

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



## Українське релігієзнавство

№18

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

\*Видається щоквартально з 1996 року.

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

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

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

E-mail: [cerif2000@gmail.com](mailto: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)

***Редакційна колегія бюлетеня:***

доктор філософ. н. ***А.Колодний*** (головний редактор),

доктор філософ. н. ***В.Бондаренко***,

доктор філософ. н. ***М.Закович***,

доктор істор. н. ***О.Крижанівський***,

доктор філософ. н. ***В.Лубський***,

доктор істор. н. ***В.Пащенко***,

доктор філософ. н. ***О.Погорілий***

доктор істор. н. ***О.Уткін***,

доктор соціолог. н. ***М.Чурилов***

доктор філософ. н. ***П.Яроцький***,

кандидат філософ. н. ***О.Саган***,

кандидат філософ. н. ***П.Павленко*** (відповідальний секретар)

*Рекомендовано до друку  
Вченою Радою Відділення релігієзнавства  
Інституту філософії імені Г.С.Сковороди НАН України,  
Протокол № 11 від 12 червня 2001 р.*

# І ФІЛОСОФІЯ ТА АНТРОПОЛОГІЯ РЕЛІГІЇ

Г.Лозко\* (м. Київ)

## ЕТНОРЕЛІГІЯ ЯК НАУКОВЕ ПОНЯТТЯ: ДЕФІНІЦІЇ «ЗНАННЯ» І «ВІРУ», «ПРИРОДНОГО» І «НАДПРИРОДНОГО»

**Релігія** – феномен духовного життя людства, його світоглядна основа, яка упорядковує щоденне життя і поведінку людини, а також дає змогу спілкування з «надприродним» (вищим Розумом, Абсолютом, Богом) через обряди.

Переважає більшість визначень релігійного феномена спирається переважно на дві релігієзнавчі категорії: «надприродне» і «віру». Наприклад, релігія визначається як: «духовний феномен, який виражає не лише віру людини в існування *надприродного* Начала, що є джерелом буття всього існуючого, а й виступає для неї засобом спілкування з ним, входження в його світ» [Релігієзнавчий словник.- К., 1996.- С. 279].

Останнім часом серед народів Європи поширились етнорелігійні рухи, які є спробою повернутися до витокових етнічних релігій (язичництва) вже на новому історичному етапі. Ці, поки що малопоширені рухи, мають свої причини виникнення і розвитку. Людина вирвалася із лабеті церковної догматики й схоластики. Церква втратила свою монополію на істину, а суцільна грамотність людства спонукала до переоцінки духовних вартостей, в тому числі й досі «святих книг», якими в певних релігійних течіях прийнято вважати «Біблію», «Коран» та ін.

У зв'язку з цим ще в XIX ст. виникли принципово нові підходи, як до проблем етносу, етнічного, так і до проблем релігії як духовного феномену. Перше, що викликало ряд дискусій серед представників етнорелігійних рухів, то це дефініція «надприродного». Оскільки

---

\* Лозко Г.С. – кандидат філософських наук, професор кафедри етнокультурології Київського Національного університету культури і мистецтв.

Зінченко В.В. – аспірант Київського Національного університету імені Тараса Шевченка.

язичницьким релігіям здавна традиційно притаманна природність, що є однією з головних засадничих ознак цих релігій, то правомірно говорити про *сучасний пантеїзм* у його новітніх екологічних виявах. Побожне ставлення до Природи-Бога аж ніяк не виключає віри в особливий Закон, що лежить поза межами людського (явного) життя. Але це є Законом самої Природи. Він притаманний всім природним істотам і явищам, а отже називати його «надприродним» не завжди доречно, особливо стосовно розуміння Бога (Богів) язичницьких релігій.

Процес формування поняття про «надприродного» Бога показав ще польський теософ Фердинанд Трентовський (1808-1869 рр.). Він виділив чотири етапи розвитку релігії від релігійного пантеїзму до релігій так званого «одкровення», зазначивши, що: 1) предметом поклоніння у первісних людей могли бути тільки природні стихії; 2) наступним етапом розвитку релігій став культ предків; 3) культ предків згодом оформився в культ плем'яних Богів; 4) культ плем'яних Богів став причиною виникнення антропоморфності (зображення Бога в людській подобі). Ф. Трентовський, чи не вперше, у філософії релігії виділив два протилежних (навіть суперечливих) типи релігії: «вічні» (природні, які спираються на «всеобожнення природи») і «тимчасові» (які відійшли від Бога, перенісши його функції на людину, історичну особу, тобто релігії «одкровення»). До останніх філософ відносив буддизм, християнство, іслам [Stragona Lechia.- № 3.- S. 14-19].

Століттям пізніше інший польський філософ, основоположник відродження польської «Rodzimej wjaгу», Ян Стахнюк (1905-1963) назвав ці релігії терміном «wspacultura», тобто щось близьке до російського «культура вспять» або «культура навпаки», тобто власне «антикультура» [Stachniuk J. Czlowieczestwo i kultura.- Wroclaw, 1996.- S. 97-110]. Ян Стахнюк писав: «Те, що в культурі є добрим, у вспакультурі мусить бути злим. Те, що для людства є правдою, красою, вартісним, цнотою, звитяжством, для вспакультури означає захлання, гидоту, бруд, поразку, і навпаки» [Jan Stachniuk Chrescijanstwo a ludzkosc.- Wroclaw, 1997.- S. 21]. Такими «антикультурними» Я.Стахнюк вважав штучні, відірвані від життя, побудовані на аскетизмі й умертвленні плоті, релігії (буддизм, християнство, іслам). Проголосивши гріховність людини, її тіла, її природи, а отже й самого життя, ці релігії заперечили тим самим саме життя. Саме в таких релігіях Бог постає як щось «надприродне», тобто те, що знаходиться за межами природи (за винятком буддизму, в якому поняття Бога, як такого, відсутнє). Саме дефініція про «надприродність» Бога породила страх перед невідомим (замість прагнення дослідити, пізнати його), пораженство (замість активної боротьби), смирення, пасивність (замість дії), зашкарублість канонів, норм, певних обмежень,

«рамок» (замість творчості). Таке обмеження людського життя потребувало сліпої віри.

Тут ми підходимо до понять «віра» і «релігія», які є нетотожними, хоча й часто в працях релігієзнавців зустрічаємо їх ототожнення або взаємозамінність. Прийнято вважати, що слово *віра* є слов'янським аналогом латинського терміну *релігія*. На нашу думку, така плутанина безпідставна.

Як слушно зазначає А. Колодний, «Віра релігійна – невід'ємна ознака релігійної свідомості, особливістю якої є бездоказове вираження істинності релігійного вчення, визнання реального існування надприродних сил, властивостей і відносин... Віра релігійна оголошується невід'ємною цінністю людської свідомості, дарованою Богом благодаттю, тобто чимось таким, що має надприродну сутність» [Релігієзнавчий словник.- С. 62]. Це цілком точно й достатньо обгрунтоване визначення поняття віри. Таким чином, користуючись термінами Я.Стахнюка, приходимо до висновку, що сліпа «віра» виявляється дефініцією тих же релігій «вспакультури». Причому релігійний фанатизм притаманний чи не найбільше саме «релігіям одкровення», тобто християнству й ісламу.

Визнавці Бога-Природи, тобто язичники, розуміють божественну сутність, як розливу у Всесвіті присутність Всевишнього: в кожній істоті, в кожному явищі. Відносини «людина – Бог» тут будуються зовсім за іншою схемою: «Дажбог – наш отець, а ми – його сини». З таким уявленням про спорідненість людини й Бога зустрінемося неодноразово у Велесовій Книзі, про що буде йти мова нижче.

Отже, людина може пізнати Бога, бо він присутній в ній самій. Мудрість «Пізнай самого себе», - не раз проголошена філософами античності, по-новому зазвучала у філософії Г.Сковороди. Ось як про його духовні пошуки писав український теософ Володимир Шаян: «...знайшов Сковорода найвище потвердження своїх вже пізнаних і пережитих... правд про божественність людини: «Бог – це тиран, вседержитель. А ти його – його нікчемний раб, черв, порох, підніжок» – ось основне наставлення сирійсько-юдаїстичного світовідчужання. «Бог – це ти сам, це божественний первень твого духа. Бог – це божественний Чоловік. Ти є другом Бога, сином Бога, самим Богом» – ось основне наставлення арійського світовідчужання. Ти є раб Бога! – ні, ти є сам Богом! Пропасть ділить ці два світовідчужання» [Шаян В. Сковорода – лицар святої борні.- Лондон, Торонто, 1973.- С. 47].

Вищий розум пронизує все буття. Релігійний стан, в якому перебуває людина, допомагає їй зосередити свої відчуття для цілісного сприйняття світу, життя і Бога. Такі стани свідомості, описані самими

Григорієм Сковородою і Тарасом Шевченком, Володимир Шаян назвав «почуттям святості». На думку американського психолога С.Грофа, «у психіці кожного з нас таємничим чином закодований увесь космос і в процесі поглибленого систематичного самодослідження кожен з нас може отримати до нього доступ» [Гроф С. Космическая игра. Исследование рубежей человеческого сознания.- М., 1997.- С. 65]. Такий стан, якого може досягти людська психіка, з допомогою релігійних обрядів, молитви, споглядання природи, творів релігійного мистецтва, музики (мелодійні дзвони, хоровий спів, ритуальний танець тощо), отримали назву «технологій священного» [Там само.- С. 17-18].

Етнічні релігії повертають людині втрачений зв'язок з Всевишнім-Природою. Перебуваючи в стані «почуття святості», особа (душа) може «виходити за межі тілесного», тобто, з'єднавшись з космічним праотцем (Богом-Природою), може переживати колективну етнічну пам'ять як свою власну пам'ять про життя свого роду. Таким чином, за язичницьким світоглядом, одуховлений Всесвіт, пронизаний вищим космічним Розумом, стає співмірним з людською психікою і свідомістю. З точки зору етнічних релігій, Абсолютний розум не є «надприродним». Людина, як частина природи, є частиною Бога. Але частина не є цілим, бо ціле як набір частин є більшим за будь-який свій компонент. Та, незважаючи на індивідуальність і особливі відмінності окремих одиниць свідомості, вони у структурі Всесвіту зберігають (на іншому рівні) сутнісну тотожність зі своїм джерелом. Саме так язичники пояснюють сьогодні поняття «Дажбожі внуки», «Діти Перуна», «Сини Сварога» тощо, які є вираженням для простого люду віщих знань жерців і волхвів передхристиянської доби.

Природні релігії ґрунтувались не на сліпій вірі в «надприродне» (тобто фактично в «неіснуюче»), а на знанні Природи і її Законів. Саме у всеобожненні природи знаходили жерці й волхви всі необхідні засоби для життя людини, її здоров'я і благополуччя. Їхні знання були професійними і передавались від вчителя учням, забезпечуючи нерозривність духовного ланцюгу поколінь. Не кожному сповіднику релігії давалися ці знання, не кожен міг їх зрозуміти, однак при цьому нікому не заборонялось прагнути до пізнання істини. Язичницька віра невідривна від пізнання, причому пізнання передує вірі: спочатку пізнай, потім увіруй.

Ф.Трентовський писав: «Пантеїзм залишився як містична філософія релігії – знання волхвів, жерців, а політеїзм виник як пояснення таємничих знань для простого народу» [Stragona Lechia.- № 3.- С. 14-19].

Слово *релігія* не вживалось ні в стародавньому світі, ні в середньовіччі, бо всі народи користувались безпосередніми назвами релігій, які, як правило, були похідними від їхніх етнічних назв: *індуци* –

*індуїзм, елліни – еллінізм, юдеї – юдаїзм.* У наших предків також була назва своєї релігії – Руська Віра, від імені народу (етноніма) і назви держави Русь (етнотопоніма). Про це знаходимо згадки в численних народних приказках, обрядах. Так зокрема, В.Гнатюк записав на Гуцульщині: “Поки писанки пишуть, поки колядники ходять, доти наша **Віра Руська** в світі буде”. Писанки і колядки – є виключно язичницькими святощами. Як відомо, в християнську обрядовість вони увійшли зовсім недавно (не раніше XVIII ст., коли на писанках почали малювати церкву і хрест, а в колядки привнесено християнську ідею – різдво Ісуса). Отже, на ранніх етапах історії народів їхні релігійні та етнічні межі збігаються. Таке ототожнення віросповідної спільноти з етносом має дуже корисні позитивні якості:

- єдність інтересів етносу і його етнічної віри, держави і церкви;
- релігія виконує свою націо- і культуротворчу функцію;
- відбувається цілком природна регуляція морально-звичаєвих відносин;
- забезпечується збереження національної самобутності;
- виробляється відпорність глобальним процесам, які, як правило, є ворожими до місцевих (локальних) традицій.

Отже, всі ці позитивні якості в цілому забезпечують життя і самозбереження етносу.

Термін **релігія** почали вживати в епоху Відродження для характеристики загального поняття віри в Бога незалежно від конфесії (у Західній Європі – близько XV ст., в Україні – близько XVI ст.). Його вживали Мартін Лютер і Христофор Філарет [Академічне релігієзнавство. Підручник. За науковою редакцією професора А. Колодного.- К.: Світ знань, 2000.- С. 177]. І хоча уже саме вживання цього слова носить глобальний характер, однак, воно необхідне як юридичний термін для визначення статусу релігійних громад та організацій при їхній реєстрації. Про це йшлося вже на Першому Світовому конгресі етнічних релігій (1998 р.) у Вільнюсі.

Слово **релігія**, згідно з сучасними словниками, походить з латинського **religio** – честь, побожність, благоговіння, пошана; або від **religiosus** – совісний, благочестивий; або за Цицероном, від **religere** – совість. Однак, ці значення, що є надто популярними в словниках, виявляються неточними для з’ясування глибинної сутності цього терміну. Священик Григорій Дяченко в 1900 р. дав таке пояснення: “Релігія – від лат. **religo** – єднаю, - власне моральний зв’язок людини з Богом, Богошанування” [Полный церковно-славянский словарь.- М., 1900.- С. 547]. Нині існує понад 200 визначень поняття релігії, і їх кількість дедалі

зростає. І хоча цей термін не досить вдалий саме через його іншомовність і багатозначність, та наука користується ним за традицією, не вдаючись до лінгвістичних уточнень.

Оскільки сучасні словники не подають етимологічного значення цього слова, не зайвим буде уточнити деякі особливості цього латинського терміну, щоб зрозуміти і його давнє значення. Слово *religiā* складається з префікса **re-** (лат. **re-**), який уживається в словах на позначення повторної, зворотної чи відновлюваної дії, як наприклад, у слові *реанімація* (повернення організму до життя – оживлення, дослівно «повторне одушевлення», «повернення душі») і кореня **ligo-** (лат. **ligo**), що позначає спілку, об'єднання, товариство. Тобто слово *religiā* дослівно означає: «відновлення втраченого зв'язку з Богом – космічним праотцем людини». В цьому розумінні слово *religiā* охоплює значно ширше коло понять, ніж його переклад слов'янським «віра». За уявленнями наших пращурів-слов'ян, будучи частинкою Бога, людина приходить у земний світ Яви (тимчасове життя), ніби відриваючись на певний час від свого вічного небесного Отця, що існує в Праві (у Сварзі – небі). Не зайвим буде тут згадати українське уявлення про людину, як осколок Сонця, що впав на землю. Проживши праведне життя, цей осколок повертається назад до Сонця, але, якщо людина заплямувала себе поганим життям, її душа (сонячний осколок) згоряє навіки: "Життя людини, її народження і смерть – то відхід від Сонця і поворот до Сонця. Всеньке життя людське – то змагання повернутися до свого початкового джерела, з'єднатися знов з Сонцем: народитися – відірватися від Сонця, вмерти – повернутися до Сонця" [Шухевич В. Гуцульщина.- част. 4 // Матеріали до українсько-руської етнології.- Львів, 1904.- Т. 7].

