідний наслідок буття людини поза Божою благодаттю, поза єднанням з Богом. За Максимом, як і за більшістю мислителів грецької патристики, від Адама нащадкам передається не провина за гріх та необхідність грішити, а лише наслідки Адамового гріхопадіння, серед яких є і схильність до гріха, яка, однак, не робить зло для людини необхідним. За Максимом людина залишається вільною і здатна боротися із схильністю до зла, розвивати схильність до добра, що є природною для людини. Але сама по собі людина не здатна подолати інші наслідки гріхопадіння — тління та смертність, не здатна навіть протистояти їм. І людина сама не здатна подолати повністю пристрастність, хоча й може протистояти їй. Це може зробити сам Бог, але для цього Йому було необхідно об'єднатися з людиною аж до того, щоб Він став людиною. І хоча пристрастність, тління і смертність долаються Божою силою, але у відповідних випробуваннях саме людським єством Христа: при спокушанні дияволом, в хресних стражданнях і смерті та ін.

Людина-Христос власною природною волею, добровільно приймає ці випробування, а тому приймає участь і у всіх цих діяннях виправлення і спасіння людства. Людська природа Христа не лише подолати всі наслідки гріхопадіння, але й була обожненою, стала Богом по благодаті, Сином Божим за способом

існування, хоч і залишилась людською за своєю сутністю. Безпристрасність, нетління, безсмертя і обожнення людини-Христа передаються іншим людям лише через таїнства Церкви. Ця містеріальна передача є всезагальною: кожен, хто охрестився і причащається, потенційно має повноту безпристрасності, нетління, безсмертя і обожнення, які він ще повинен актуалізувати для себе через морально-аскетичне життя. Церква є саме таким втіленням Бога в окремих людей через таїнства, формуванням великого Тіла Христового.

Аскетика є для Максима практикою боротьби з пристрастями, є духовно-філософськими вправами спогляданням та містичним єднанням з Богом (обоженням). За Єпіфановичем, аскетику Максима відрізняє опора на тогочасну філософську антропологію і психологію, використання відповідних наукових класифікацій сил душі, діяльностей і т. ін. Пристрасть є викривленим способом діяльності природних сил душі. Аскетика Максима покликана перш за все повернути людині природний спосіб діяльності розуму, волі, чуттєвості, емоційності, який робить можливими, при допомозі Божої благодаті, і надприродні способи діяльності природних здібностей (християнську любов в першу чергу).

Для трьох етапів аскетичного життя даються від Бога три закони: для подолання пристрастності — писаний закон, для природної діяльності — природний закон, для надприродного життя — євангельський закон. Три етапи аскетичного життя названі Максимом практичною філософією, природним спогляданням і містичною теологією. Єпіфанович констатує, що така схематика під більш поетичними назвами (“раби”, “наймити”, “сини” і т. п.) є загальноприйнятою у християнських аскетичних письменників. Філософським елементом є розподіл чотирьох платонівських добродітностей на практичні (цноту і мужність) і споглядалні (мудрість і справедливість), до яких додається і добродітність третього етапу духовного життя — екстатична любов. Практична філософія містеріально є втіленням добродітностей Христа-Логоса в душу аскета, природне споглядання — втіленням Його думок (логосів), а містична теологія — втіленням Його Самого. Вчення Максима про містеріальне втілення Христа в душу і тіло аскета Єпіфанович вважає вершиною системи Сповідника.

Також Єпіфанович звертає увагу на те, що духовний розвиток людини в аскетичності Максима є плодом не лише благодаті, але й вольової активності людини. Лише у відповідь на розвиток людини, що досягається зусиллями волі, Христос вселяється в людину. Таким чином, твердження Максимової христології, що людська воля Христа необхідно існує і суттєво потрібна для діла спасіння, за Єпіфановичем, ґрунтується і на аскетичному досвіді — необхідності вольового зусилля для духовного розвитку всіх.

Таким чином, вся система Максима є містичною христологією, а христологія Максима була не лише прямим продовженням христологічних побудов Леонтія Візантійського і Євлогія Олександрійського, але й основою для цілісного всеохоплюючого християнського теологічно-філософського синтезу. Цей синтез мав ідеалістичний і містичний характер, тому що Максим за всім матеріальним шукав ідеальну основу, а будь-яке пізнання намагався завершити

безпосереднім спогляданням Божественної Основи як матеріального, так і ідеального. При цьому Максим був не просто містиком, а саме християнським містиком. Його містицизм є теїстичним, Логосо-центричним, ґрунтується на спогляданні Писання і таїнств, а не лише людини і світу. На цьому попередньому висновку щодо характеру системи Максима Єпіфанович завершує свій прекрасний систематичний виклад теології Сповідника. Єдиним загальним недоліком цього викладу є те, що при цілому ряді очевидних аналогій між вченням Максима і неоплатонізмом Єпіфанович не робить необхідних історико-філософських висновків про Сповідника як центральну фігуру східно-християнського неоплатонізму.

Наше дослідження дало можливість зробити висновок, що С. Л. Єпіфановичу вдалося реконструювати систему Максима. Єпіфанович показав системність відбору Максимом матеріалу для власної теології від попередників, довів системність самого мислення Максима, показав наявність у нього власної суми теології грецької патристики — суми, що, на жаль, так і не була записана у вигляді окремого твору. Сучасні дослідники стоять лише перед завданнями більш глибокої історико-філософської інтерпретації системи і виявлення всієї оригінальності неоплатонізму Максима в порівнянні не лише із античними неоплатоніками, але й Псевдо-Діонісієм. Саме таке завдання, в разі його виконання, стало б достойним продовженням справи видатного київського патролога С. Л. Єпіфановича.

*Р.Горбань** (м. Київ)

ПРЕДМЕТ ТЕОЛОГІЇ ІСТОРІЇ

Одна з головних проблем, яку висуває перед собою сучасна думка, — це проблема наукового і філософського поглиблення того, що називаємо „історією”, „діяннями світу”, „історичним”. У площині християнської думки вона знаходить, з одного боку, якусь особливу позицію, бо християнство реалізується в історії, а з іншого натрапляє на певні додаткові труднощі, які набирають форми дилем: історія – віра; історичні знання – Об’явлення (Боже); історія – християнство. Це вимагає нового підходу до історії, християнства, християнської думки.