Щоб відновити втрачені в ході життя сили, людина мусить встановити духовний зв'язок зі своїм духовним джерелом, яким є Бог. З допомогою певного обряду (ритуалу), магічних слів (молитви) людина ніби повертається до свого праджерела і в ньому черпає нові духовні сили.

Релігія за своєю сутністю є досвідом священного і пов'язана з ідеями існування Всесвіту, пошуками істини та осмисленням і упорядкування людського життя. Основою будь-якої релігії є уявлення про Бога: Бог є початок і сенс кожної релігії.

Загально прийнято вважати, що початки релігії виникли в епоху верхнього палеоліту (40-50 тис. років тому). Оскільки релігії формувалися природним шляхом, то вже на самих початках свого існування вони мали виразно етнічне (родове, плем'яне) забарвлення.

Якщо *етнос* – це кровноспоріднена спільнота людей, що має спільну територію (*рідну землю*), спільну мову (*рідну мову*), то спільні ро-



дові легенди про походження свого народу, спільна історична пам'ять, звичаї та обряди становлять його *рідну етнічну релігію*. Пор.: грецьке слово *etnikos*, що має значення "родовий, народний, язичницький". Етнічні релігії не можна вважати «нижчими» щодо інтернаціональних, які довгий час вважалися «вищими». Така класифікаційна характеристика, щонайменше, виглядає як ідеологічний штамп, який є швидше якоюсь атавістичною пам'яттю про колишню конфесійну заангажованість. Етнічні релігії і досі можуть цілком задовольняти потреби сучасних націй (напр., сінтоїзм в Японії).

Таким чином, *етнічна релігія* – це природна автохтонна релігія етносу, що існує на будь-якому етапі його розвитку (рід, плем'я, народ, нація). Власні етнічні релігії теоретично має кожний етнос, оскільки духовна культура народів є витоковою для кожного з них, а привнесена чужа культура може накладатися на первісно рідні вірування, синкретизуватися з ними, поступово витісняючи те, що було свого часу для етносу природним.

Етнічні релігії, як правило, виникають *природним* шляхом у межах певної етнічної території і не поширюються за межі свого етносу. Вони є *самодостатніми* для кожного етапу історичного розвитку народу, задовольняють його духовно-культурні потреби і є засобом його *самозбереження* як самобутньої етнічної спільноти. В процесі життя етносу його природна релігія зазнає еволюційних змін, вдосконалюється, шліфується, і, якщо її розвитку не перешкоджають якісь зовнішні чинники (поневолення, війни, інші асимілятивні процеси), то етнічна релігія може бути самодостатньою духовною системою на будь-якому етапі життя свого етносу.

Досі етнічні релігії існують в Японії (сінто), Китаї (конфуціанство), Ізраїлі (юдаїзм) та в деяких інших країнах. Нині, як уже зазначалося, в багатьох країнах Європи, Азії, Америки почалися процеси відродження етнічних природних релігій. І Україна тут не є винятком. Переважна більшість народів відроджує свої етнічні релігії як природні генотейстичні системи (поляки, білоруси, українці, росіяни, литовці, німці, французи та ін.). Однак подекуди з'являються тенденції до заміщення автохтонних релігійних систем штучними монотейстичними неорелігіями (українська діаспора Канади, українці-силенківці та деякі інші невеличкі групи, які, хоч і не визнають Л.Силенка «пророком», але пропонують свої власні монотейстичні уявлення). Єдиним Богом такі групи вважають Дажбога, зрідка – Світовида (серед поляків). Цей факт, як бачимо, якраз і засвідчує, що слов'яни мали не одного Бога, але кожен зі слов'янських народів підсвідомо покладає функції головного Бога на різні його постаті, що є підтвердженням природного слов'янського

генотеїзму чи політеїзму. Причини виникнення монотеїстичних неорелігій (які претендують на роль національних) криються в тяжінні до мнимого «монотеїзму» інтернаціональних релігій, який превалював у світі понад два тисячоліття і, зрештою, виробив надто міцні стереотипи мислення щодо понять «вищості» і «нижчості» релігій. Таким чином, нині ця тенденція може бути визначена як явище перехідного етапу.

Природну українську *етнічну* релігію в науці прийнято називати **українським язичництвом**. Слово *язичництво* є науковим терміном, однак воно також має свою історію. Воно згадується у Велесовій Книзі, яку датують як пам'ятку V-IX ст. н.е., можливо переписану в пізніші часи, за припущенням Б.Яценка – близько XVI-XVII ст. [Велесова Книга. Легенди. Міти. Думи.- К., 1995.- С. 258]. Волхв записав на одній з дощечок про сумний час перебування русичів у неволі: "наші Отці одні хомути носили і ніяк не звалися інакше, як язичники", тому, - вважає автор, - вони були Богами збережені й визволились з рабства. Далі зазначається, що "краще маємо зникнути, але ніколи не бути в рабстві, і не поклонитися богам чужим" [Лозко Г. Велесова Книга – пам'ятка української культури // Дивослово.- 1999.- № 11.- дошка 6-Г (*переклад Г.Л.*)].

Слово *язичництво*, незважаючи на той негативно-оціночний відтінок, якого надала йому офіційна християнська церква, може вважатися нейтральним науковим терміном, адже воно належить до слов'янської лексики і, крім назви органу мовлення, позначає ще й саму мову, плем'я, народ зі спільною мовою й звичаєм-релігією.

Слово "поганство", широко впроваджуване християнською церквою, є лексичною калькою з латинського *paganus* – селянин, селянський. Воно непридатне для наукового вжитку із-за його негативно-емоційного забарвлення, що є порушенням лінгвістичних вимог до терміну. Якщо колись християнські проповідники використовували це слово з метою зневажити й принизити етнічні релігії завойованих ними народів, то нині застосування цього слова вважається нетолерантним щодо сповідників язичницьких релігій. З філологічної точки зору слово "поганство" є вульгаризмом, а його вживання – ознакою низького рівня мовної й загальної культури людини.

Українське язичництво як витокова релігія українців за своєю сутністю є *православним*, що до X ст. означало *віру автохтонного населення Київської Русі*, або держави, що мала самоназву Руська Земля. Первісно слово "православ'я" означало "славлення Богів", тобто язичницьку Богослужбу: *Прав (Права)* – закон, що керує (правує) Всесвітом, а *славлення* – язичницький ритуал, урочиста служба, що супроводжується співом релігійних гімнів, які називалися *славами* [Лозко Г. Велесова Книга – пам'ятка української культури // Дивослово.- 1999.- № 11].

Написана волхвами на дубових (чи березових) дощечках ще в V–IX століттях, вона зберегла для нас не тільки зразки писемності, мови та історії, але й значну кількість язичницьких молитов, засад віровчення, культів, обрядів, світоглядних засад. Велесова книга містить близько 250 Богознавчих понять, в тому числі близько 100 імен Богів (теонімів, іноді в кількох варіантах), 70 слов'янських власних імен людей (антропонімів), серед яких імена прабатьків, волхвів, князів та значних воєначальників. Тут подані також відомості про окремі свята Рідної Віри, пов'язані з природним календарем, назви місяців, тижнів, рецепти ритуального напою, порядок щоденних та святкових богослужб і жертвопринесень, моральні настанови та деякі правила поведінки, кілька легенд про походження Дажбожих онуків та засновників руських племен. Цінним як для релігієзнавців, так і для рідновірів є осмислення авторами Велесової Книги вчення про Наву, Яву і Праву, вчення про Триглава, про живу воду, які писалися саме як повчання для нащадків: “Тут же, отроче, відкриєш ворота і ввійдеш у них – то красен Рай слов'янський; і там Рай-ріка тече, що відділяє Сваргу од Яви” (дощ. 11-Б).

Хоча автентичність пам'ятки в окремих вчених викликає недовіру, мусимо стверджувати, що Велесова Книга подає чимало таких відомостей нашої прадавньої релігії й культів, які досі були невідомі науці, однак вони складають осмислену й досконалу систему. Велесова Книга – це велика за обсягом праця (як вважається досі, знайдена не повністю, а лише близько 75% тексту, що нині складає 72 дошки). Саме це й може бути одним з доказів того, що книга не могла бути виготовлена фальсифікатором. Історія знахідки, її прочитання й переклад на сучасну українську мову становить окрему тему, але тут зазначимо, що знайшов дощечки Велесової Книги білогвардісець Алі Ізенбек, переписав і дав перше тлумачення тексту Юрій Миролібов; видрукована вона була в п'ятдесятих роках ХХ ст., а в Україну потрапила лише в 1990 р. Вагомий внесок у прочитання дощечок зробив професор Володимир Шаян, а в Україні переклав Велесову Книгу філолог з Ужгорода Борис Яценко. Нині Велесова Книга по праву вважається святим письмом Рідної Віри. Дослідження її продовжуються.

З прийняттям світової (інтернаціональної) релігії в 988 р., християнська церква, використовуючи зрозумілі для пастви слова, намагалася заохотити людей до нової релігії, тому скористалась зрозумілою для народу назвою, позначивши нею східнослов'янську галузь *ортодоксального* християнства. Аналогічно надавалися близькозвучні назви й храмам (напр., церква св. Власія на місці капища Велеса, або св. Вита на місці зруйнованого храму Святовита).

Українська етнорелігія в широкому значенні – сукупність релігійних вірувань, які побутували на теренах України, у їхньому еволюційному розвитку, включаючи:

1. релігію племен і народів найдавнішої доби, яких прийнято вважати предками українців як в етнічному, так і в культурно-історичному планах;
2. релігію східнослов'янських племен Київської Русі, що існувала до прийняття християнства як офіційної релігії;
3. народно-побутову релігійність, що існувала паралельно з офіційним християнством протягом останнього тисячоліття;
4. сучасне відроджене українське язичництво.

*В.Докаш\** (м. Чернівці)

## ПРОБЛЕМИ ХІЛІАЗМУ В ПРОТЕСТАНТСЬКІЙ ТЕОЛОГІЇ

2000-й рік інтерпретувався богословами різних течій як “особливий”, “завершальний”, як такий, що повинен визначити подальшу долю людства. Точки зору на період, який наступить після нього, а відповідно і про долю цивілізації в майбутньому були достатньо песимістичні. Їх можна класифікувати в такій послідовності: цивілізація дійшла до межі свого існування, вона поступово буде вмирати; глобальні проблеми сучасності (екологічні, соціальні, моральні) є ознакою “кінця часів”. Звідси дві перспективи: віруючих очікує спасіння, вічність, рай, царство Боже на Землі, а невіруючих, відповідно, вічні страждання, небуття. Тому кінець 2000-го року, на думку богословів, знаменує собою передісторію, а наступне тисячоліття – справжню історію, історію нової, Божої цивілізації.

Цей рік характеризувався різким підвищенням популяризації ідей кінця світу, Армагеддону, очікування страшних природних і соціальних катаклізмів для людства. Особливою активністю тут відрізнялися так звані месіансько-есхатологічні течії – адвентизм, свідки Єгови, у яких ідеї “страшного суду” та настання Царства Божого після цього є провідними. Про це дуже багато писалось в засобах масової інформації.

У січні 1999 року, наприклад, у французькій газеті “Фігаро”, в статті “Єрусалим і глашатаї апокаліпсису” говорилось: “За оцінками

---

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

ізраїльської служби безпеки біля сотні “мілленаристів” зібрались на Елеонській горі і поблизу неї в очікуванні парусії чи апокаліпсису”.

Відповідно в “Щорічнику Британської енциклопедії за 1998 рік” наводяться дані про “секти, які проповідують кінець світу”. Серед інших там згадуються секти самовбивць, такі як “Ворота неба”, “Храм народу”, “Храм сонця”, “Аум Сінрікйю” [Откуда берутся апокалиптические страхи // Сторожевая Башня.- Бруклин, Нью-Йорк.- 1 декабря 1999 года.- С. 3-4].

Враховуючи актуальність цієї проблематики та майже повну відсутність релігієзнавчих досліджень з останньої є потреба проаналізувати богословські вчення хіліазму, мілленаризму та бачення ними майбутнього людської цивілізації, а відповідно визначити специфіку поглядів кожної конфесії на ці питання.

У представленій статті буде проведено компаративний аналіз в рамках лише трьох протестантських течій – адвентизму, баптизму, єговізму. Необхідно також зауважити, що протестантські теологи, пропонуючи своє розуміння майбутнього людства, все ж таки будують свої прогнози, посилаючись на біблійні пророцтва із книги “Об’явлення”. Тим самим вони переслідують мету доказати, що пророцтва, описані в Священному Писанні, обов’язково збудуться, а відповідно ще раз попередити людей, що в них ще є час, а тому і шанс переглянути свої ціннісні орієнтації.

Прогнози про майбутнє людства сьогодні є однією із провідних тем футурології, в богослов’ї ж вони об’єднуються, як уже зауважувалось раніше, поняттями “хіліазм”, “мілленаризм”. Слід зазначити, що вчені – релігієзнавці і теологи по-різному трактують ці категорії. У “Релігієзнавчому словнику” знаходимо, що хіліазм, мілленаризм (гр. *chilioi*, лат. *millenium*) – дослівно тисяча, тисячолітнє Царство Боже на Землі та вчення про нього. Хоча обидва поняття ведуть мову про одне й те ж явище – тисячолітнє Царство, термін “хіліазм”, як вважають релігієзнавці, більше належить східній християнській традиції, тоді як на Заході поширені поняття “мілленіум”, “мілленаризм”.

Ідея хіліазму базується, як вважають релігієзнавці, на провіщеній біблійними пророками ідеї земного царювання Месії. У християнстві хіліазм – тисячолітнє царювання Ісуса Христа, яке встановиться з Його другим пришествям, обітниця, про що містить опис у текстах Нового Завіту. Як свідчить аналіз, єдиної точки зору як на термін, так і форму приходу Ісуса Христа в богословів немає. Є два погляди на цю подію: або перед його тисячолітнім царюванням (премілленаризм), а чи ж після (постмілленаризм) [Релігієзнавчий словник.- К., 1996.- С. 364]. Перш ніж розпочати аналіз протестантських ідей хіліазму та мілленаризму, слід, на нашу думку, сказати, що богослови специфічно трактують як

історіографію, так і час “кінця світу”, другого пришестя Ісуса Христа, образ Царства Божого.

Сказане можна проілюструвати на прикладі вчення диспенсціоналізму, створеного Дж.Н.Дарбі в 1830 р. Згідно системи диспенсціоналізму (баптистська точка зору – Д.В.), вся історія поділяється на сім періодів у відповідності з різними принципами управління. За цією схемою ми знаходимося на шостій стадії – стадії виконання благодаті як віку церковного правління чи правління благодаті, що проіснує до другого приходу Ісуса Христа, враховуючи, що ідея Ісуса Христа про царство на Землі під час його земного служіння не реалізувалася. Перший прихід, у свою чергу, повинен був знаменувати, на думку богослова У.Барклі, останню стадію розвитку людського суспільства. Тому, згідно з вченням диспенсціоналізму, коли Ісус Христос знову повернеться на Землю, він буде царувати в Єрусалимі одну тисячу років [Баркли У. Толкование Откровения Иоанна.- БСБ, 1987.- С. VIII-IX].

Подібну інтерпретацію історичної періодизації пропонують і Свідки Єгови. Єговісти вважають, що людство вже прожило 6 тис. років і сьогодні ми живемо в завершальній частині сьомого періоду. Цей період закінчиться “Війною того великого дня Вседержителя Бога”, Армагеддоном.

Ще один, не менш оригінальний погляд стосовно періодизації історії, кінця світу та Царства Божого пропонують адвентисти. Вони, посилаючись на пророчі нариси книги “Апокаліпсис” про сім церков [розділи 2-3]; сім печаток [розділи 4-8]; сім труб [8: 2-11] говорять про сім періодів історії. Сім церков, на їх думку, являють собою сім послідовних періодів як історії церкви, так і людської історії. Адвентисти, подібно єговістам, вважають сьомий період останнім в історії цивілізації, де після останньої битви Бога з Сатаною викупленим буде запропоновано вічне життя в земному Царстві [Тисяча лет // Настольная книга служителя.- Т.1.- М., 1989.- С. 118-120].

Що стосується приходу Ісуса Христа та існування тисячолітнього Царства (як першої стадії вічності – В.Д.), то у протестантських теологів з цього приводу єдиної точки зору ніколи не було. Пропонувались такі підходи до цієї проблеми:

- Христос повернеться на початку тисячоліття;
- в кінці тисячоліття;
- ніякого тисячоліття не буде. Христос просто повернеться, що знаменуватиме кінець усієї історії людства і початок вічного блаженства [Баркли У. Толкование Откровения Иоанна.- С. IX].

Вчення про тисячолітнє Царство є достатньо специфічним елементом протестантської есхатології, тому слід, як ми думаємо, відокремити його від християнського вчення про Царство Боже взагалі. А для цього визначити, чим воно є як стадія вічного Царства. Тут слід враховувати загальнохристиянську концепцію реалізації ідеї Царства Божого (раю – В.Д.) на Землі. Це – другий прихід Ісуса Христа – боротьба Бога з Сатаною (Армагеддон, страшний суд) – Царство Боже (в його різних стадіях – В.Д.). Зауважимо, що Свідки Єгови вважають, що Ісус Христос є тільки виконавцем; рішення ж про Царство Боже, на їх думку, приймає тільки Єгова. Розглянемо різні підходи до цієї проблеми.

Баптистській богослов У. Барклі, посилаючись на “Апокаліпсис”, пропонує таку точку зору: під час другого приходу Ісуса Христа знищуються неправдиві, на протязі тисячі років існує Царство Святих (як перша стадія – В.Д.), після чого буде остання битва з силами зла, а вже потім – Золотий вік Божий [Барклі У. Толкование Откровения Иоанна.- С. 9].

У адвентистів дещо інше трактування цього питання. Другий прихід Ісуса Христа, згідно їх віровчення, призведе до перемоги над земними урядами [Об. 18:11-21], після чого, коли Земля лежить спустошеною, викуплені протягом 1000 років житимуть на Небі з Христом. Після закінчення тисячолітнього періоду на Небі Христос разом з викупленими, а також Новий Єрусалим, опускаються на Землю. Пробуджені, ті, хто відкинув спасіння, після нападу на Єрусалим знищуються [Об. 21:1-25; Настольная книга Служителя.- С. 120].

Аналізуючи єговістську концепцію хіліазму, зауважимо, що Свідки Єгови вважають, що вчення про Царство Небесне (тисячолітнє – В.Д.) є головним вченням Ісуса Христа, одним з найреволюційніших учень, які коли-небудь хвилювали і змінювали людське мислення. Вони також впевнені, що Ісус Христос зробив проблему Царства головним предметом свого проповідування. Так, “Британська енциклопедія”, посилаючись на єговістів, стверджує, що Царство Бога загалом визнається головною метою вчення Ісуса [Что означает для многих Царство Бога // Сторожевая Башня.- 15 марта 1992 года.- С. 3]. Свідки Єгови, у свою чергу, посилаючись на книгу Об’явлення (розділи 20-22), запевняють, що це місце вселяє їм надію на тисячолітнє Царство Христа, яке передує вічному щастю на Небі і Землі. Недаремно ж вираз “тисячу років” шість раз зустрічається в перших семи віршах розд. 20. Цитуючи Ісайю 45:12-18 (“Бог створив землю не даремно, а для проживання”), вони вірять, що Бог виконає свою волю як на Небі, так і на Землі [Благая весть из Апокалипсиса // Сторожевая Башня.- 15 марта 1992 года.- С. 12-14].

Розбудовуючи ідею тисячолітнього Царства, єговістські богослови пропонують своє бачення процесу досягнення та розвитку Царства. По-перше, вони стверджують, що сьогодні є всі передбачені в пророцтвах ознаки другого (невидимого) приходу Ісуса Христа: війни, землетруси, голод, епідемії, всесвітнє проповідання благої вісті про Царство Бога [Мт. 24-25 розд.; Мк. 13 розд.; Лк. 21 розд.]. По-друге, вони, як приклад, наводять конкретні розрахунки, згідно яким Ісус Христос розпочав створення тисячолітнього Царства в 1914 році. Чому саме цей період? Єговісти вважають, що “сім часів” чи 2520 років, які почалися в 607 році до н.е., коли був спустошений Єрусалим [Лк. 21:24; Дан. 4:20] закінчилися саме в 1914 році розпочався невидимий прихід Ісуса Христа. На їх думку, скоро Цар вічності Єгова, який діє через свого небесного фельдмаршала Христа Ісуса дасть йому добро на покарання християнського світу й інших релігій Вавилону Великого [Об. 17:16-17]. Після цього Ісус “прийде”, щоб об’явити державам і народам світу вирок і виконати його [Мт. 25:31-34]. І вже після цього буде Армагеддон, під час якого Ісус Христос знищить політичну й комерційну частини системи Сатани (земні уряди – В.Д.), що обрані вічно жили в оновленому світі [Об. 9:11-16; 21:3-5; Восхваляйте ИАГ // Сторожевая Башня.- 1 апреля 1999 года.- С. 16-20].

Враховуючи наявність “ознак часу кінця” [Лк. 21:31], що підтверджують невидиму присутність Ісуса Христа на Землі, починаючи з 1914 року, єговісти запевняють, що цей етап знаменує собою закінчення часів язичників і початок перехідного періоду від людського правління до тисячолітнього Царства Христа. Про те, що такий період буде, зазначається, на думку єговістів у Священному Писанні [Пс. 109:1-2; Об. 12:7-12]. Посилаюсь на ці положення, “Сторожова Башта” так описує технологію руху від перехідного періоду до тисячолітнього Царства:

1. Христос сидить на Небі по праву руку Єгови, поки не наступить час його другого приходу.
2. Потім на Небі відбудеться війна, в результаті якої Сатана буде скинутий на Землю, що принесе горе землі.
3. Христос почне царювати серед своїх ворогів протягом часу, існування якого не перевищує одного покоління.
4. Зло буде повністю знищене у “великій скорботі”, яка досягне свого апогею в битві Армагеддон.
5. Наступить тисячолітнє мирне Царство Христа [Мт. 24:21, 33-34; Об. 16:14-16; Благая весть, о которой они хотят рассказать // Сторожевая Башня.- 1994.- С. 14-16].

Необхідність настання тисячолітнього Царства виправдовується ще й тим, що ні Ліга націй, ні ООН не змогли подолати безпорядки на



Землі й встановити мир. Людство, таким чином, жадає мирного уряду. Єгова збирається його створити, де Царем буде Ісус Христос [Іс. 9:6-7]. Отже, досконалий уряд буде на Небі. Вважається, що коли Син Людський сяде на престол слави, поруч з ним, на 12-ти престолах будуть сидіти його апостоли [співурядовці.- Лк. 12:32].

У співурядовці також ввійдуть 144 тисячі послідовників Христа [Об. 14:1-4; 20:6]. Вони, як і Христос, вмирають, залишаючись вірними Богу Єгові, і воскресають до духовного життя на Небі [1 Пет. 3, 18]. На Землі ж для керівництва будуть призначені “князі” (урядові наглядачі – Пс. 44:17).

Цей досконалий уряд, згідно єговістського віровчення, розпочав свою роботу на Небі з 1914 року. Цей рік, як вважають єговісти, це початок “хвороб” (означений біблійними пророцтвами про війни рік – Дан. 12:4). Він обраний в ролі пророцької ознаки тому, що руйнації у Першій світовій війні були більшими, ніж у всіх 900 війнах за попередні 2500 років. Початок “часу кінця”, перехідного періоду обраний за свідченнями єговістів вірно, адже “хвороби” збільшились під час Другої світової війни в чотири рази, що говорить про виконання передбачених Ісусом пророцтв про страхи людей щодо вселенських бід [Лк. 21:25-26; Я творю всё новое // Сторожевая Башня.- 1989.- С. 15-30].

Тут слід, на нашу думку, зробити ряд зауважень щодо функцій небесного уряду та форм його функціонування. По-перше, як показує аналіз єговістської літератури, існує думка, що під керівництвом небесного уряду, починаючи з 1914 року дається глобальне свідчення і сьогодні ми знаходимося на порозі обіцяних “нового неба” і “нової землі”. Скоро людство буде позбавлено не тільки від руйнівних дій стихій, але й від болі, страждань, внаслідок яких воно мучиться протягом останніх 6 тис. років. Буде торжувати принцип, що “минуле пройшло” [2 Пет. 3:13; Об. 21:14; Стихийные бедствия – от Бога // Сторожевая Башня.- 1 декабря 1993 года.- С. 8-10]. По-друге, потрібно зауважити, що згідно єговістській хіліастичній концепції, перехідний період закінчиться і настане мирне тисячолітнє Царство тоді, коли сформується помазана Святим духом корпорація керівників, яка б складалася з тих, хто представляє людство [Рим. 8:15-17; Об. 14:1-3].

Що ж буде являти собою уряд Христа? Він називав це правління, (чи уряд) “Царством Небесним” чи “Царством Божим” [Мт. 5:3,20; Лк. 7:20]. Це так зване “мале стадо” (від грецьк. “*мікрос*” – маленький, невеликий), яке вказує на кількість [Лк. 12:32]. Точне число цих правителів – 144 тисяч. Ця правляча корпорація в Союзі з Христом, згідно віровченню, і є Царство, про яке закликав молитися Ісус Христос. А також це організація, яка ліквідує на Землі нездатне правління, а відтак

відновить справедливість у нашому загальному домі на планеті Земля й поверне невичерпну життєдайну силу тим, хто буде жити на Небі [Пс. 36:29; Мт. 6:9-10].

Оскільки, читаємо в єговістському часописі, людське правління, яке буде замінене Царством Бога, проявило свою бездіяльність, Єгова надто скрупульозно підбирає й перевіряє тих, хто ввійде в його уряд. Тому Ісус (нагадуємо, що він є виконавцем волі Єгови і відповідає за формування уряду) встановив вимоги щодо віри і поведінки тих, хто ввійде в його керівництво. Це, в першу чергу: лагідні, ті, які люблять справедливість, чисті серцем, миротворці [Мт. 5:3-9; Об. 2:10]. Інші ж, праведні, як ті, що живуть і воскреслі наслідують прекрасну Землю [Кто идёт на небо // Пробудись.- Бруклин, Нью-Йорк.- 8 января 1999 года.- С. 27].

Відносно останніх хотілося б зауважити, що вони будуть вибрані із великої кількості людей, тому що якраз до компетенції небесного уряду буде відноситися право поділяти людей на дві категорії: тих, які підуть в муку, на смерть, і тих, які отримають життя вічне. [Мт. 19:28; 25:31-32, 46]. Таким чином, Царство Бога встановить небесний уряд. Звідси, можемо зробити висновок, що єговісти ведучи мову про Царство Небесне (тисячолітнє), вважають його стадією, етапом Царства вічного, земного, раю.

Які ж благословення дає правління небесного уряду? Усе це узагальнено виглядає як ліквідація всього того, що є постійними проблемами для людства і означає наступне:

1. Щастя поширюється по всій Землі. Під “новим небом” – небесним Царством буде “нова земля” – всесвітнє товариство із слухняних підданих [“не буде вже ні плачу, ні стогону, ні хвороб” – Об. 21:14].
2. Смерті більше не буде. Останній ворог людей – смерть – помре [1 Кор. 15:26]. Воскреснуть ті, хто знаходиться в Божій пам’яті [Ів. 5:28-29].
3. Прекрасне здоров’я замінить хвороби й фізичні вади. Великий лікар – Ісус Христос застосує цінність своєї викупної жертви для зцілення народів [Об. 22:1-2; Мт. 20:28; Ів. 2:1-2].
4. Продовольчі запаси будуть величезними [Пс. 71:16; Іс. 25:6]. Під правлінням Царства земних жителів більше не буде лякати голод.
5. Вся Земля стане раєм [Лк. 23:43]. На Землі очищеній від зла і перетвореної в приємну, схожу на парк, планету люди будуть насолоджуватися вічним життям. Ці прекрасні перспективи пропонуються всім слухняним людям [Что означает для многих Царство Бога // Сторожевая Башня.- 15 марта 1992 года.- С. 4-7].

Дещо відмінну точку зору на хіліазм (тисячолітнє Царство) ми бачимо у адвентистів сьомого дня. Зразу ж зауважимо, що вони мають більш чітку доктрину про це явище, хоча не завжди послідовні у визначеннях.

Тисячу років, читаємо в “Настольной книге Служителя”, часто називають “мілленіум” (від лат. “*міля*” – тисяча і “*аннус*” – рік), тобто період в тисячу років. В літературі ж, на їх думку, цей період інколи помилково називають “тисячолітнім Царством”. Хоча в інших джерелах (наприклад, у “Голосі пророцтва”) вони використовують поняття “тисячолітнє Царство”.

Однак адвентисти послідовні в одному. Цей період, згідно книги Об’явлення (розд. 20) хронологічно розташовані між першим і другим воскресінням [Настольная книга служителя.- С. 187]. Вони вважають, що є чіткі показники тривалості тисячолітнього періоду: це два воскресіння мертвих. Перше воскресіння вказує на початок тисячолітнього царювання викуплених; друге – на його кінець. [Об. 20:1-6]. І проходить воно буде не на Землі, як про це ми читали в “Релігієзнавчому словнику”, а на Небі [Голос пророцтва. Заочний курс изучения Библии на дому. Тысячелетнее Царство. Урок 24.- С. 139-141].

Взагалі ж адвентисти сьомого дня, розглядаючи доктрину про тисячу років царювання Христа зі своїми послідовниками, умовно поділяють їх на три періоди:

1. Події на початку тисячі років: цей час починається Другим пришествям Христа (Об. 20). Христос на “білому коні” зійде з неба в супроводі небесного воїнства. Він поразить жителів землі “духом вуст своїх”, і трупи вражених будуть лежати на поверхні Землі [Об. 19:11-21]. Потім відбудеться перше воскресіння, воскреслі ж – праведні будуть царювати з Христом [Об. 20:4-6]. Якщо Свідки Єгови говорять про конкретне число тих, хто буде царювати – 144 тис., то адвентисти тільки констатують, що померлі праведники будуть воскресені, а ті, що залишились у живих – миттєво преображені. Потім всі викуплені будуть знесені назустріч Господу [1 Сол. 4:16-17; 1 Кор. 15:51-54]. Згідно Євангелії від Івана (14:1-3), Христос приведе спасених в дім свого Батька, який він приготував на Небі. У відповідності з адвентистським віровченням на початку тисячі років Сатана буде “скований” і кинутий в “безодню”, щоби народи не зводив уже, поки не закінчиться тисяча років [Об. 20:3].
2. Події протягом тисячі років: у цей час на Землі не буде жодної людської істоти. Вона буде спустошена і зруйнована при Другому приході Ісуса Христа. Викуплені будуть царювати з Христом одну тисячу років [Об. 20:4]. Христос візьме їх на Небо [Ів. 14:3; Євр.

11:16]. Вони будуть сидіти на престолах і їм буде надане право судити. [Об. 20:4]. Разом з Христом викуплені досліджують життя тих, хто не вибрав спасіння. І, зрештою, нечестивим буде призначено покарання.