Історичне мислення, тобто спостереження оточуючої нас дійсності під кутом діянь, розвитку – одна з найбільш значущих тенденцій сучасної думки. Значення „історичного” зростає надзвичайно інтенсивно і то в подвійному плані: як усе ширше і глибше зацікавлення історією як тим, що відбувається і в який спосіб, а також як всеобіймаюче глибоке проникнення „історичного” в різні науки, а у зв’язку з цим і спроб наукового, глибшого та систематичного представлення „діянь світу”, „історії”, споглядання дійсності крізь призму „історичного” [Бердяев Н.А. Смысл истории. Опыт философии человеческой

* Р.Горбань Р.А. – здобувач Інституту філософії імені Г.С. Сковороди НАН України.

судьбы. — Париж; 1969. — С. 8-12].

У сучасних історіософських спробах побудови історичних синтез, які охоплюють усю дійсність, появляється все більше різноманітних напрямків.

Напрямки історичних досліджень характеризують достатньо динамічні тенденції сучасної теологічної думки. Оскільки давніше займались передовсім статичною структурою дійсності, ставлячи в науці і в житті питання: яка вона, яка її форма, будова, складові елементи, тобто есенційні категорії, і скоріш категорії простору і місцезнаходження, настільки сьогодні, завдяки інспіраціям історичної думки, більше звертається увага на динаміку дійсності, питаючи при цьому про те, як вона розвивається, реалізується, „стається”, який її початок і кінець, яким правилам розвитку і змін підлягає, тобто ставиться питання про екзистенційні категорії, скоріш – питання буття і часу [Bartnik Cz. S. *Teologia historii*. — Lublin; 1999. — S. 32]. В цей спосіб відбувається найбільш цінне доповнення традиційної абстрактної і метафізичної думки.

Нашим завданням є проаналізувати головні тенденції теологічної думки на шляху становлення та розвитку нової дисципліни – теології історії, яка досліджує і систематизує процес людської історії в її релігійному аспекті.

Попередницею теології історії була, без сумніву, філософія історії. Обидві тенденції – як філософська, так і теологічна – були властивими для людського мислення віддавна. В давній філософії історії мали місце тісно пов'язані між собою філософські елементи з теологічними [Там само. — S. 40]. Їх розмежування відбувалось протягом багатьох століть. Остаточне виокремлення їх в самостійні частини здійснив французький філософ Р. Декарт, який під час пошуків наукової певності вивів з системи мислення всі позарозумові елементи, куди входили міркування теологічного характеру, або ж сама теологія. Однак філософські та історіософські системи, окрім великих і цілеспрямованих зусиль найвизначніших мислителів, не дають повних, однозначних, остаточних розв'язань порушених проблем, зокрема щодо мети та сенсу історії. Тому людська думка шукає відповідей в Об'явленні Божому, яке проливає нове світло на досліджувану і зглиблювану дійсність. Світло Об'явлення виходить поза чисто розумовий досвід, дозволяє поглянути на цілість діянь Всесвіту ніби „згори” і дати відповіді на поставлені питання у світлі Божих ідей, задумів, установленого Богом порядку. Прямуючи цим шляхом розмірковувань, приходимо до початків виникнення теології історії, яка намагається побудувати систематичну і повну позицію бачення Всесвіту в розвитково-історичному аспекті. Вона хоче показати християнський, надприродний і Божий сенс усіх культур і цивілізацій, усіх релігій, держав і народів, усього історичного процесу, як загальнолюдського, так і індивідуально-персонального, сенс часу і всього макро- та мікркосмосу.

Термін „теологія історії” (*die Theologie der Geschichte*) перший раз вжив німецький методолог історії Йоган Густав Дройзен (1808 – 1884) у 1843 р. в контексті історіософських роздумів. До загального вжитку цей термін увійшов у тридцятих роках минулого століття, спочатку в Німеччині, а пізніше у Франції. Суто в теологічному конструюванні предмета цієї нової галузі науки, зокрема у

визначенні формального предмета, можна виділити три групи, що визначають предмет теології історії, тобто те, чим вона займається. Прихильники першої теорії зводять теологію історії до догматичної науки про Боже Провидіння. З Об'явлення та Біблії теологи видобувають твердження, які свідчать про задуми Провидіння, передовсім задуми щодо спасіння, та зіставляють ці дані з фактами, що мали місце в історії, фактами, які реалізували це спасіння в історії, а також шукають „слідів” цього Провидіння в загальному розвитку подій. Друга група підкреслює, що теологія історії – це наука про істоту та сталі властивості дії Бога в історії людства. Цей напрямок мало в чому відрізняється від першого, але акцентує і шукає певні „правила” в історії світу. Третя група бачить теологію історії як теорію екзистенції людини у відношенні до Бога (до цієї теорії найбільш наближений був і Микола Бердяєв (1874-1948)) [Зеньковский В.В. История русской философии: В 2-х тт., 4-х чч. — Л.; 1991. — Т.1, ч.1. — С. 221].

Найбільш відповідною для нас видається остання теорія, яка зводиться в загальному до теологічної антропології, котра має екзистенційне підґрунтя. Через це такого роду представлення предмета теології історії найбільш реальне та інтегральне. Вона охоплює як дії Бога, що мали на меті спасіння всього, так і цілісність образу Всесвіту, включно з прапочатками, створенням і кінцем усього буття. Теолог Ч. Ст. Бартнік так дефініює теологію історії: „Теологія історії – це та частина теологічної науки, яка досліджує і формулює цілість історичних подій як в індивідуальному, так і в суспільному вимірах (або: реалізація людської істоти в екзистенційній площині), а також інших, пов'язаних з відношенням до надприродного світу подій у світлі даних, що походять з Об'явлення і натурального (природного) пізнання” [Bartnik Cz. S. Teologia historii. — Lublin; 1999. — S. 44].