3. Події в кінці тисячі років: у кінці цього періоду наступає друге воскресіння – нечестивих [Об. 20:5]. Сатана також буде звільнений із свого полону. У нього з'явиться ще одна можливість обманювати людей. І він підмовить нечестивих напасти на святе місто [Об. 20:8-9], яке до цього часу опуститься на землю [Об. 21: 2]. Вони оточать Небесний Єрусалим, але з неба впаде вогонь і спалить їх. Це – “смерть друга”. [Об. 20, 14]. Потім Господь створить нове небо і нову Землю, на якій будуть жити вічно вибрані [2 Пет. 3:12; Об. 21:1-2; Настольная книга служителя.- С. 189-190].

Підсумовуючи все вище сказане, можемо стверджувати, що при всій специфіці підходів протестантів до вчення хлііазму, все ж таки вони притримуються єдиної точки зору відносно наступних питань:

1. В останні часи ми спостерігаємо всі ознаки, які передбачалися новозавітними пророцтвами про “страшний суд”, “Армагеддон”, “кінець світу”.
2. Земні уряди доказали свою нездатність керувати цивілізацією і повинен наступити час “Божого правління”. Людство вступило в свою останню стадію (7-е тисячоліття), яке знаменує собою початок перехідного періоду від земного правління до небесного.
3. З другим приходом Божого посланця на Землю наступить період тисячолітнього небесного правління Ісуса Христа із своїми співурядовцями (апостолами і обраними), де буде знищено Сатану, всіх неправедних, земля буде очищена і на ній запанує вічне блаженство.

Як бачимо, при всій специфіці підходів протестантів до вчення хлііазму, все ж таки можна говорити про певну їх подібність в наступних питаннях:

1. Цивілізація прожила шість своїх не найкращих стадій і знаходиться на 7-мій – останній, за якою, згідно апокаліптичним прогнозам буде кінець. Протестантська есхатологія запевняє, що сьогодні є всі ознаки “кінця”.
2. Після “часу кінця” наступить “День Господній” і почнеться будівництво Царства Божого.
3. Царство Боже, згідно протестантському хлііазму, у своєму становленні проходить два етапи:
  - Тисячолітнє Царство на Небі, під час існування якого буде вирішуватися доля людства;

- Знищення сил зла (Сатани), як і нездатної правлячої земної системи і побудова опісля Божого Царства на Землі з його вічним блаженством.

*С. Качурова\** (м. Харків)

## ЕКЗИСТЕНЦІЙНИЙ УСТРІЙ НОВОЇ РЕЛІГІЙНОСТІ

Друга половина ХХ століття виявилася настільки убогою на події всесвітнього масштабу, що іноді здається, що цих подій не було взагалі. Проте, незважаючи на те, що дотепер питання про критерій «всесвітнього-історичного» так і залишився відкритим. Всі відчують, що відбувається щось зовсім не те, як це було колись. Дійсність, у порівнянні з минулим, бачиться якоюсь карликоподібною, дріб'язковою, короткочасною, нічого не вартою.

Кожний історичний народ залишав людству щось своє, особливе, оригінальне: римляни – право, греки – класичне мистецтво і філософію, китайці – порядок та етикет, індуси – споглядання і прагнення до внутрішнього вдосконалення. А ми? Що ми залишимо в дарунок нащадкам? Не розвинули донезмоги індустрію, мета якої – виживати й одержувати задоволення? У порівнянні з здобутками історичних титанів, така спадщина може викликати лише почуття сорому від безглуздої втрати часу.

Історія вгасає (Фукуяма). Людська трагікомедія наближається до фіналу. Сучасні народи, головні діючі особи в ній, змивши грим, забувши про сюжет (де кожний повинен був грати свою роль, свою індивідуальність) тепер за лаштунками, за одним столом святкують свою знеособлену спільність (Ж.-Л.Нансі). Правда, говорячи загальні слова, займаючи загальні місця, задовольняючи загальні потреби (ООН), то один, то інший «герой» раптом впадає в історичне «забуття» і починає «з роллю» поводитися. Тоді сіра істинність дійсності поглинається барвистою підробкою минулого (Німеччина 1933-1945 рр.). Мабуть, втрачена оригінальність вабить до себе, в той час як наявна одноманітність є сумною.

Але ось якийсь незримий режисер владним окриком повертає «кустна» до прозаїчної реальності пост історичного буття. Цей режисер – світський, демократичний, заснований на принципах лібералізму і

---

\* Качурова С.В. – доцент Національної юридичної академії України імені Ярослава Мудрого (м. Харків).

відкритості зовнішній світопорядок. Метою його є загальнолюдські цінності (К.Поппер). Цей світопорядок здійснює свої повноваження через свої представництва – сучасні держави. Він – геній і доля сучасної дійсності. Він – необхідність, протидіяти якій – це виявити себе в ролі або дурня, або блазня.

Може нам на цьому рубежі тільки і залишилося «малювати сірим по сірому» (Гегель), перетворюючи історичне в логічне, якби між нами і нашим предметом не виявилася присутність декого третього. Це – релігійний процес, що продовжується. Він не може не турбувати дійсність і розум, що пізнає її. Чиста рефлексія чистої форми (наука) в чистий зміст (сучасний світопорядок), і навпаки, як через якийсь чудесний магічний кристал переломлюється діяльними сучасними релігіями. Уточнюючи поняття «релігійний процес», зауважимо, що тут лише частково мова йде про ті релігії, що історично завершили себе. Ці, історично завершені, релігії вже оформили себе як ідеологічно, так і політично. Вони вже створили колись відповідні собі зовнішні світопорядки, свої національні держави. Такі релігії набули сили традиції. Жодна держава не в змозі «відвернутися» від них, подібно до того, як доросла людина не може залишитися байдужою до фактів власної біографії.

Не тільки про такі релігії йдеться тут. Вся справа в тому, що поруч з ними, а іноді й у них самих (і навіть на противагу їм), активно заявили про себе інші релігії. З'явилися, з'являються, і, певно що, будуть з'являтимуться релігійні утворення які, ще ніколи не брали участі у створенні власних держав. Вони, природно, сповнені бажання стати історичними і начебто мають на це право. Довго підшукувалося для них назва, що може відбити їх суть («деструктивний культ», «секта», «маргінальна релігія», «нетрадиційна релігія» тощо), доки не зупинилися на понятті «нові релігійні рухи» [Баркер А. Новые религиозные течения. - СПб., 1997.- С. 166].

Наперекір очікуваному, традиційні релігії дуже добре «вписалися» у сучасний світопорядок. Вони поступово до середини ХХ століття (тобто до кінця другої світової війни) чітко визначили три форми церковно-державних відносин: «система відділення», «система конкордат» і «система національної церкви» (навіть у США цей процес завершився до зазначеної дати [Дьюрем К. Свобода релігії: модель США // Моделі церковно-державних відносин країн Західної Європи.- К., 1996.- С. 133]).

Нові релігійні рухи (НРР), навпаки, у сучасній знеособленій спільності народів, націй, держав і культур поводяться подібно новачку, котрий вперше потрапив на світський прийом, у створенні норм

поведінки на якому він не брав особистої участі. Для цих релігій зовнішній світопорядок (а з ним й ідеї демократії, лібералізму, парламентаризму тощо) не умови їхнього власного буття, а умовності. Для них сформовані відношення не є мета, а засіб. Коротше кажучи, для них історія людства не завершена, а тільки починається, і, природно, починається внаслідок їхньої власної появи. Гегель, Маркс, Ніцше, Шпенглер, Фукуяма та інші «ідеологи» кінця історії для них не є авторитетом.

Як же тоді погодити право таких релігій на історичність із правом зовнішнього світопорядку, що через закони про свободу совісті сучасних держав забороняє їм (державам) надавати будь-яку релігійна превагу? Як відредагувати роль діючою особою, яка за природою відхиляє будь-яке редагування? Як укласти в правове поле сучасного світопорядку те, що для самого себе і право і порядок, й не збирається нікуди «вкладатися»?

Це – перший вузол проблеми, що додає тривожну динамічність сірій дійсності постісторичного буття. Величезна кількість публікацій, присвячених цій проблемі, антикультовий рух на Заході і на посткомуністичному просторі, обмеження на діяльність НРР у російському законі 1997 р. і полеміка навколо цього закону – все це свідчить про значущість цієї проблеми [Дюрем К., Хоумер Б. Аналітична оцінка закону Російської Федерації 1997 року «Про свободу совісті і релігійних об'єднань» // Релігійна свобода: гуманізм і демократизм законодавчих ініціатив у сфері свободи совісті (міжнародний і український контекст).- К., 2000- С. 53].

Що стосується України, то тут ситуація набуває майже драматичного характеру. І якщо загальновідома китайська мудрість співчуває тим, хто живе в епоху змін, то що робити, коли виявляєшся вічна-віч із якою-небудь дуже важливою проблемою, для вирішення якої вже є не один, а цілих два варіанти? Здавалося б, вибери один, кращий і дій. А якщо вони протилежні? Виходить, що ця маргінальність становища ще гірша, ніж життя в епоху змін. Тут доводиться вибирати та ще й відповідати за свій вибір. У цій ситуації вже не покладешся на природний хід речей.

Саме тому Україна змушена вирішувати, що і як реформувати в нині діючому Законі 1990 року про релігію. Цей закон застарів хоча б тому, що держава, яка створила його (СРСР), більше не існує. Примхою долі Україна опинилася у самому центрі (принаймні географічному) двох діаметрально протилежних (методологічно та юридично) підходів до вирішення проблеми самовизначення держави у відношенні до релігії: на Сході – досвід Росії, досвід дебатів із реформи релігійного законодавства 1990 р. від першого проекту 1993 р. до фактично антикультового Закону

1997 р. і 15-літній «іспитовий» термін для НРР як підсумок резюме; на Заході – поправка Сміта про припинення фінансової допомоги Росії (відповідь на російські «ініціативи», правда, поки ще «теоретична») і власний досвід релігійної законотворчості, реалізований у трьох формах церковно-державних відносин.

Як поводитись Україні, світській державі, на території якої діють обидва типи релігійності (як традиційної, так і нетрадиційної)? Піти шляхом свого сусіда, Росії, і узаконити розподіл релігії на три «сорти»: на «своїх», на «традиційних» і на «всі інші». Пропозиція тим спокусливіша, що економічна і політична ситуація цих держав надто подібна. Але що робити тоді з деклараціями про рівноцінність будь-якої релігійності (за умови, звичайно, дотримання суспільного Закону)? Західний досвід теж якийсь двохзначний, тому що дотепер для багатьох європейських держав поняття «національна церква» залишається невід'ємним атрибутом політичного життя (Греція, Швеція, Норвегія, Великобританія і т.д.). Коротше кажучи, Україні, як казковому герою, доля визначила неминучий вибір: ліворуч чи праворуч підеш – може щось і придбаєш, але точно відомо, що загубиш, у той час як дорога «прямо» не веде нікуди.

Дійсно, як забезпечити свободу віросповідання без утиску прав релігійної більшості і меншості населення водночас? Це, відоме ще з часів Локка і Джефферсона, питання особливо тоді набуло надзвичайної гостроти, коли виявилися позначені нюанси в термінах “релігійна більшість” і “релігійна меншість”. До середини ХХ ст. виявилось, що як символ “релігійна більшість”, який характеризує завжди віруючих adeptів релігії, які мають свою власну історичну традицію, так і символ “релігійна меншість”, який характеризує представників нетрадиційної для цієї ж країни релігії, але традиційної для іншого народу, не вичерпують всього поняття «віруючі». Є й активно діють у соціальному полі adeptи таких релігій, які взагалі не мають ніякої історії, а відтак і традиції. Це – ті самі нові релігійні рухи, які привернули до себе увагу, що й характеризує сучасний стан релігії загалом.

Що робити Україні з ними? Вона, як світська держава, може витримати принципи демократизму і лібералізму стосовно проблеми більшості і меншостей, до проблеми різноманіття релігійності. Рівність прав – це вихідне. Але виникає питання: чи гідна релігія, що ще ніяк не зарекомендувала себе в жодному соціумі, цього високого статусу – рівності (адже не наділяємо ж ми дитину, людину ще «в собі», рівними з нами правами)? Втім, це питання настільки ж обґрунтоване, як і контр питання: а чи маємо право ми так питати? Чи справедливо питати,



заздалегідь допускаючи (за рахунок «дроблення» релігійного моноліту на «шматки» віків, стадій, періодів) замість рівності релігій їхню нерівність?

Ця проблема вимагає термінового рішення. Вже сформовану систему взаємодії української держави і традиційних церков варто розглядати як результат тривалого всесвітнього-історичного досвіду. В той же час ні нові релігійні рухи, ні світська держава цього досвіду просто не мають. Відношення підозрливості неминучі. Але в правовому полі закритих відносин бути не може. Проблемний вузол «закручується» тим тугіше, чим безпосередніше всі три його фігуранти (зовнішній світопорядок, сила традиції і нові релігійні рухи) намагаються визначитися один стосовно іншого. Тут у хід йде все – від вибухів у токійському метро (Аум Сінрікйю), масового самогубства (Джон Стоун) до міліцейських кийків (Софійська площа Києва в 1993 р.), безкінечних судових процесів і законодавчих актів.

Людина наділена розумом, зокрема надзвичайною спроможністю відступати від протиріч дійсності на деяку відстань. Ця спроможність складає сутність пізнання. Розумна дистанція так розглядає свій предмет, що це дозволяє їй якщо не «розв'язувати» проблемні вузли (що створюються в ньому), то, принаймні, знаходити рішення, завдяки якому не розірветься «тканина» сучасності.

Наявне буття взаємодіючих моментів новорелігійної ситуації є вихідним, стверджувальним. Певно що пізнавальне ставлення до неї складає суть релігієзнавчої теорії. Хоче того релігієзнавець чи ні, але його міркування над релігією вже є першим запереченням її. Суб'єкт, що це розглядає, немовби визволяє себе від залученості дією. Він неначе стає вільним від упередженого ставлення і до зовнішнього світопорядку, і до традиційних церков, і до нових релігійних рухів. Ця пізнавальна свобода, здається, тільки й дозволяє докопатися до істини що відбуває. Правда, тут виникає побоювання: чи не принесе ця свобода із собою думки про перевагу дослідника?

Історичне релігієзнавство збирає знання про первинні ознаки феномену нової релігійності. Воно, здається, ще цілком не зацікавлене в перекручуванні предмету. Історик релігії, залишаючи феномени нової релігійності в їхній одиничності, говорить про те, що вона «є» у своїй об'єктивності, самостійності й безпосередності. Але чому ж такий опис не задовольняє пізнання? Чому воно на ньому не зупиняється? Чому, скажімо, ретельна фіксація зовнішніх обставин виникнення того чи іншого нового релігійного руху, його подальші етапи соціальної адаптації оцінюються лише як попереднє опрацювання матеріалу? Якщо в історичному (емпіричному) релігієзнавстві йде лише підготовка, то до чого?

Пояснююче релігієзнавство – ось той наступний щабель, що обробляє ці дані. Соціологія (психологія, етнологія тощо) релігії зайнята пошуком причин існуючого стан речей. Тут предмет, на противагу історичному релігієзнавству, розглядається як обумовлений (а не безумовний). Розум, що тут пізнає, цікавиться, не стільки тим, чи є предмет, а що він є? Більше того, питають: що є насправді той або інший феномен нової релігійності? Коротше кажучи, це релігієзнавство задалегідь припускає, що «за спиною» цього феномену є щось приховане, якась причина, яка й керує ним “ззовні”.

Для того щоб з’ясувати питання, чи зможуть ці два види пізнання вирішити проблему нової релігійності, чи вони тільки збільшують її, є сенс подивитись на ці намагання з погляду самого предмету. Як ставиться релігія до цих спроб зрозуміти її сутність?