Теологія історії проливає нове світло на саму структуру теології в загальному, а також усієї християнської думки. Особливий розвиток цієї ділянки теології зауважується після другої світової війни, коли, властиво, формально новому напрямку думки надано назву „теологія історії”, відрізняючи її від філософії історії [Там само. — S.58]. Йдеться тут скоріш про систематизування тогочасної науки, формулювання докладної дефініції, методів науки і, передовсім, побудування християнського погляду на історію людськості, культури в світлі Божого Об'явлення. Сенсом історії, розвитку людських цивілізацій, суспільств, питаннями: чи історія підлягає певним правилам, чи можна взагалі говорити про певні правила, — займається і філософія історії, історіософія. Після війн спостерігається велике зацікавлення історіософськими питаннями.

Не залишились осторонь і християнські мислителі, слушно підкреслюючи, що на історію людства дивитись у загальному і творити з цього системи, опираючись лише на філософії, соціології, історичні науки, — неможливо. Потрібно підходити до цього питання цілісно, тобто будувати свої концепції, опираючись також на теологію, яка черпає свої дані з Об'явлення Божого й Авторитету Церкви. Теологія історії не відкидає досягнень природничих і філософських наук, а навпаки, часто використовує їх дослідження,

надбання, здобутки, теологія історії хоче їх доповнити. Вона не цілком нова наука. Її початки сягають Старого Завіту. Чудову християнську концепцію історії опрацював ще апостол Павло. Згідно з його думками, початком історії є створення людини, Христос – її середина, а остаточний Суд Божий – її кінець. Цікавий факт, що Бердяєв також приймав практично таку ж концепцію історії, лише за початок він брав гріхопадіння людини, момент, коли у світ увійшов час, тобто коли формально почався відлік часу. До того, як про себе заявив геніальний філософ і теолог історії Августин, уже багато задатків, започаткувань, думок, напрямків для теології науки подали інші християнські мислителі; зокрема Іринеї, Климент Александрийський, Оріген, Євсевій Кесарійський, Григорій Ниський та інші. Під впливом розвитку історичного матеріалізму на початку XX століття теологія історії здобуває надзвичайний розголос і зацікавлення, появляється велика кількість поважних досліджень і публікацій на цю тематику [Pechnik A. Zarys filozofii historii. — Lwyw, 1925. — S.9-33]. В них багато місця присвячується докладному окресленні предмета нової ділянки науки та її методам. Багато хто намагався применшити значення теології історії, інші намагаються привести її до відокремлення і перетворення в окрему науку. З цією метою її предмет відокремлюють від історичних наук: всесвітньої історії, соціології, філософії і навіть теології як такої, а також від філософії історії. Загально обговорюється питання натуральних і надприродних чинників історії, підметів, прав, вартостей та сенсу. Їх висвітлюють або з боку самої філософії, або ж з погляду Св. Письма і традиції. Причому береться до уваги історія як цілість або хоча б її більші за обсягом періоди [Gyrski K. Nowe pryby historiozofii // Znak. — 1952. — №7. — S.233-254].

Науковий характер теології історії нашоухується на певні методичні труднощі, наприклад: як можна теологічно підходити до справ, речей, які не відносяться до Бога? Багато хто висвітлює лише посередньо теологічний характер історії або за допомогою доповнення філософії, або приймаючи натуральний взаємозв'язок історичних фактів з об'явленими Божими правдами. Найчастіше вживається метод, який можна назвати звичайним пристосуванням Об'явлення до історії.

Не меншою проблемою є предметне сприйняття відносин надприродної дійсності до історії. Це взаємовідношення висвітлюється загально: як свята історія і земна історія, або більш докладно: Бог та історія, Церква та історія чи також християнство та історія. Зазначається, що з історії знаємо про факти інтервенції Бога в історію людини. Ці факти є предметом віри, від сприйняття яких залежить спасіння людини. Історія складає природну площину, з якої черпаємо більш певне пізнання фактів надприродного характеру, ніж з оточуючого нас природного світу. Відповіді тут ідуть у тому напрямку, що історія – це не лише зібрання фактів, подій, творчості, здобутку людськості, вона вказує на сам факт існування Бога, на певну спільно пов'язану цілеспрямовану дійсність, яка творить цілісну гармонію, котра, в свою чергу, вказує на вище керівництво в історії. Історія вказує нам на когось, хто знаходиться поза нею.

Вона не є чимось іманентним, але вимагає трансцендентної цілі і остаточної причини.

Звідси загальний стосунок Бога до історії відображається в слові синергія, тобто співдії в ділянці історії двох світів – Божого та людського [Синергія: Релігійзнавчий словник / За ред. проф. А. Колодного, Б. Любовика.- К.: Четверта хвиля, 1996.- С.305].

Як філософія, так і теологія шукає відповіді на питання про сенс історії. Можна сказати, що шукають його для визначення мети людини з погляду цих наук, і то переважно мети людини як особи. Одні вказували її як саму людину (мета людини – сама людина), інші більш конкретизували і стверджували, що нею є досконалість і щастя людини. Так стверджували І. Кант – прихильник першого погляду і Ф. Савіцький – прихильник другого погляду.

У галузі суспільства історія має лише підсумувати думку про взаємозв'язок нитки подій історії в напрямку створення досконалого і щасливого суспільства в духовному плані, до складу якого увійде все, що створила людина протягом віків, за винятком того, що піддалось руйнації, поразкам. Мета кожної людини, як і суспільства, стає ще більш зрозумілою в природній площині, в світлі історичного факту християнства. Теологічний підхід більше підкреслює, що існує певна мета історії, яка була закладена Богом, – реалізація євангельського ідеалу і будування Царства Божого [Бердяев Н.А. Смысл истории. Опыт философии человеческой судьбы. — Париж; 1969. — С.132-138; Bartnik Cz. S. Teologia historii. — Lublin; 1999. — S.67]. Тому остаточно Бог виступає як хронологічний і метафізичний кінець історії, її межа.

У ситуації сьогоденного світу жодна система мислення чи світогляду, яка намагається відобразити всю дійсність, не залишається осторонь синтез, що їх створюють сучасні тенденції чи течії інших ділянок наук, хочуть використати їх у власних роздумах і побудовах декотрих власних фундаментальних тез, інтерпретувати з власного погляду. В цей спосіб сьогодні вже не зупиняються на звичайному представленні історичного матеріалу, який подають чисто історичні науки, котрі все частіше охоплюються загальною назвою „фізика історії”, відрізняючи від набираючих темпи свого розвитку філософії історії і теології історії. „Фізика історії” займається історією людини з ніби фізичного, зовнішнього погляду, подаючи лише опис історичних подій та їх пояснення за допомогою психофізичних причин, як, наприклад, процес і умови розвитку якоїсь держави, культури, окремого історичного явища, наприклад, французької революції.

Філософія історії підходить до питання історії глибше, сягає до остаточних причин усіх великих подій, досліджує причини виникнення історії, шукаючи їх, наприклад, в особі, народі, природному або суспільному середовищах, у створеному або в Бозі. Вона з'ясовує правила історичного процесу: чи він розвивається в залежності від волі людини? Чи керується правилами природи? Вона досліджує також остаточну мету і сенс поодиноких історичних процесів, наприклад, культури, релігії, якоїсь епохи або історії як одного цілого.

Історіографічні системи не дають вичерпних відповідей щодо мети і смислу історії. Тим часом питання про сенс діянь світу стає дедалі актуальнішим і вимогливішим. Тому не дивно, що людська думка шукає відповідей на це питання в інших площинах, зокрема в Об'явленні Божому, яке зберігає і якого навчає Церква. Воно дає можливість розкрити новий погляд у висвітленні дійсності, також і земної, природної, виходить поза створений світ, чого не мають змоги вчинити природничі науки, як і не можуть з'ясувати все остаточно. Відтак, приходимо до виникнення так званої теології історії (не плутати з історією теології – Г. Р.), яка має на меті усунути прогалини в розв'язках питань філософії історії [Bartnik Cz. S. *Teologia historii*. — Lublin; 1999. — S.71].

Пунктом виходу для теології історії не може бути ні наука про саму істоту речі, ні наука про саме лише існування. Ним є наука про співзалежні елементи дійсності, тобто про істоту та існування водночас, іншими словами, теологія з'ясовує дійсність, яка має свою істоту, реалізовану в конкретній постаті, тобто має існування, що розвиває в часі свою динаміку. Створена дійсність залежить до певної міри від дійсності нествореної, тобто від Бога, як у площині істоти, так і існування. Під час, коли Боже Буття окреслює істоту так, що сам Бог не може її змінити, то існування кожної речі, згідно теологічного мислення, залежить від Його волі. З цього лише пункту, на його думку, бачення історія світу стає можливою. Фактично вона постає як реалізація вічного і цілком вільного Божого плану, задуму.

Під історією розуміємо лише „те, що відбувається” (лат. *res gestae*), діяльність людини як самостійної, вільної і суспільної істоти (загальна історія світу). Тому розвиток Космосу та природи цікавлять теологію історії лише „*per accidens*”, наскільки він являє певне тло для людської діяльності, якщо він впливає на історію людства і узалежнює її від своїх дій. Тому теологія історії в кінцевому результаті займається передовсім гуманістичною ділянкою історії, історією людства, його впливом на історію [Bartnik Cz. S. *Przegląd giwnych zagadniec wspiyczesnej katolickiej teologii historii* // *Ateneum Kapiacskie*. — 1957. — T.54, №49. — S.182].

В стислому значенні теологія історії займається найважливішим відрізком людських діянь, стосунку людства до Бога, де історія, з одного боку – дія самого Бога, який інгерує в дочасний, природний світ, а з іншого – наслідок тієї чи іншої поведінки людини щодо дії Бога протягом історії (свята історія). Свята історія є основою загальної історії, її метою і сенсом. Особливий розділ святої історії – християнство, зокрема Церква. Християнство і Церква мають цілком історичний характер, історія знаходиться біля витоків їх походження, у завданні їх місії та завданнях на майбутнє, тобто провести людство через дочасний світ до вічного (історія Церкви).

Усі історичні площини (космічна, загальна, свята і церковна) потрібно розглядати в теології історії під кутом Божого сенсу, тобто пізнаного з Об'явлення. Ці площини відносяться до Бога в різний спосіб і в різному ступені. Очевидно, що найближче тут стоять свята і церковна історія, але можна в світлі Об'явлення Божого підходити і до інших площин, які разом з іншими складають

установлений у світі порядок, хоча самі в собі вони натуральні елементи і спрямовуються до однієї надприродної мети. Тома Аквінський навчав, що до Бога відноситься не лише те, ким людина є, але й те, що вона може і що має, що знаходиться в межах її впливу, тобто усі чинники, які її співстворять, усі наслідки її праці, те, що оточує, – техніка, мистецтво, культура, діяльність. Це все зображується в світлі висновків, що випливають з об'явлених правд Божих. У світлі Об'явлення знаходимо властивий і повний ракурс бачення дійсності, як дочасної, земної, так і надприродної.

Відомий сучасний англійський філософ Р. Дж. Колінгвуд вважає, що історичне мислення відображає дійсність під кутом історії і є новою дорогою пізнання поряд з математичним, природним і теологічним мисленням.

Зазначимо, що теологічний метод не можна сплутувати з історичним і філософським. Найбільше упереджень до філософії і теології історії виникає саме через змішування в них цих трьох методів або ж через використання невластивих методів. Багато теологів історії використовувало фантазійні роздуми про історію, опираючись на доволень застосований історичний метод. Інші, зокрема некатоліцькі теологи, використовували метод, зближений до природничих наук, який сьогодні підкоряє собі прихильників, і пробують дивитись на історію як на природний процес, керований правилами необхідності.