Релігія споконвічно з побоюванням поглядала на всі спроби науки розглянути її з принципу одиничності (випадку) й особливості (підпорядкування закону). Найбільше її користування нею форма обертання в ній. Предмет релігії є дещо загальне (сущє як таке). Через взаємодію з останнім релігія «піднімає» людини до рангу цього сущого. Вона робить його носієм не в зневажливому, а в конструктивному змісті (у філософії релігії це називається «релігійним ставленням»). Спілкуючись із Богом, людина навчається бути у світі його (світу) власною мірою. В той же час, теорія нової релігійності зі світу буденності питає про сакральне (священне). Релігія бачить у цьому питанні порожнечу, тому їй передє цілком інший стан (якщо не сущність, то стурбована зосередженість). Як же тоді можна досягнути свято (а здійснення культових обов’язків для релігійної людини – торжество), будучи зануреним у проблеми буденності? Цей докір зводить нанівець, дезавує методологічну безглуздість абстрактної теорії релігії.

Практика, що виникає з такого пізнання суті релігії, ще сильніше турбує релігію. Тут вона справедливо підозрює абстрактне пізнання в спробі несанкціонованого привнесення їй якогось стороннього змісту. Релігія відверто говорить про інтелектуальну інтервенцію з боку науки (лат. *interventus* – прихід, утручання). Тут цінності світу «нижчого» свавільно переносять у «світ вищий», та ще й вимагають, щоб останній прийняв цю трансплантацію як благо. Коротше кажучи, релігія дуже серйозно ставиться до свого предмету і вимагає серйозного ставлення до себе (принаймні, поважного). Абстрактний розум же і суть релігії, і її сутність вважає настільки несуттєвими, що дозволяє собі ставитися до релігії як до якоїсь неживої речі.

Всі три учасники досліджуваної дії (традиція, світопорядок і нові рухи) з погляду своєї особливої релігійності розуміють, що залишати її

напризволяще, значить тільки поглибити прірву проблеми. Але передоручити її вирішення сторонньому спогляданню (теорії), означає лише поглибити протиріччя. Нова релігійність тут поводить як пташка, що заплуталася в тенетах. Вона борсається, а вузли затягуються все сильніше й сильніше. Навіть «зліт» у теоретичні простори не приносить полегшення, а, навпаки, погрожує повною загибеллю. Різні пояснення одного й того ж явища, тобто звичайнісінька софістика, є розплатою за протилежності суб'єкта й об'єкта абстрактного пізнання.

Таким чином, якщо учасники досліджуваної дії для вирішення проблеми взаємин запросять «теоретика» релігії, то пізнавальна позиція останнього тільки підсилить непорозуміння. Представники нової релігійної ситуації відразу відчують, що щось дуже важливе з їхньої природи обов'язково випускається при такому розгляді. «За дужками» релігієзнавчої теорії негайно виявиться цілісність, загальність, самодостатність феномену релігії. Визнати, що деякі соціальні, економічні чи ж психологічні причини призвели до життя їхню релігію, приміром, для мормонів так само образливо, як і для православних. До віртуозності відшліфованій у природничих науках метод розгляду предмету через причинно-наслідкові відносини негайно ж приводить до катастрофи, якщо його застосувати до духовних систем.

Розглянута проблема, яка перенесена в теорію з практики, аж ніскільки не разв'язалась. Тут кожний учасник соціального конфлікту делегував своєму представнику свої повноваження, свою впевненість. Зовнішній світопорядок представляє тепер «академічне релігієзнавство», силу традиції – «сучасне богослов'я» і НРР – «маргінальна харизма». Внаслідок цього на вихідний проблемний вузол наклався інший. Тепер кожний наступний принцип «ззовні» прагне відстояти свою власну перевагу. Академічне релігієзнавство вважає, що вся релігія знаходиться «поза»; богослов'я – «поза» всі інші релігії. «Батьки – засновники» маргінальної харизми йдуть ще далі; для них усі релігії і всі науки знаходяться «поза». Звичайно, в цьому, теоретичному просторі бомби не вибухають, міліцейські кийки нікого не б'ють. Тут дискутують, але пристрасті не вщухають ні на хвилину. Система виховання й освіти – ось той бажаний приз, до якого рвуться всі три учасники цього онтичного (М.Хайдеггер) дійства.

Проблема, не знайшовши вирішення в соціальній практиці, перемістившись у сферу теорії, тим самим тільки підсилилася. Нова релігійність, розпрощавшись із моментом безпосередньої єдності, розпалася на три системи, що негайно вступили у взаємодію. Утворилася сутність, яку найкраще з'ясувати через форму силогізму (Аристотель).

Залишитися в такому вигляді (у стані безпосереднього поділу) кожна з цих трьох систем так і не змогла. Виявилось, що в наявному бутті сучасної духовності зовнішній світопорядок сам по собі врывається як у сферу традиції, так і в сферу нових релігійних рухів. І не тільки він. Вони відповідають мимоволі тим же самим. Для того, щоб розставити все «по своїх місцях», тобто кожному відвести його простір відповідальності, нова релігійність зажадала теоретичну рефлексію. Остання приймає поставлене завдання. І що ж? Відокремлюючи все від усього, будучи розділеною від самої себе (пізнавальна дистанція), ця теорія наштовхнулася на внутрішній опір свого предмету. Релігія не впізнає себе в результаті цієї рефлексії, тому що таке пізнання спочатку вбиває її дух для того, щоб досліджувати її «тіло».

Але повернутися в початкову єдність уже не можна, тому що розбіг виявився настільки спокосливим, що усвідомлюється його надзвичайна важливість для стабільності системи. Іншими словами, нова релігійність і в пустоті абстрактної тотожності існувати не може, а «розпластавши» себе в трьох ідеологіях, гине. Правильне рішення не змушує себе довго чекати. Потрібно зберегти всю напруженість пізнавальної, руйнуючої дистанції, і при цьому повернутися до цілісного розуміння предмету – нової релігійності. Варто так побудувати науковий виклад сучасної релігійної ситуації, щоб у ньому предмет досліджувався в собі, через себе і для себе. Сучасна філософія розробляє метод пізнання, протилежний теоретичному.

Екзистенціальна філософія розглядає релігію як загальне (як феномен), зміст якого не збігається зі змістом поняття «явище» [Хайдеггер М. Бытие и время.- М., 1997.- С. 12]. Тут предмет, нічим не обумовлений ззовні, сам визначає себе. Іншими словами, проблема протиріччя в цій концепції розглядається як неминучий, необхідний хід, вирішення якого – запорука появи розвиненішої форми. Суттю екзистенціального викладу стає подвійне заперечення, тому що в ньому заперечується «інобуття» абстрактної теорії релігії. Більш того, тільки тепер у науки з'являється можливість включити в систематичне дослідження не тільки онтологічний пристрій сучасної релігійності (традиції світської держави і НРР), але й її онтичний (Хайдеггер) пристрій (богослов'я, академічне релігієзнавство й маргінальну харизму). Ці дві сфери (онтологічна й онтична), у відношення між собою суть дві форми існування того ж самого. Тому вони, незважаючи на свою протилежність, не можуть існувати одна без одної. Взаємодія цих сфер, мабуть, є те, що «зупиняє» історію, не дає їй розвивати свої формації до пустої нескінченності. Наявне буття і рефлексія нової релігійності інтенсифікують постісторичне буття.

Завершені самі по собі і сутності нової релігійності, з одного боку, і екзистенційний метод як сутності науки, з іншої, знаходяться один проти одного, тільки слово «проти» у цьому протистоянні означає скоріше «за». Причому ми тут не створюємо цю ситуацію, а констатуємо її. Релігієзнавці останнім часом усе частіше говорять про методологічну єдність у сфері екзистенціальної філософії [Тихонравов. Ю.В. Судебное религиоведение.- М., 1998.- С. 9]. Виникає можливість філософського змістовно-методологічного синтезу з проблем нової релігійності, при одночасному зверненні як до тієї мови, на якій говорить ця релігійність, так і до мови, на якому говорить наука про неї.

Історія вгасає. Зрозуміти сутність цього процесу, відхиляючись від релігійного процесу, значить не зрозуміти нічого. Перше свідчення завершеності всесвітньої історії людства – це релігійний плюралізм, коли різні релігії змушені вести діалог одна з одною. Друге – необхідність для нових релігійних рухів, з одного боку, і для сучасних світських держав, з іншого, включитися в цей діалог. Третє, найважливіше, свідчення – це неминучість рівноцінного поводження форми й змісту (методу і предмету) двох найважливіших інгредієнтів нової релігійності (науки і релігії). Абстракцією «пізнання» розумом віри, втім, так само як і навпаки – впливом релігії на науку, цей процес не з'ясувати. Він за своєю природою не вкладається в це традиційне протиставлення.

Так філософське релігієзнавство стає інтелектуальним простором для реалізації діалогу, що вже почався, історичного і логічного. Устрій нової релігійності в екзистенційному розгляді з боку форми є загальним філософським устроєм. А оскільки нова релігійність і екзистенційна філософія в цьому контексті розглядаються як результат розвитку своїх власних історичних форм, то титули «нова» і «загальна» є синонімами. Тенденція перетворення релігії у філософію і навпаки є найважливіша ознака для розуміння сутності, що відбувається. Суєтність і незначність постісторичного буття є у свою чергу не більше ніж, видимість. Несправжність зовнішнього зумовлена тим, що буття більше не цікавиться змінами, які проходять у ньому самому. Його відтепер хвилює те, як воно існує у своїй протилежності, у пізнанні. Для останнього так само найбільш актуальним є «віднесеність» до буттєвого. Вони обоє доповнюють одне одного.

## РОЗУМІННЯ РЕЛІГІЙНОЇ СВІДОМОСТІ В “ФЕНОМЕНОЛОГІЇ ДУХУ” ГЕГЕЛЯ

Дослідження гегелівського розуміння релігійної свідомості ще ніколи не проводилось у вітчизняній філософії, хоча дана тема є надзвичайно важливою, оскільки філософ показує поступове становлення релігійної свідомості як особливого гешталту самопізнання духу, що є відмінним від інших форм свідомості, а отже має свої, притаманні лише йому, особливості.

У "Феноменології духу" буття-в-собі істини зумовлює структуру пізнання як переходу із для-себе-буття, де істина є знанням, в буття-в-собі-та-для-себе. Свідомість, згідно Гегелю, спочатку виступає як всезагальне, що не розвинулося в собі, яке покладає своє розділення (Urtheil) на самостійні моменти, об'єктивує себе назовні, проте не замикається на цьому стані, але, осягаючи за "завісою" зовнішності та об'єктивності саму себе, саму-свідомість, знімає (Aufheben) розділення із самою собою та постає як тотожність розрізнених моментів. Кожен момент суть в собі дещо всезагальне, а тому спочатку негативне щодо цілого. Його сутністю виявляється субстанційний дух, внаслідок чого він постає вже як момент цілого. Гегелівська філософія спрямована на пошук та відтворення того, як всезагальне, абсолютне виявляється в кожному окремому моменті становлення духу.

Розвиток свідомості відбувається в пізнанні, в якому, як зазначає філософ, присутні "два моменти – знання та негативна щодо знання предметність (Gegenständlichkeit)" [Hegel G. W. F. Phänomenologie des Geistes: Jubiläumsausgabe.- s.l., s.a.- S.24]. При цьому свідомість у своїй протиставленості до того, що пізнається нею, водночас співвідноситься з ним, і моменти даного співвідношення є, згідно Гегелю, буттям іншого для свідомості або, інакше кажучи, *знанням*. У свою чергу від знання відрізняється буття-в-собі іншого, або *істина*. Відповідно, свідомість містить в самій собі критерій істини, відрізняючи в-собі-буття від буття-для-іншого в предметі, що протистоїть їй. Відтак процес пізнання замикається на саму-свідомість, яка засвідчує в ньому саму себе, а метою процесу розвитку виявляється зняття (Aufheben) двох протиставлених моментів у самій свідомості. Формами або рівнями розвитку духу та одночасно формами знання, в яких поступово знімається

---

\* Кірюхін Д.І. – молодший науковий співробітник Відділення релігієзнавства Інституту філософії імені Г.С.Сковороди НАН України.

протиставленість зазначених моментів (в-собі-буття та буття-для-іншого), є, за Гегелем, "форми свідомості (Gestalten des Bewußtseins)" [Ibidem]. Саме тому релігія для нього суть шлях *пізнання* абсолютної істини. Всі форми релігійного відношення розглядаються філософом перш за все як форми пізнання, а найсуттєвішим в релігійних ритуалах та практиках, на його думку є те, що через них дух являється (Erscheinung) самому собі. В основі механізму переходу від однієї форми свідомості до іншої Гегель покладає те, що свідомість не замикається на негативності руху, оскільки негачія для неї суть *певна* негачія *певного* моменту розвитку, завдяки якій і виникає "нова форма (Form)", наслідком чого виявляється послідовний *рух* свідомості через "ряд формоутворень (Gestalten)" [Ibidem.- S.55].

Дані гешталти є цілісними структурами, які виражають не просто певну логіку розвитку свідомості, але виступають у Гегеля в якості таких утворень духу, які суть вияви самої субстанційної основи суцього, а відповідно, виступають і конститутивними принципами для самого цього суцього. Гештальт є для Гегеля формоутворення самої субстанції життя (Substanz des Lebens), яке виникає внаслідок роздвоєння її самої і водночас розчинення (Auflösung), послаблення стійкого розрізнення [Ibidem.- S. 119] між покладеними формами. Причому становлення духу з необхідністю вміщує в себе не лише гешталти, але й проходження через ряд форм, оскільки "форма (Form) є суттєвою для сутності так само, як сутність для себе самої" [Ibidem.- S.14]. Форма в даному розумінні для Гегеля дорівнює сутності, яка лише завдяки формі виражається як дійсне.

Розгортаючи вчення про розвиток формоутворень духу, Гегель разом з тим уточнює: "*Певним* формоутворенням (Gestalten) духу, що знає себе, належать *певні* форми (Formen), які всередині свідомості, розуму та духу розвивалися в кожному з них окремо. Для свого дійсного духу *певна* форма (Gestalt) релігії витягає з формоутворень (Gestalten) кожного його моменту ті, які відповідають їй" [Ibidem.- S.439]. Це твердження розкриває не лише діалектичне відношення в межах окремих гештальтів свідомості, але й пояснює можливість зустрічі релігійної форми (Form) свідомості в більш ранніх, щодо появи власне формоутворення релігійної свідомості, гештальтах. Тому філософ зазначає, що в попередніх щодо релігії гештальтах моменти релігійної свідомості зустрічались, але це була просто свідомість (Bewußtsein) абсолютної сутності, просто буття-для-іншого (тобто знання), проте не була досягнута ще істина релігії, самосвідомість ще не з'являється (erschienen), абсолютна сутність не була *в собі* та *для себе* самої [Див.: Ibidem.- S. 435].

"Феноменології духу" Гегеля дає можливість прослідкувати те, як у процесі власного становлення свідомість поступово втрачає риси, що індивідуалізують її, тобто, іншими словами, як відбувається поступовий вихід за межі індивідуальної суб'єктивності у всезагальний світ. Завдяки всезагальному, субстанційному характеру свідомості у Гегеля відбувається змикання форм свідомості та форм історії, свідомість не лише виявляє власний історичний характер, а й є організуючим принципом історії. У такий спосіб філософу вдається поєднати два розуміння релігії – як форми свідомості та як конкретної історичної релігії. Між цими двома підходами в нього немає протиріччя, адже релігійна форма свідомості виражається в історичній релігії.

Згідно загальної схеми "Феноменології...", дух (або свідомість) у своєму розвитку проходить три основні етапи: свідомості, самосвідомості та абсолютного суб'єкта. Досягненням означеної гегелівської праці є те, що в ній розкривається процес розвитку свідомості від першопочаткової одиничності чуттєвої достовірності до всезагальності мислення. Релігія в такому контексті є *необхідним* моментом розвитку свідомості, яка в самій собі містить необхідність пройти через релігію в процесі становлення. Релігія суть формоутворення (Gestalt) свідомості і розвивається поступово, відповідно до розвитку останньої. Причому на різних етапах становлення свідомості її релігійні моменти виступають в ролі самостійних гештальтів, які на наступному рівні виявляються вже не гештальтом, а формою (Form) свідомості, що входить як конститутивний момент до нового гештальту.

У йєнських працях, що передували "Феноменології...", Гегель особливо наголошував на властивості розсудку давати кінцеві визначення. В самій же "Феноменології..." в розділі "А. Свідомість" філософ показує те, як дані кінцеві визначення перетворюються на самостійні "сили", що взаємодіють між собою. Сили суть "множинність" (Allgemeinen), але водночас вони переходять в свою єдність, а з цієї єдності знову розгортаються в множинність властивостей матерії, через що досягається їх взаємна "знятість (Aufgehobensein)" [Ibidem.- S.90]. Тому стає зрозумілим, чому Гегель характеризує сили їхньою здатністю "виходити назовні" (Äußerung); розсудок, таким чином, заглиблюється в основу речей, розрізняючи їх єдність (внутрішню) та множинність (вихід назовні). Саме цей "вихід назовні" сил розсудку й породжує своєрідну "гру" сил, якій протистоїть "негативне чуттєво-предметної сили", внутрішню речей. Розсудок скрізь дану гру сил проникає до істинної, внутрішньої основи речей, яка, проте, вже не є безпосередньо даною, як у чуттєвій достовірності та сприйнятті, тобто істинне вже не має чуттєвого характеру, а суть чисте поняття. Але свідомість ще тільки виявляє



внутрішнє як сутність множинності речей, вона ще не знає цієї сутності, визнаючи, що предмет є, скоріше, явище.

Це надзвичайно важливий момент, оскільки тут Гегель показує першу появу релігійного у свідомості. Свідомість, коли вона виступає як розсудок, стає, згідно Гегелю, "усвідомленням *понадчуттєвого* (Bewußtsein des Übersinnlichen) або "внутрішнього" в предметному наявному бутті" [Гегель Г. Феноменологія духа.- СПб., 1992.- С. 362]. У внутрішньому, понадчуттєвий світ відкривається як істинний, як дещо потойбічне, а тому таке, що зберігається, на відміну від зникаючого буття "тут" та "зараз". Це "внутрішнє", яке являється (Erscheinung) розсудку як понадчуттєве, є для свідомості ще зовсім пустим, простим всезагальним, в якому свідомість поки що не знаходить саму себе. Воно і для неї є потойбічним, тобто воно є повна пустота, "яка зветься також *святістю*", в межах якої свідомість сповнена власними "мріяннями, примарами (Erscheinungen)" [Там само.- С. 79], в яких водночас являється собі. Дух, свідомість ще не увійшла за ту "завісу", яка, за виразом Гегеля, приховує "внутрішнє". Поки "ми самі" не зайшли за неї, поки дух ще став внутрішнім для самого себе, ця пустота наповнюється плодами фантазії розсудку. В даному моменті можна побачити реалізацію інтенцій, які через Декарта та Канта призвели до актуалізації вчення Августина про "внутрішню людину", а в гегелівській рецепції вони означають суб'єктивність, що містить в собі конституючу рефлексивну здатність. Разом з тим, подібна позиція, як вірно відмічає М.Мерло-Понті, "ігнорує проблему іншого як проблему світу, оскільки породжує в мені разом із першими проблисками свідомості здатність іти прямим шляхом до *всезагальної істини* [курсив мій – Д.К.], і оскільки інший теж позбавлений буття у світі ..., то Alter та Ego суть одне в істинному світі" [Мерло-Понті М. Феноменологія восприяття.- СПб., 1999.- С. 11]. Саме на принциповій неможливості Alter Mundus, на релятивізації трансценденції будується гегелівська філософія. Феноменологія форм свідомості відтак виявляється можливою лише на основі уявлення про тотальність (в даному випадку – про єдність та всезагальність).

Таким чином, релігія починається з відкриття свідомістю "внутрішнього" в речах. При цьому розкривається те, що це "внутрішнє" є сама свідомість – зі спроби свідомості пізнати істинне у понадчуттєвому. Але, замість пізнання істини, вона наповнює пустоту понадчуттєвого лише *своїми* образами. Водночас ця невдача є моментом загального діалектичного руху, оскільки свідомість невдовзі виявляє всю ілюзорність змісту понадчуттєвого й разом з тим пізнає, що це *вона сама* своїми фантазіями наповнила пустоту внутрішнього. Релігія на початковому етапі виступає у Гегеля, як здається, сферою ілюзорності,

своєрідною сферою міфотворчості, що постає необхідним моментом на шляху до істини.

Свідомість у своєму розвитку рухається від чуттєвої достовірності до рівня самосвідомості, на якому релігія постає як "нещасна свідомість" (*das unglückliche Bewußtsein*). Позитивний момент "нещасної свідомості", яка розкриває протиріччя всередині себе, полягає в тому, що їй як одній неподільній свідомості властиво бути подвійною. "Вона сама є спрямування погляду однієї самосвідомості на іншу, і вона сама є і та й інша самосвідомість, і єдність обох є для неї також сутність, але *для себе* вона ще не дана собі як сама ця сутність, ще не дана як єдність обох" [Гегель Г. Феноменологія духа.- С. 112]. Ці протилежні сили здаються "нещасній свідомості" відокремленими одна від одної, чужими одна одній. Кожна з них приймає для неї форму одиничної самостійної істоти. Одна сила виступає як незмінна, в якості сутності, інша ж – як складна та перемінна, як несуттєве. Одна протилежність не знаходить заспокоєння в іншій; між божественною особистістю та одиничним емпіричним суб'єктом пролягає безодня. "Усвідомлення (*Das Bewußtsein*) життя, – пише Гегель, – свого наявного буття (*Daseins*) та діяння (*Tuns*) є лише скорбота про це буття та діяння, адже в них воно має лише усвідомлення (*Bewußtsein*) своєї протилежності як сутності та власної нікчемності (*Nichtigkeit*)" [Hegel G. W. F. *Phänomenologie des Geistes*.- S.140]. Тому межу цієї свідомості покладає незмінне прагнення об'єднатися з потойбічним світом, божественним. Відтак вона вимагає духовництва як посередника між понадчуттєвим та чуттєвим.

Отже, "нещасна свідомість" є свідомість одиничного суб'єкта, якому протистоїть потойбічний світ. Незмінне, яке не має зовнішнього вигляду (*ungestalteten Unwandelbaren*), протистоїть одиничній свідомості і є даним в "нещасній свідомості" як таке, що набуло зовнішнього вигляду, адже незмінне, божественний світ по суті є знову ж таки чимось чужим для неї. Одиничний суб'єкт уявляє цей світ у чуттєвих образах, оскільки він просто не знає інших, і завдяки цьому в нього зберігається протилежність двох світів. Із-за цього він змушений, аби заглушити в собі голос протиріччя, уявляти незмінне в "формі одиничності", що була в часі, та ганятися за чуттєвими слідами перебування всезагального в одиничному. І нещастя його полягає перш за все в тому, що "для неї" [тобто для нещасної свідомості – Д.К.] не дане те, що ... її предмет (*Gegenstand*), незмінне, яке має для неї по суті образ одиничності (*die Gestalt der Einzelheit*), є *вона сама*" [Гегель Г. Феноменологія духа.- С. 116]. "Нещасна свідомість" виступає як своєрідна арена співвідношення (*die Beziehung*) обох сторін в якості сутності та несутності, але, "оскільки для неї обидві є однаково суттєвими та суперечливими, то вона є лише

суперечливий рух, в якому одна протилежність не знаходить заспокоєння в іншій" [Там само.- С. 113]. В образі "нешасної свідомості" Гегель виводить на сцену не просто християнську свідомість, але таке розуміння сущого, коли життя, наявне буття сприймається як незначне (звідси й аскетизм, як бажання досягнути істинного буття через заперечення кінцевого, незначного). Водночас особливість гегелівської філософії полягає в тому, що в ній здійснюється своєрідна теодицея, в якій обґрунтовується необхідність, істинність наявного буття як іншого божественному, оскільки воно виявляється іншим самого божества, а, вірніше, є божеством у *своєму* іншому, завдяки чому й знімається негативність кінцевого. Тому не випадковою є тема жертви, що присутня наприкінці розділу про "нешасну свідомість", жертви як зняття кінцевості.

Коли "нешасна свідомість" помічає збоченість власного стану, осягає, що у своєму жаданні (Begierde) суттєвого вона ганялася за несуттєвим, керуючись пустотою наявного буття, тобто коли вона нарешті стала *для себе* тим, що вона є *в собі*, тоді вона перестає бути "нешасною свідомістю". Ця свідомість зрештою тоне в безглуздій діяльності, яка складається з одиничних жертв, спрямованих насамперед на благо та вигоди земного, одиничного суб'єкту. Ось чому для подолання цього стану потрібно віддати в жертву *одиничний суб'єкт, обмежену індивідуальність*. "Нешасна свідомість" – це свідомість "убогої особистості", яка разом з тим у своєму прагненні утвердитися в суттєвому, незмінному жертвує своєю особистістю. Результатом здійсненого жертвування, відмови від власної волі, є "утвердження волі як деякого *"іншого"*, ... волі як чогось не одиничного, а всезагального" [Там само.- С. 122], внаслідок чого свідомість залишає своє нещастя *в собі*. Вона усвідомлює, "що *одинична* свідомість *в собі* є абсолютна сутність", а її одиничність розкривається як лише "*предметна* крайність", коли для-себе-буття свідомості було перетворено на буття [Там само.- С. 124].

Таким чином, у своєму розвитку свідомість не лише визнає, що предметне є негативним її самої, а й те, що вона в собі є "вся реальність", адже вона в жертві позбавилася від протиставленості в собі (свого нещастя). Свідомість внаслідок цього отримує уявлення про розум, який є достовірністю свідомості, що *вона* є вся реальність. Загальний розвиток переходить на третій рівень, рівень абсолютного суб'єкту, де присутня єдність самосвідомості та дійсності.

На новому рівні ("С. Абсолютний суб'єкт") розвиток свідомості проходить гештальти розуму, духу та релігії. Розвиток духу завершується в мисленні, в якому дається абсолютне знання, а попереднім щодо

мислення рівнем є релігія. Виникненню релігії передувало формування двох сповнених змісту визначеностей, які протилежні одна одній, але суть протилежності в одному суб'єкті в тому, що через цю протилежність володіє достовірністю себе самого. "Це є Бог, що являється (erscheinende) серед тих, хто знає (wissen) себе як чисте знання (Wissen)" [Hegel G. W. F. *Phänomenologie des Geistes*.- S.434]. Гегель наголошує на тому, що виникає самість, яка обмежена лише собою та має визначеність лише в самій собі. Дух вже не лише протистоїть сам собі, але й, завдяки моралі, що суб'єктивно наявна як совість (Gewissen), яка суть "свідомість, що знає", підкоряє собі "предметний світ" та "свої визначені поняття" про цей світ. Він і такий спосіб дізнається, що *сам собі* протистоїть. Тому наступним рівнем розвитку свідомості на шляху до абсолютного знання є пізнання духом самого себе.

Саме тому в релігії, згідно гегелівської філософії, дух "представлений як предмет (Gegenstand)" [Ibidem.- S.437]. В релігії дух розкривається для духу і формою осягнення виступає уявлення (Vorstellung). Істина в уявленні дана не в розумовому понятті, бо ж воно ще пов'язане з емпіричним. Тому, як зазначає Гегель, "справжня дійсність опиняється поза релігією" [Гегель Г. *Феноменологія духа*.- С. 363], адже за емпіричним, часовим виявляється позачасове, істинне, дійсне, що осягається лише думкою. Завдяки цьому буття в релігії немовби розірване на дійсне буття духу та наявне буття, яке потребує певних ритуальних дій, що складають культ, для "виходу" в сферу абсолютно істинного. Відтак релігія примушує мислити Бога, виявляючи власну обмеженість, в подоланні якої дух з релігії переходить до сфери спекулятивного мислення.

Гегель відзначає, що становлення *релігії взагалі* полягає в русі всезагальних моментів. Кожен з цих моментів був представлений як він є *в собі та для себе*, тобто так, як він для самого себе проходить "всередині себе як ціле", то тим самим, в реальності, відбувається не становлення *релігії взагалі*, а поступове становлення змісту визначеностей самої релігії (тому лише на даному етапі завершилося формування релігійної форми свідомості), де дух в цілому зі своєї безпосередності приходить "до знання того, що він є *в собі* або безпосередньо, і досягає того, що формоутворення, в якому він виступає перед своєю свідомістю, є тотожною його сутності, і він споглядає себе таким, як він є" [Там само.- С. 365]. Але в процесі цього становлення дух існує в "певних формоутвореннях" (bestimmten Gestalten), що виступають як певні етапи цього розвитку. Завдяки цьому визначена релігія має так само "деякий визначений дійсний дух". Відтак певним формоутворенням (Gestalten) духу, що знає себе, належать визначені форми (Formen), які розвивалися

внутрішньо протягом всього попереднього процесу. Відповідно визначена форма (Gestalt) релігії дістає з цих форм (Gestalten) духу ті моменти, які їй відповідають. І Гегель робить логічний висновок, що “одна визначеність релігії пронизує (greift) всі складові її наявного буття та накладає на них цю загальну печать” [Там само].

Релігії, згідно Гегелю, відрізняються одна від одної визначеністю тієї форми (Gestalt), в якій дух знає себе. Натуральна релігія (Natürliche Religion), художня релігія (Die Kunstreligion) та релігія одкровення (Die offenbare Religion) виникають на основі того, що абсолютне єство спочатку виступає у творіннях природи, а потім вже в наочних утвореннях духу, саме у творах мистецтва та, зрештою, в адекватній собі формі. Історичними відповідниками даних релігій є у Гегеля наступні: для натуральної – східна релігія, для художньої – грецька, а для релігії одкровення – християнство. Оскільки дух перебуває в розрізненні власної свідомості та самосвідомості, то, згідно Гегелю, рух становлення релігії має за мету зняти це головне розрізнення. І більш висока, і більш низька форма є форми однієї релігії, але тільки більш висока форма може бути відсунута назад та підпорядкована більш низькій, а тому втрачає своє значення для духу, що володіє самосвідомістю. Тому критерієм істинності віри виступає те, що дійсний дух є таким, яким є формоутворення (Gestalt), в якому він споглядає себе в релігії.

Таким чином, потрібно розрізнити у Гегеля дух як зміст самосвідомості, як предмет для нього та дух як дійсний дух, який проходить три стадії у розвитку власної природи. Дійсну історію, згідно Гегелю, складає робота, спрямована на розкриття форми знання духу про самого себе. Дух, поки він не завершиться як світовий дух, не може завершитись як дух, що володіє самосвідомістю. “Тому, – робить висновок філософ, – у часі зміст релігії раніше, ніж наука, висловлює, *що таке дух*; але лише наука є істинне знання духу про самого себе” [Там само.- С. 430]. Зміст релігії одкровення приймає адекватну форму мислення в поняттях, переходячи зі стану віри в стан знання. Лише в абсолютному знанні відбувається примирення свідомості з самою собою. Те, що в релігії є формою уявлення іншого, на рівні абсолютного знання стає власною діяльністю самості, істина як зміст досягається тим, що приймає форму самості.