Відповідним методом теології історії буде, без сумніву, антропологічний метод, оскільки предметом, який вирішує і зумовлює метод, залишається людина, вільна і суспільна істота [Bartnik Cz. S. *Teologia historii*. — Lublin; 1999. — S.79]. Тут не використовуються лише методи звичайної історичної науки, яка сягає тільки до найближчих причин діянь світу. Історичний метод допомагає теології історії в тому плані, що дає їй властивий матеріал, конфронтуючи і перевіряючи певні тези, тому застосовується на нижчому, елементарному етапі. Якщо звернути увагу на те, що християнська думка охоплює всю дійсність, статичну і динамічну, а статичний і динамічний елементи зрештою складають одне буття, то треба прийняти, що в теології історії, яка займається тим же самим буттям, можна використовувати загальний теологічний метод [Zielicki Z. *Polskie metodologie historii a historia Kościoła // Państwo – Kościół – Niepodległość* / Red. J. Ziżyk, J. Skarbek. — Lublin, 1986. — S.108]. Це підтверджує сама традиційна теологія, яка містить у собі багато правд і думок з історичної проблематики, наприклад, про створення світу і людини, боротьбу добра і зла в історії, Втілення Божого Слова (Ісуса Христа), існування Божого Провидіння та ін. Метод теології історії застосовує також допоміжні філософські методи в такому ж значенні і ступені, як це чинить загальна теологія [Bartnik Cz. S. *Metodologia teologiczna*. — Wyd.2. — Lublin, 1998. — S.68]. Оскільки загальний теологічний метод використовує передовсім систему понять, які відображають істоту речі, необхідно її доповнити певними додатковими елементами, тому що з предметом теології історії пов'язане зображення істоти чогось (дійсності, речі) під кутом екзистенції, які не вкладаються в загальні рамки понять та способу мислення [Там само. — S.70-71].

Теологія історії намагається прочитати і вказати „знаки” історії людства,

спостерегти „вищі знаки” і теологічний сенс у цілості діянь світу, від початку до кінця, у всіх цивілізаціях, релігіях, народах, державах, культурах, ділянках життя, віднайти і довести хоча б один Божий знак в історії, що може дати людині більшу користь і послугу, ніж усі науки разом узяті, оскільки допоможе віднайти властиву дорогу і мету існування.

Людям, які менш докладно знайомі з теологією історії, ця сфера видається певною фантазією або, в гіршому випадку, другорядною галуззю теології. Так думають передовсім противники відношення теології до історичних фактів і використання історичного мислення і здобутків історичних наук. При цьому, однак, забувається, що дослідження та інтерпретація конкретної історичної екзистенції має більше проявів реалізму та наукового характеру, ніж статично-метафізичні дослідження давньої теології [Bartnik Cz. S. *Teologia historii*. — S.88].

Історія – в аспекті предмета, як і підмета – набуває нескінченності і позбавлена меж, що зумовлює зацікавлення і спонукає до поглиблення та пізнання. Тому філософія історії, в одному і другому аспектах, веде до теології історії, певної тео-історії, тобто підходу до теми „історії” в світлі Бога, Церкви, вічності і самотрансцендування. В цей спосіб зіставляється два світи: світ часу і світ вічності. Простіше кажучи, теологія історії – це галузь теології, яка пояснює історію людства. Вона охоплює теологію діянь (онтологію) і теологію історичної свідомості. У вузькому значенні галузь теології – з’ясування і систематизація людської історії в її релігійному аспекті, в світлі факту християнства і Об’явлення Божого, а також цілості людських природних знань, зокрема історичних наук. Відноситься не лише до історії спасіння, як це вказували: Г. Бутерфілд, Ж. Данелю, К. Льовіт, О. Кульман, але і до звичайної історії людства: П. Альтаус, Е. Сіберг, Тейяр де Шарден, Г. Марру, В. Панненберг.

Теологія історії відносно нова ділянка в науці теології. Цей напрямок виник з потреби теологічної інтерпретації історії, активізування історичного мислення, історичної авторефлексії над тим, що було і що буде. Імпульсом стала філософська думка, поява нової течії у філософії – філософії історії. Теологію історії можна назвати сестрою філософії історії, оскільки вони займаються однією і тією ж дійсністю, але застосовують різний підхід. До того ж, теологія історії охоплює ширший аспект – досліджує та вказує, крім природної, також на іншу дійсність – надприродну, перед якою філософська думка зупиняється. Нові тенденції теологічного мислення вказують на внутрішній зміст історичного процесу, на потребу задуматись над тим, що „історичне”, а не над самими фактами. Факти і події, які мали місце в минулому, лише допомагають зрозуміти щось важливе, спостерегти глибинний зміст цих подій, прочитати певні знаки, які допоможуть зрозуміти людині саму себе, вказати сенс історії і вивести з цього відповідні висновки.

На початках становлення теології історії як окремого напрямку відзначались певні несприятливі тенденції, що намагались призупинити нову думку. Цю тенденцію можна окреслити як „антиісторичну”. Існував спротив проти введення історичного мислення в теологію і допущення теологічної думки в

дослідження історичного процесу. Хоча вже існувала філософія історії, теологія історії наразі відкидалась як щось недоречне. Важливість осмислення „історичного” з перспективи надприродного все ж таки знайшла свій відголос у європейській і східній думці. Цим зайнялись не лише теологи, але й філософи, що лише збагатили пошуки і дало поштовх розвитку новій дисципліни.



ІНФОРМАЦІЇ

ЗАХИЩЕНІ ДИСЕРТАЦІЇ У 2007 РОЦІ
у Спеціалізованій вченій раді Д 26.161.03 при Інституті філософії
імені Г.С. Сковороди НАН України за фахом – релігієзнавство

І. ДОКТОРСЬКІ ДИСЕРТАЦІЇ.

1. Дисертація **Докаша Віталія Івановича «Трансформація есхато-хіліастичного концепту протестантської теології» на здобуття наук. ступеня доктора філософських наук.** У дисертації на підставі системно-комплексного релігієзнавчого та екзегетично-герменевтичного аналізу досліджено генезис, специфіку становлення та змін еволюційних форм протестантського есхато-хіліазму, основоположні парадигми його розвитку. Визначено провідні складові есхато-хіліастичних вчень, здійснено їх структурно-функціональний аналіз. З'ясовано специфіку протестантського хіліазму/міленіалізму, проведено класифікацію його основних теорій. Доведено, що в розвитку системи есхато-хіліастичних ідей прослідковуються певні закономірності, взаємозв'язки та логічна послідовність. У результаті цього зроблено висновок, що засадничі принципи ранньохристиянських есхато-хіліастичних уявлень отримали своє обґрунтування і певну реалізацію в епоху Реформації, знайшли доктринальне оформлення в пізньопротестантських віровченнях та реінтерпретацію в дусі часу в ліберальній теології, неоортодоксії і апокаліптичних теоріях сучасного протестантизму. Робиться прогноз щодо парадигмальних тенденцій розвитку есхато-хіліазму в умовах глобалізації та загострення соціальних протиріч і духовних криз сучасного суспільства.

2. Дисертація **Княка Святослава Романовича «Український католицизм: генезис і проблеми ідентичності» на здобуття наукового ступеня доктора філософських наук.** У дисертації із системно-комплексних позицій проаналізовано генезис, становлення та сучасний стан українського

католицизму й основоположні парадигми його ідентичності. Зокрема, з'ясовано історіософські, духовно-культурні, літургійно-обрядові, інституційно-церковні, богословсько-еклезіологічні, суспільно-соціальні засади й особливості ідентичності та перспективи розвитку українського католицизму. Дослідження розкриває й обґрунтовує історичну притаманність та функціонування в українському католицизмі основоположних характеристик його ідентичності, а саме христоцентричності, вселенськості та помісності, що розглядаються як важлива триєдина основа єкуменічних взаємин у сучасному українському християнстві. Через з'ясування сутності ідентичності українського католицизму, його ролі в сьогодинішньому українському суспільстві й світі в контексті аджорнаменту доведено, що феномен українського католицизму є невід'ємним, типово національним чинником українського релігійного процесу, який базується на здобутках і спадщині київської християнської традиції.

3. Дисертація Шугасвої Людмили Михайлівни «Православне сектантство в Україні: суспільно-духовні витоки, особливості трансформації» на здобуття наукового ступеня доктора філософських наук. У дисертації на підставі філософсько-релігієзнавчого аналізу з'ясовані соціально-духовні витоки православного сектантства в Україні та проаналізовані різні його течії, характер і динаміка їх трансформації. Доведено, що криза православ'я, яка виявилася у старообрядницькому розколі, продовжувалася у виникненні об'єднань духовного християнства, яке в свою чергу трансформувалося у раціоналістичні і містичні утворення. Подальша трансформація духовного християнства відбувалася у становленні есхатологічно-хіліастичного та харизматичного спрямування. Зрештою, процес трансформації набув нового вияву в результаті утворення у Православній церкві об'єднань, які протистояли тоталітаризму і лояльній позиції до радянської влади офіційного православ'я. У незалежній Україні вони набувають характеру неохристиянських об'єднань або відтворюються у формі містичного культу.

II. КАНДИДАТСЬКІ ДИСЕРТАЦІЇ

1. Дисертація Беднарчика Тараса Романовича «Український рідновірський релігійний рух у діаспорі XX століття» на здобуття наукового ступеня кандидата філософських наук. Дисертація присвячена філософсько-релігієзнавчому аналізу українського рідновірського релігійного руху в діаспорі як спроби відновлення етнічної дохристиянської релігії адаптованої до умов сучасності. Залучення нових джерел інформації дозволило систематизувати та ввести до наукового обігу відомості про всі конфесійні різновиди руху у діаспорі. Проаналізовано теологічні концепції різних релігійних громад. З'ясовано сакральну роль українського етносу та України в релігійній ідеології руху. Визначені ключові елементи обрядової системи та способу життя віруючого. Виявлено наявність впливу загальних тенденцій релігійного постмодерну та світоглядних ідей провідних філософських напрямків XIX-XX ст. на функціонування рідновірського релігійного комплексу.

2. Дисертація Васильєвої Олени Сергіївни «Релігія в контексті духовного світу особистості» на здобуття наукового ступеня кандидата філософських наук.

Дисертацію присвячено аналізу духовного світу особистості - найважливішого чинника самовизначення людини, який формується в процесі задоволення відповідних цінностей культури. Аргументовано, що релігія в контексті духовного світу особистості постає у плані морального самовдосконалення на всіх рівнях її буття, а оскільки будь-який процес пізнання нерозривно пов'язаний із свідомістю, то в релігійному світогляді зміст інтелектуальних компонентів утворюють погляди й уявлення і на предмет віри, і на будь-які об'єкти релігійного відображення. Обґрунтовано значення релігії як функціонуючого феномена індивідуального духовного буття людини. На прикладі християнства простежена трансформація релігії у духовному світі особистості, що обумовлює своєрідне ставлення людини до навколишніх істин та явищ життя.

3. Дисертація Войтюк Ірини Віталіївни «Мотиваційна сфера і світоглядно-ціннісні орієнтири сільської молоді у релігійному вимірі» на здобуття наукового ступеня кандидата філософських наук. В дисертації досліджено вплив релігійного чинника на становлення і функціонування ключових сфер людського буття, до яких належать мотиваційна та світоглядно-ціннісна сфери. Виявлено особливості факторів, що визначають специфіку соціального простору людини та намічені тенденції розвитку спільноти в цілому та села як особливого укладу існування українців зокрема. Представники сільської молоді, що навчається в аграрних вузах, є однією з найбільш репрезентативних груп сільського населення. А оскільки діяльність людини і тенденції її подальшого існування окреслюються світоглядно-ціннісними чинниками та стимулюються мотивами, то на основі дослідження останніх в даній дисертаційній роботі вдалося сформулювати достовірне враження про наявні закономірності, що лежать в основі повсякденного існування і функціонування сільського конгломерату. Аналіз особливостей впливу релігії як найбільш суттєвого чинника, що патронує мотиваційно-ціннісну сферу, дозволив виявити специфіку та особливості перманентного поступу трансформації світосприйняття і світоставлення серед молодих людей, які зможуть реалізувати намічені нині перспективи розвитку відносин на селі і в країні в цілому.