Ототожнення релігійної свідомості (das religiöse Bewusstsein) з формами релігійного відношення (das religiöse Verhältnis), яке робить І.Яблоков, вважаючи, що у Гегеля дані відношення є релігійною свідомістю, яка являється “у сфері кінцевого духу” [Див.: Яблоков И.Н. Религиоведение.- М., 1998.- С. 86-90], є некоректним, адже німецький філософ розрізняє форми відношення та форми свідомості в першу чергу

за тією роллю, яку вони відіграють в релігії. Релігійне відношення є для Гегеля таким відношенням, яке, судячи зі змісту німецького слова "Verhältnis", є відношення зацікавлене, майже любовне. Тоді стає зрозумілою і гегелівська думка про те, що "відношення (Verhältnis) духу до духу лежить в основі релігії" [Hegel G. W. F. Vorlesungen über die Philosophie der Religion. Hrsg. von G.J.P.J. Bolland.- Erster teil.- Leiden, 1901.- S.84]. Єдність, що виникає в результаті цього, суть у Гегеля не єдність подібних, але незалежних один від одного моментів, а є порушена раніше та відновлена єдність всередині самого духу. Це – відношення духу до самого себе й, відповідно, його самопізнання. Тому другим аспектом цього відношення є свідомість (Bewusstsein), яка, згідно Гегелю, "розробляє та розвиває форми (die Formen) цього (тобто релігійного - Д.К.) відношення (Verhältnisses)" [Ibidem.- S.95].

Підводячи підсумок розгляду гегелівського розуміння релігії як форми самопізнання духу, слід зазначити, що розвиток свідомості представлений у "Феноменології духу" як поступове проходження нею декількох основних етапів, яким притаманні певні її формоутворення. Власне релігія, як гештальт свідомості, виникає майже наприкінці цього шляху до абсолютного знання, яке присутнє в завершеній формі лише в філософії. Проте перші моменти релігії зустрічаються вже на рівні свідомості, де Гегель описує виникнення своєрідної міфології, що породжена розсудком, але не виокремлює як особливу форму свідомості, розуміючи під нею момент розвитку релігійної свідомості. Водночас релігія у Гегеля виступає не лише необхідним моментом свідомості, а й є одним з базових людських екзистенціалів, в якому все людське єство виступає спрямованим до божественного та, з іншого боку, в самому собі містить власну межу, можливість переходу в сферу спекулятивного мислення. Всі основні компоненти релігії, зокрема такі як віра, культ, містяться в самій свідомості та зумовлені особливостями її формоутворення. Але принцип всезагальності, який (і тут не можна не погодитися з Ж.-П.Сартром) характеризує гегелівську філософію, обумовлює разом з тим і те, що в релігії не стільки людина пізнає Бога, скільки сам Бог відноситься до себе через людину.

## РЕЛІГІЙНО-ФІЛОСОФСЬКА СИСТЕМА “ISE MONOGATARI ДЗУЙНО:”

Річард Боврінг назвав "Ісе моногатарі" одним із найважливіших і водночас одним із найзагадковіших текстів японської культури [Bowring R. The Ise monogatari: A Short Cultural History // Harvard Journal of Asiatic Studies.- 1992.- Vol. 52.- No. 2.- P. 401-480]. Створений на початку Х ст., у переломний момент – на межі ранньої та зрілої фази доби Хейан, цей твір був одним із перших, написаних класичною японською мовою, одним із перших творів жанру *моногатарі*, першим твором жанру *ута-моногатарі* тощо. Відтак він заклав стандарти для всієї японської літературної традиції, що розвивалась пізніше. Проте нас цікавить не філологічний бік проблеми (добре вивчений як японськими, так і зарубіжними дослідниками), а такий її аспект, який досі перебував на периферії студій "Ісе моногатарі", а саме – релігійно-філософська інтерпретація твору. Яскравий зразок такої інтерпретації – один з найдавніших коментарів до цього твору, "Ісе моногатарі дзуйно:" ("Суть "Ісе моногатарі"). Далі для зручності ми називатимемо його просто "Дзуйно:".

Цей коментар дійшов до нас у чотирьох основних версіях, названих за тими зібраннями, у яких знаходилися відповідні манускрипти: Хаясідзакі, Міядзакі, Карія та Тессінсай. Найдавніший рукопис, з бібліотеки Тессінсай, датований 1282 р. Ми користувалися текстом "Дзуйно:" у версії Хаясідзакі, опублікованим Катагірі Йо:ічі [Ise monogatari zuinō // Katagiri Yōichi (hensha). Ise monogatari-no kenkyū: Shiryōhen.- Tōkyō, 1969.- P. 446-459].<sup>1</sup>

---

\* Капранов С.В. – науковий співробітник Інституту сходознавства імені А.Кримського НАН України.

<sup>1</sup> Далі в тексті посилання на це видання позначено як [Zuinō] з номером сторінки та літерою "а", якщо цитоване місце знаходиться у верхній половині сторінки, чи "б", якщо в нижній. Наприклад, [Zuinō, 447a] означає верхню половину с. 447 у виданні Катагірі. Ми користувалися й англійським перекладом С. Б. Кляйн [Klein S. B. Ise Monogatari Zuinō: an Annotated Translation // Monumenta Nipponica.- Spring 1998.- Vol.53.- No.1.- P. 13-43], яка використала недоступні нам версії (Карія, Міядзакі та Тессінсай). Ці версії давніші і містять матеріал, відсутній у манускрипті Хаясідзакі. Японські слова та цитати подано в українській транслітерації М. С. Федоришина [Федоришин М.С. Українська транскрипція японської мови.- Львів, 1994.- 27 с]. Двокрапкою позначено подовження голосного.

**1. Місце "Ісе моногатарі дзуйно:" в герменевтичній традиції.** У нашій статті [Капранов С.В. "Ісе моногатарі" в контексті традиції // Національний університет "Києво-Могилянська Академія. Наукові записки.- Том 13: Теорія та історія культури.- К., 1999.- С. 79-88] ми, проаналізувавши традицію "Ісе моногатарі" в японській культурі – у філології, художній літературі та візуальних мистецтвах – виокремили в ній шість модусів інтерпретації: естетичний, езотеричний, філологічний, археологічний, ігровий та травестійний. В основі езотеричної інтерпретації (а саме з нею ми маємо справу в "Дзуйно:") лежить ставлення до тексту як до такого, що містить приховане сакральне значення. Такий підхід переносить текст, незалежно від його висхідного характеру, в царину релігійної думки. "Дзуйно:" – найдавніший зразок езотеричної інтерпретації "Ісе моногатарі". Він репрезентує ранню стадію традиції, що згодом втілилася не лише в коментаторських текстах, а й у п'єсах для театру *но*: (серед них – визнані шедеври жанру: твори Дзеамі "Унрін'ін", "Какіцубата", "Ідзуцу", "Такасаго", твір Дзенціку "Осіо" тощо), і навіть в образотворчому мистецтві. Езотерична екзегетика "Ісе моногатарі" згодом втратила популярність, але традиція передачі її секретів тривала до середини XIX ст. [Vos F. A study of the Ise monogatari with the text according to the Den-Teika-hippon and annotated translation.- 's-Gravenhage: Mouton, 1956.- Vol.1.- P. 102]. Філософія езотеричної поетики вплинула на Дзеамі – "одного з найвеличніших мислителів у японській історії", за виразом У.Ла Флера [Ла Флёр У. Карма слов, буддизм и литература в средневековой Японии.- М., 2000.- С. 123].

"Ісе моногатарі" не було єдиним об'єктом езотеричної інтерпретації. Відомі аналогічні коментарі до антології "Кокінсю:", поезії Какіномото-но Хітомаро:, "Тендзі-моногатарі" та інших творів. Езотерична поетика, що розроблялася в межах містичного напрямку *кадо*:, або "Шлях-Дао поезії", - цікава й малодосліджена сторінку історії японської духовності. Аналіз "Дзуйно:" актуальний і з цього погляду.

**2. Оцінки "Дзуйно:" в науково-дослідницькій літературі.** Дослідники приділяли мало уваги "Дзуйно:", як втім і всім раннім коментарям до "Ісе моногатарі". У Японії езотеричні методи інтерпретації літературних творів вже в XV ст. стали маргінальним явищем, поступившись історико-філологічному коментуванню. З XVII ст. школа країнознавців (*кокутаку*) запровадила критичні методи аналізу класики; її доробок визначив розвиток японознавства аж до початку XX ст. У зарубіжній японістиці донедавна панував



філологічний підхід; літературознавців не цікавила філософія та релігія, а нечисленні релігієзнавці зосереджували зусилля на “респектабельних” ортодоксальних конфесіях (та й то вибірково). Наслідком цього став, зокрема, перекіс у бік дзен-буддизму. Дослідження історії японської релігійної філософії й досі перебуває в жалюгідному стані. Досить показовим у цьому відношенні є твердження Ю.Козловського: “На сьогодні нам не відомі праці, спеціально присвячені власне японській філософії в буддистських школах середньовіччя” ([Козловский Ю.Б. Предисловие // Буддийская философия в средневековой Японии.- М., 1998.- С. 5-13].

Не дивно, що за таких умов панувала зневага до езотеричної поетики. Типовою є оцінка Ф.Фоса – першого західноєвропейського дослідника “Ісе моногатарі”. Він вважає, що серйозні й варті уваги студії цього твору з’являються лише в добу Муромачі (1338 – 1573), а саме – починаючи з праці Іцідзьо: Канейосі “Тукенсьо:” (“Вибрані погляди дурня”), написаної в 1460-1464 рр. [Vos F. Op. cit.- P. 104]. Щодо раніших езотеричних коментарів, то судження Ф.Фоса безапеляційне: “Не завжди ці вчення мають філософське або релігійне обґрунтування, але, як буде видно з нижченаведеного прикладу (тобто “Дзуйно:” – С.К.), часто це лише силувані пояснення, сповиті атмосферою таємничості, не виправданою нічим, крім наївного потурання містифікаторству” [Vos F. Op. cit.- P. 102]. Нижче ми спробуємо показати, що така думка може бути результатом лише упередженого й поверхового знайомства з текстом “Дзуйно:”.

Серйозно в Японії зацікавилися “Дзуйно:” та іншими ранніми коментарями до “Ісе моногатарі” лише у 80-ті роки минулого століття, з появою праць Катагірі Йо:іцї. За межами Японії лише цитована вище стаття Р.Боврінга (1992) та публікації С.Б.Кляйн, що містять переклад “Дзуйно:” англійською мовою, змінили ситуацію на краще [Klein S.B. Allegories of Desire: Poetry and Eroticism in Ise Monogatari Zuinō // Monumenta Nipponica.- Spring 1997.- Vol.52.- No.4.- P. 441-465; Klein S. B. Ise Monogatari Zuinō: an Annotated Translation // Monumenta Nipponica.- Spring 1998.- Vol.53.- No.1.- P. 13-43]. Скоріше всього, що до цього спричинився бум захоплення тантричним буддизмом. Але навіть С. Б. Кляйн, переконливо розкриваючи, чому її попередники нехтували “Дзуйно:”, усе ще лишається на філологічній, а не релігієзнавчій чи історико-філософській позиції. Її цікавість до цього тексту можна пояснити радше постмодерністським смаком до маргінального [Klein S. B. Allegories of Desire: Poetry and Eroticism in Ise Monogatari Zuinō // Monumenta Nipponica.- Spring 1997.- Vol.52.- No.4.- P. 462-464]. Наш підхід принципово інший: ми лишимо осторонь питання про “науковість”

чи придатність інтерпретативних методів “Дзуйно:” з точки зору сучасного літературознавства, “Дзуйно:” цікавить нас насамперед як пам’ятка японської думки. Обсяг цієї статті не дозволяє нам дослідити власне герменевтичний підхід “Дзуйно:” та обговорити його адекватність щодо “Ісе моногатарі”. То ж зосередимося лише на аналізі релігійно-філософської системи пам’ятки, але перед тим коротко розглянемо питання її авторства й часу написання.

**3. Автор і час написання “Дзуйно:”.** “Дзуйно:” написано від особи Арівару-но Сігехару (? – бл. 910), сина Арівару-но Наріхіри, якому традиція, а з нею й зазначений коментар, приписують авторство “Ісе моногатарі”. До того ж, з тексту випливає, що Сігехару викладає не власні думки, а усні пояснення свого батька щодо таємного сенсу його твору.

Як і слід очікувати, знайшлися дослідники, що піддали сумніву автоатрибуцію тексту. Ф.Фос, посилаючись на японських науковців, відносить “Дзуйно:” до доби Камакура (1192-1338), але згадує й думку Фукуї Кю:дзо, який датував цей коментар XVI ст. [Vos F. Op. cit.- P. 102]. Міва Масатане [Miwa Masatane. Kagaku hiden-no kenkyū.- Tōkyō, 1994.- 518+5 p.] та О:цу Ю:іці [Ōtsū Yūichi. Ise monogatari kochūshaku-no kenkyū.- Tōkyō: Yagi shoten, 1986.- 754+64 p.] відносять текст до XIII ст., а вірогідним автором називають Фудзівара-но Тамеакі (1230 – 1290). С. Б. Кляйн, поділяючи думку Катагірі Йо:іці, що “Дзуйно:” написано в 20-ті рр. XIV ст., приходять до висновку, що вірогідний автор “Дзуйно:” – Нідзьо: Тамеакіра (1295-1364) [Klein, Susan Blakeley. Allegories of Desire: Poetry and Eroticism in Ise Monogatari Zuinō // Monumenta Nipponica.- Spring, 1997.- Vol.52.- No.4.- P. 460-462].

Зазначені відмінності між поглядом традиції (Шляху поезії) та сучасної науки на авторство “Дзуйно:” породжують чимало проблем, але тут не місце їх аналізувати. Зазначимо лише, що “Дзуйно:” належить до так званих псевдоепіграфів, якими рясніє історія духовної культури людства, особливо її містична течія. Сучасна наука вже дійшла висновку, що псевдоепіграфи не слід розглядати як підробки (в інші епохи, надто в містичних вченнях, поняття авторства істотно відрізнялося від нашого). Цінність релігійно-філософського тексту визначає не атрибуція, а зміст. Тому перейдемо до аналізу змісту “Дзуйно:”.

#### **4. Світогляд “Дзуйно:” як система.**

**4.1. Вчення про І-Се.** Стисла формула вчення “Дзуйно:” – *I-Se wato: ximosatori* [Zuinō 450 б] або *I-Se wato: ikkaaku* [Klein S.B. Ise Monogatari Zuino: an Annotated Translation // Monumenta Nipponica.-

Spring 1998.- Vol.53.- No.1.- P. 24], що можна перекласти як “І-Се, гармонійне поєднання, єдине просвітлення”. Згідно з “Дзуйно:”, слово “Ісе” складається з двох частин “І” та “Се”, що позначають фундаментальні первні, з яких усе виникає: *міна І-Се-но футацу йорі окоріте* – “усе виникає з двійці І-Се” [Zuinō, 447a]. Саме ця двійця є смисловим центром філософії “Дзуйно:”.

Значення обох членів двійці зведено в особливій табличці [Zuinō, 4556]. Тут І – жіночість, Се – чоловічість; І – зосередженість, Се – милосердя; І – принцип-лі як об’єкт пізнання, Се – розум-чжі або суб’єкт пізнання; І – Світ-вмістилище, Се – Світ-ваджра; І – серце-свідомість (ментальна сфера), Се – тіло (матеріальна сфера); І – праві кінцівки, Се – ліві кінцівки; І – Земля, Се – Небо; І – Вогонь, Се – Вода; І – Сонце, Се – Місяць.