4. Дисертація Гаврилової Наталії Сергіївни «Релігійна свідомість сучасного студентства в контексті світоглядного плюралізму (на матеріалах України)» на здобуття наукового ступеня кандидата філософських наук. Дисертація є комплексним дослідженням, що присвячене з'ясуванню особливостей релігійної свідомості сучасного українського студентства. У ньому розкрито вплив трансформаційних процесів на релігійну свідомість сучасного молодого покоління, розроблено термінологічну базу дисертаційного дослідження, проаналізовано різні підходи до поняття релігійної свідомості, з'ясовано її місце в структурі всього релігійного комплексу. В контексті аналітичних можливостей релігієзнавчого підходу, його принципів та критеріїв

осмислення досліджено проблему релігійної свідомості в її сутнісних рисах та формах прояву. Виявлено зміни у розумінні релігієзнавчого тлумачення релігійної свідомості, що донедавна зводились до відображальних та пасивних характеристик інтелектуальної сфери, у зв'язку з чим вона втрачала креативність та здатність до трансформацій. Доводиться, що оптимальне розуміння релігійної свідомості, не виключаючи класичні визначення її як певної структурованої або неструктурованої сукупності ідей, поглядів, теорій тощо, враховує необхідність доповнення об'єктивованих у відповідній релігійній культурі норм і правил релігійного мислення й поведінки суб'єктивованими через релігійну та конфесійну самоідентифікацію ознаками релігійності свідомості. Виділяються догматично-теологічний та ціннісно-орієнтаційний елементи релігійної свідомості сучасної молоді; подається класифікація релігійної свідомості з урахуванням її соціокультурних та якісних характеристик і пов'язаних з цим філософських рефлексій.

5. Дисертація Мясвської Людмили Борисівни «Ваххабізм у сучасній Росії: історичні корені та тенденції розвитку» на здобуття наукового ступеня кандидата історичних наук. В дисертації здійснено комплексне дослідження питань, пов'язаних із сутністю й особливостями виникнення і розповсюдження ваххабізму у Росії. На підставі вітчизняних і закордонних документальних джерел, деякі з котрих вперше введено в науковий обіг, аналізується історія виникнення, форми і методи поширення ваххабізму у Росії. Підкреслюється, що іслам і ваххабізм - різні ідеології.

6. Дисертація Марчишака Арсена Романовича «Трансформація православ'я в глобалізованому світі: пострадянський контекст» на здобуття наукового ступеня кандидата філософських наук. Дисертація є цілісним дослідженням, що присвячене з'ясуванню сутнісних змін, які спостерігаються в сучасному православ'ї. В ній розкрито вплив глобалізаційних і секулярних процесів на православну конфесію. На основі комплексного релігієзнавчого аналізу сучасного вітчизняного православ'я, у дисертації доведено, що трансформаційні процеси в означеній конфесії, обумовлені не тільки загальносвітовими глобалізаційними тенденціями розвитку релігій взагалі, а й специфічними, характерними для посттоталітарних суспільств тенденціями змін у духовній сфері. Православна Церква перебуває у ситуації антиномічного вибору між необхідністю збереження своєї багатовікової традиції, що може бути досягнуто шляхом ізоляції, і потребою осучаснення та адаптації свого віровчення і способу життя до реалій глобалізованого світу, що вимагає виходу за рамки власної ортодоксальності. Окрема увага у роботі приділена аналізу природи і витоків православного оновлення, а також механізмів втілення модерних елементів в обрядово-культову практику православ'я. Вагоме місце в дослідженні займає питання розвитку й посилення місіонерської, освітньої та етичної складової, що виражається у роботі із молоддю та соціально незахищеними прошарками суспільства. Здійснюється спроба прогнозування перспектив розвитку православної конфесії за умов глобалізованого світу.

7. Дисертація Петрушкевич Марії Стефанівни «Особливості вияву комунікаційної функції релігії у християнських конфесіях» на здобуття наукового ступеня кандидата філософських наук. Дисертація є комплексним філософсько-релігієзнавчим дослідженням особливостей комунікаційної функції релігії у православ'ї, католицизмі та протестантизмі. Розроблена термінологічна база дисертаційного дослідження, розкрито місце комунікаційної функції у системі християнства, охарактеризовано вплив соціокультурної ситуації на становлення та розвиток християнських конфесійних комунікаційних систем. Автор аналізує основні складові комунікаційної системи християнства: вербальну комунікацію, яка включає усну та письмову мову, канонічні релігійні тексти, книгодрукування, молитву, сповідь, проповідь; та невербальну комунікацію, що включає міміку, жестикуляцію, колір, одяг, храм, ікону та ін. Окремо характеризується змішана комунікація, яка найчастіше використовується у сучасному християнстві. Приділяється увага розгляду подієвої комунікації. Особливе місце у дисертаційному дослідженні посідає проблема зв'язку засобів передачі інформації та специфіки комунікаційних систем християнських конфесій. Аналізуються трансформації конфесійної комунікації під впливом сучасних технологій, особливості сприйняття такої комунікації, психологічні зміни у віруючих.

8. Дисертація Работкіної Світлани Василівна «Феномен “двовір'я” у вітчизняній релігійній культурі» на здобуття наукового ступеня кандидата філософських наук. Дисертація є філософсько-релігієзнавчим дослідженням феномена давньоруського двовір'я як форми компромісного існування протилежних релігійних світоглядів, проведеним в контексті загального процесу формування релігійної свідомості в Київській Русі XI-XIII ст., а також проблеми двовір'я в духовному житті сучасного українського суспільства. В роботі аналізується еволюція поняття “двовір'я” на різних етапах розвитку української філософсько-релігійної думки, обґрунтовується його розуміння як “відкритої системи”, розглядаються різноманітні вияви двовір'я в літературних джерелах, православних культах та обрядах, єретичних вченнях. Досліджується трансформація феномена двовір'я в сучасній Україні.

9. Дисертація Луковенка Іллі Геннадійовича «Радянська держава і Російська православна церква: історичний досвід відносин на матеріалах Донецької області (1943 – 1964 рр.)» на здобуття наукового ступеня кандидата історичних наук. Дисертант висвітлює особливості відносин радянської держави та комуністичної партії і Російської православної церкви в Донецькій області. На основі джерельної бази та наявної історіографії аналізуються форми та методи державної політики щодо церкви, реакція самої церкви на політику відносно неї з боку держави та партії, а також наслідки цієї політики. Простежуються особливості розвитку РПЦ на Донеччині: структура, напрямки діяльності, проблеми тощо.

*Вчений секретар ради
кандидат філософських наук, доцент О.В. БУЧМА*



SUMMARY

The 45th 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.Aristova "A concept of "Religious Conflict": search and discussions", M.Murashkin "Philosophy of man and pre-Ukrainian sources of Divine", O.Kiselev "Sociology of Ecumenism: non-theological factors of source and development of Ecumenicity relations", V.Kuzev "A problem of evil is in Cabalist tradition", K.Shvalagina "Evolution theories of secularizing: from a monopolism to the crisis". **In the rubric "HISTORY OF RELIGION" there are in particular the following paper:** E.Bistris'ka "Russia in the East policy of Vatican: project of Pope Leo XIII", M.Koslov "About a problem of existence of old slavic pagan priests in VI - VII item", I.Kravchenko "The lawmaking activity of the Icelandic bishops in the second half of XI - first half of XII ct.". **In the rubric "HISTORY OF CHRISTIANITY" there are in particular the following papers:** P.Pavlenko "Essenos and Kumran version of Christianity source: pro and contra arguments", I.Gayuk "Phenomenological analysis of the first stage of Christianity development", O.Lakhno "Pre-conditions and reasons of ripening of system crisis in Church of Evangelistic Christian-Baptists in middle of XX century". **In the rubric "HISTORY OF RELIGION IN UKRAINE" there are in particular the following papers:** A.Kiridon "Religious situation in Soviet Ukraine of 20 years of XX st.: retrospective view or today discourse?", V.Klimov "Orthodoxy monasteries in the social-political and spiritual context of national liberation competitions of the Ukrainian people. Orthodox monkhood and Pereyaslavs'ka Rada", H.Sagan "Yugo-slavian education in Kyiv Theological Academy (1900-1918)", B.Boyko "The Role of Clergies of Volyn Eparchy in Conducting and Preserving of Church Documents", M.Cherenkov "Transformations of social and theological positions of the Ukrainian evangelicals", T.Khazyr-Ogly "Religious problems of Ukrainian Umma in the today light". **In the rubric "HISTORY OF PUBLIC AND THEOLOGICAL OPINION OF UKRAINE" there are in particular the following papers:** P.Yamchuk "Religious and Philosophic dominants of story of drowning Petro Mohyla and dark ages and baroque context", Yu. Chernomorets "Labours value of professor of the Kyiv Theological Academy S.Epifanovych in research of creation of Christian neoplatonic Maksimus (Spovidnyk)", R.Horban' "Theology of history".

In the block «Information» given the annotations of the defended dissertations in 2006 and table of scientific conferences in 2007.



ДО ВІДОМА АВТОРІВ

Рукописи для публікації в наступних числах бюлетеня подаються до редакції в одному роздрукованому примірнику (через 1,5 інтервали) і у вигляді **rtf**-файлу²⁰¹ у форматі текстового редактора Microsoft Word на дискеті 3,5" обсягом 0,5 друк. арк. (прибл. 20 тис. знаків із пропусками).²⁰² Роздрукований примірник статті та її електронний варіант мусять бути ідентичними. Шрифт: *Arial*, 12 чи *Times New Roman*, 12.

На першій сторінці тексту статті автор обов'язково подає короткі відомості про себе. А саме:

1. Прізвище, ім'я, по батькові;
2. Науковий ступінь, вчене звання;
3. Місце роботи / навчання (повна назва установи), посада;
4. Контактні поштова (а за наявності й електронна) адреса і телефон.

На останній сторінці тексту статті мають бути розміщені короткі (3-4 речення) анотації українською та англійською мовами. Анотації повинні обов'язково містити ім'я та прізвище автора статті (1), її назву (2) та стислу інформацію про основні ідеї та висновки статті (3). Україномовна і англійськомовна анотації мають бути ідентичними за змістом.

* * *

Оформлення посилань

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

Приклад оформлення посилання:

Цитата в тексті: „Станом на 01.01.99 р. в Україні діє 21,8 тис. релігійних організацій, в т.ч. майже 21,1 тис. громад 80 конфесій, течій і

²⁰¹ 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)».

²⁰² Точну кількість символів із пропусками у статті визначає опція Microsoft Word „Статистика” (див. закладку меню „Сервіс”).

напрямоків” [Бондаренко В. Релігійна ситуація в Україні і перспективи її розвитку // Релігійна свобода: природа, правові і державні гарантії: Науковий щорічник.- К., 1999.- С. 73]. *Або, наприклад, якщо джерело знаходиться в Інтернеті:* [Хантингтон С. Столкновение цивилизаций и переустройство мирового порядка (отрывки из книги) // Pro et Contra.- Т. 2.- <http://pubs.carnegie.ru/P&C>].

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

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

- ✓ Посилання на тексти Біблії подавати прямо в тексті в овальних дужках згідно з прийнятим міжнародним стандартом²⁰³ (скорочена назва книги Біблії, розділ, двокрапка, вірш / вірші).

Наприклад: (Мк. 1:9) (де „Мк.” – Євангелія від Марка, „1” – розділ I, „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).

* * *

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***

²⁰³ Це стосується і посилань на тексти інших священних книг, наприклад, Корану, Книги Мормона та ін.