Ця класифікація потребує пояснень. По-перше, зауважимо на протиставленні “зосередженість – милосердя”. Перше поняття (*тей*) С. Б. Кляйн переклала як meditation [Klein S. B. Ise Monogatari Zuino: an Annotated Translation // Monumenta Nipponica.- Spring 1998.- Vol.53.- No.1.- P. 32]. Проте точніше значення *тей* як технічного буддистського терміну – “відкинувши сторонні думки, перебувати у відсутності думок і рефлексії (*мунен-мусо:*)” [Fukutake kanwa jiten.- Tōkyō, 1990.- P. 302]. Це – зосередженість свідомості на власному змісті, який є, однак, порожнечою, тобто цей стан подібний до вмістилища. Натомість милосердя (*кей*) – це не пасивний стан (співчутливість), а активний, що включає й милість, милостиню, благодійність. Милосердна людина спрямована на інших, але сама при цьому наповнена енергією, неначе блискавка-ваджра. Можливо, проте, слід розуміти *тей* як просвітленність Будди, а *кей* – як його милосердя.

Наступна опозиція – принцип-лі та розум-чжі (по-японськи відповідно *рі* та *цї*). Обидва терміни походять із китайської філософії. *Лі* – принцип, що лежить в основі будь-якої речі або істоти, “структуро-творча закономірність, іманентно притаманна кожній окремій речі” [Янгутов Л.Е. Единство, тождество и гармония в философии китайского буддизма.- Новосибирск, 1995.- С. 150]; у буддистській філософії його ототожнюють з Татхатою або ж природою Будди. *Чжі* – розум, мудрість, інтелект; у китайському буддизмі це синонім поняття *джняна* – абсолютне знання, досягне через злиття з об’єктом під час медитації. За С. Б. Кляйн, принцип-лі та розум-чжі співвідносяться як “істина, що має бути пізнана”, та “той, що знає” [Klein S.B. Ise Monogatari Zuino: an Annotated Translation // Monumenta Nipponica.- Spring, 1998.- Vol.53.- No.1.- P. 17]. У Кукая (774-835), засновника школи сінгон, існує положення про тотожність порядку або принципу-лі та мудрості або розуму-чжі

[Трубникова Н.Н. “Различение учений” в японском буддизме IX в. Кукай о различиях между тайным и явным учениями // Российская политическая энциклопедия.- М., 2000.- С. 334].

Світ-вмістище (*maïdzo:kaiï*, санскр. *garbhadhātu*) та світ-ваджра (*конго:kaiï*, санскр. *vajradhātu*) утворюють ще одну діалектичну пару. Ці два терміни належать системі езотеричного або тантричного буддизму (*міккьо:*), а саме школі сінгон. Їх можна стисло пояснити як динамічний та потенційний аспекти Всесвіту [Фесюн А.Г. Буддистский эзотеризм // Кукай. Избранные труды.- М., 1999.- С. 46] або як присутність Будди в феноменальному світі та істинний світ Будди [Трубникова Н.Н. Там само.- С. 333].

Нарешті, тут видно відмінність системи І-Се від діалектики інь-ян: адже вогонь і сонце відповідають первню ян, а не інь, натомість система опозицій “Дзуйно:” відповідає буддизму школи сінгон, де Сонце пов’язане з жіночим, а Місць – з чоловічим первнями. Тут, щоправда, існує неузгодженість між різними версіями тексту “Дзуйно:”: деякі рукописи мають протилежну атрибуцію в парах “серце-свідомість – тіло” та “сонце – місяць” [Klein S. B. Ise Monogatari Zuino: an Annotated Translation // Monumenta Nipponica.- Spring, 1998.- Vol.53.- No.1.- P. 32-33].

Двійця І-Се є трансцендентною: *Мата І-Се-но футацу ва ару-ні арадзу, накі-ні арадзу, іро нау, когоро нау нарінікері* – “До того ж двійця І-Се не існує в бутті, не існує в небутті, не має ані чуттєвої форми, ані серця-свідомості” [Zuinō, 4476]. Як зазначила С.Б.Кляйн, тут слово *іро* (цей ієрогліф може також читатися *сікі*) поєднує значення матеріальної форми-субстанції (санскр. *gūra*) у буддистській філософії та питомо японське значення “колір”, у переносному значенні – “чуттєве бажання” [Klein S. B. Ise Monogatari Zuino: an Annotated Translation // Monumenta Nipponica.- Spring, 1998.- Vol.53.- No.1.- P. 17]. Останню частину фрази можна також перекласти як “не є ані чуттєвою формою, ані [феноменом] серця-свідомості”, тобто не належить ані до фізичного, ані до ментального світу.

Далі, І та Се діалектично пов’язані й утворюють нероздільну єдність: *Хітоцу ні сіте, футацу ні арадзу; футацу ні сіте, хітоцу ні арадзу* – “будучи одиницею, не суть двійця; будучи двійцею, не суть одиниця” [Zuinō, 4476]. Ця єдність у подвійності-множинності передана через поняття *ваго:* – “гармонійного поєднання” (*harmonious union* у перекладі С. Б. Кляйн): *коно І-Се ва, мото-йорі хітоцу ваго: нарікері* – “Це І-Се одвічно є єдиним гармонійним поєднанням” [Zuinō, 4486]. Гармонійне поєднання вічне: “Оскільки воно не виникає (досл. “не приходить”), то й не зникає” [Zuinō, 4486].

Через єдність І-Се як істинний принцип постульовано єдність феноменального світу: “Оскільки всі феномени (досл. “міриад образів” – *мандзо*;) є І-Се, то всі феномени – єдине” [Zuinō, 447б]. В іншому місці цю думку розгорнуто: “Серед тьми феноменів Піднебесної, аж до трав, дерев, ґрунту, річок і гір включно, немає нічого зовнішнього або окремого від І-Се. Усе походить від І-Се й творить І-Се. Хоча й може здатися, що існує багато [різних] і-се, усі вони – просто єдине І-Се” [Zuinō, 458а].

Отже, на цьому рівні філософія “Дзуйно:” – це вчення про діалектичну єдність протилежностей (І-Се) у гармонійному поєднанні (*ваго*;) як трансцендентну породжуючу основу, іманентну структуру та принцип єдності сущого. Розгляньмо тепер, як виглядає структура космосу, породженого такою основою.

**4.2. Космологія.** Характерна риса космології “Дзуйно:” – поєднання сінтоської космології з буддистською. Буддистська модель світобудови, прийнята “Дзуйно:”, звичайна для японських шкіл. Це – коло перевтілень, що включає в себе шість шляхів (*рокудо*;) , які з урахуванням просвітлених істот розгортаються в десять світів (*дзіккай*): пекло (*дзігоку*), світ голодних демонів (*такі*), світ скотів (*цїкусьо*;) , світ асурів (*сю:ра*), світ людей (*нінґен*), небеса (*тендзьо*;) , світ шраваків (*сьо:мон*), світ пратьєкабудд (*енґаку*), світ бодгісатв (*босацу*) та світ будд (*букка*) [Zuinō 450а-б]. Кількість світів проте є поняттям відносним: в іншому місці йдеться про три тисячі світів [Zuinō 451б]. Буддистська модель співіснує з сінтоською, в якій Рівнину Високого Неба (Такама-га Хара), або, в термінології “Дзуйно:” – Оселю Високого Неба, *Такама-но Сато*, як першопочаток усього, протиставлено Оселі Народження-Смерті (*Сьо:сі-но Сато*), як колу нескінченних перевтілень [Zuinō 447а]. С.Б.Кляйн вважає, що Оселя Високого Неба тотожна буддистським небесам [Klein S.B. Ise Monogatari Zuinō: an Annotated Translation // Monumenta Nipponica.- Spring 1998.- Vol.53.- No.1.- P. 16]. В тексті “Дзуйно:” це не подано докладно, але, на нашу думку, Оселю Високого Неба слід радше ототожнити з нїрваною, а Оселю Народження-Смерті – з сансарою. До такого висновку нас спонукає зв’язок між *Такама-но Сато* та станом одвічної просвітленості (див. нижче), а також між *Сьо:сі-но Сато* та явно буддистською ідеєю кола перевтілень.

**4.3. Камі.** Для світогляду “Дзуйно:” важливим є поняття *камі*. Власне це – сінтоське поняття, яке ми, з певною долею умовності, перекладаємо як “божество” або “боги” [Детальніше див.: Накорчевский А.А. Синто.- СПб., 2000.- С. 68-153]. Специфіка тексту, який ми розглядаємо, полягає в цілковитому о-внутрішненні *камі*, ототожненні

камі з духом людини: *xito-no tamasii-o kamі to iу nari* – “дух людини звать божеством” [Zuinō 453б]. “Дзуйно:” рішуче відкидає ідею існування камі як грізної (*osorosiki*) сутності у зовнішньому світі. Це потрібно лише для темних, непросвітлених людей [Zuinō 453б-454а]. В дусі теології *хондзі-суйдзяку* [Про неї див.: Карелова Л.Б. Синто-буддистський синкретизм XIII – XV вв. // Буддистская философия в средневековой Японии.- М., 1998.- С. 241-260] камі трактовано як будду, який “змішує своє світло з пилом” сього світу, тобто діє в світі сансари, заради спасіння людей. Будда – це камі у стані безтілесності й відсутності думок; камі – будда в людській подобі. І будда, і камі – це дух (*tamasii*) просвітленої людини у відповідних станах. Зазначену теорію докладно розібрано в розділі “Про *цїхаябуру*” [Zuinō 453б-454б].

З цього випливає важливий практичний висновок: гріх і кара за нього – породження непросвітленої свідомості. Для просвітленої людини нічого такого не існує, але для непросвітленої “щонайменше порушення неодмінно викликає покарання та зло”. “Наше серце-свідомість саме призначає покарання” (*ва-та кокоро-но ацуру баці-ніте, ацуру nari*) [Zuinō 454а]. Для непросвітлених, однак, така думка небезпечена, бо вони помилково можуть сприйняти її за вседозволеність і впасти в гріх (*цумі*), тому з ними треба вести себе так, ніби камі існує зовні [Zuinō 454а-б]. Це, певне, і є причиною секретності тексту, на якій неодноразово наголошено.

**4.4. Сотеріологія.** Як це видно зі сказаного вище, людство, за “Дзуйно:”, поділяється на “заблудних людей” (*майоу xito*) та “знаючих” (*сіру xito*). Стан перших передано містким словом *мадоі*, яке водночас означає “сумніви” та “ілюзії”, а також (у разі написання іншим ієрогліфом) “покуту”, тобто карму. Доля заблудних сумна: безупинно обертаючись в колі народжень і смертей, вони, рано чи пізно, потрапляють в три нижчі світи – світи зла (*варокі sakai* – пекло, світ голодних демонів-*taki* та світ скотів) [Zuinō 447а]. Врятувати їх може лише знання істини щодо І-Се. Під знанням тут слід розуміти буддистський гнозис, що реалізується через просвітлення, осяяння (*саторі*). Як і годиться буддистській філософській традиції, єдність і подвійність І-Се акцентуються на різних рівнях свідомості: для “заблудних” людей дуалізм, для просвітлених – єдність [Zuinō 447б].

Таке прикре становище – наслідок того, що людина забула своє джерело (*мінамото*, в перекладі С. Б. Кляйн – original state), де не було ані облуди, ані просвітлення (*мадоі мо нау, саторі мо накарікеру*) [Zuinō 447а]. Отож правдиве просвітлення – це пригадування. Оскільки йдеться не про певний процес чи його результат, а про фундаментальний атрибут серця-свідомості, притаманний йому одвічно, то для позначення його

краще, на нашу думку, скористатися не словом “просвітлення”, а дещо архаїчним українським словом “*просвітленність*”.

Стан просвітленності в “Дзуйно:” описано буддистським терміном *мусо: -мунен*, якому надається чимало місця. Цей термін використано, оскільки ані чуттєва форма, ані серце-свідомість не є правдивою субстанцією (*дзіттай*) [Zuinō 448б] (у розумінні цього місця ми слідуємо С.Б.Кляйн, оскільки у виданні Катагірі, певне, помилково стоїть “оскільки є правдивою субстанцією”). Детальне роз’яснення *мусо: -мунен* подане в розділі “П’яте таємне вчення”. Він починається з визначення: “*Мусо: - це відсутність чуттєвої форми (іро/сікі мо наку), мунен – це відсутність думок (омоі мо наку)*” [Zuinō 451б]. Останнє С.Б.Кляйн перекладає як відсутність розрізнявальних думок (*discriminative thoughts*), маючи на увазі, певне, таку особливість просвітленої свідомості, як нерозрізнення між знанням і незнанням, бажанням і небажанням тощо. Далі, *мусо: -мунен* з’ясовано як *коку: до:тай* – “субстанційна тотожність із пустотою”, а сама пустота-шунья (*коку:*) – як *мусікі-мусін*, “відсутність чуттєвої форми та серця-свідомості” [Zuinō 452а]. Таким чином, істина може бути визначена лише апофатично; її пізнання – сутнісне злиття з самою цією апофатичністю.

Стан одвічної просвітленності визначено так: “це серце-свідомість (когоро) є фундаментально-суше, вічно-перебуваюче (*хон’ю: дзьо:сю:*) гармонійне єднання (*ваго:*) у бездумності-нерефлексивності (*мунен-мусо:*)” [Zuinō 453а]. Стан одвічної просвітленності передано поняттям “великий просвітлений дух”, або ж “велико-осаянний дух” – *о:кі-ні акірака-нару тамасіі*; саме так запропоновано прочитати (кунним, тобто питомо японським читанням) титул сінтоського камі, що зазвичай читається (онним, тобто запозиченим з Китаю читанням) “Даймьодзін” – “Великий Світлий Бог”.

Таким чином, йдеться про ототожнення пра-просвітленності з Сумійосі Даймьодзіном – заступником Шляху поезії. Слово “Сумійосі”, власне, є назвою місцевості, де споруджено храм Сумійосі-Тайся. Витлумачено дослівно, воно означає “[місце, де] добре мешкати”, бо в такому стані це слово можна віднести до цілого світу [Zuinō 453а]. Відтак, передачу одкровення Сумійосі Даймьодзіном поету Наріхірі слід розуміти як набуття Наріхірою стану одвічної просвітленності.

Усе вищесказане виглядає більш-менш по-буддистському. Розгортаючи ж це вчення далі, ми приходимо до ідей, що з погляду класичного буддизму, навіть магаянського, виглядають дуже сумнівно, але загалом вписуються в межі явища, що отримало назву “тантризму”. Йдеться про сексуальність, що набуває в “Дзуйно:” особливого – містичного – значення.

**4.5. Містика й метафізика статі.** Як уже зазначалось, І-Се відповідає парі протилежностей “жіноче – чоловіче”. Важливо нагадати, що І-Се тут не просто абстрактна класифікаційна система, а онтологічна категорія: саме одвічне гармонійне поєднання І-Се породжує всі феномени. Той факт, що поєднання чоловіка з жінкою здатне породити дитину, є лише окремим виявом універсальної творчої здатності І-Се. Стать, таким чином, існує як проявлення І-Се.

Найважливіше, проте, що поєднання у статевому акті є окремим випадком метафізичного *ваго*:, моментом єдності всіх протилежностей, а відтак, моментом, коли найлегше згадати одвічну просвітленність, прорватися крізь морок облуди-покути. Це – лише можливість: злиття двох свідомостей у єдиномисліє (*іцінен*) під час статевого акту створює між ними кармічний зв’язок, посилює їхню спрямованість на добро чи на зло, а відтак “коли обидва заблудні, зав’язують [злу] карму перевтілень”, коли ж просвітленні (або, радше, йдуть шляхом просвітлення) – “активність Будди (*хотоке-но йо*:, дослівно “функція Будди”) діє все сильніш” [Zuinō 449б]. Найважливіше, якщо один з партнерів просвітлений, то він може передати кармічний зв’язок із просвітленням іншому, “заблудному” [Zuinō 450а]. Саме цим пояснює “Дзуйно:” численні любовні пригоди Наріхіри [Zuinō 451а].

Буддистська сангга Японії не могла прийняти таких радикальних ідей: школа *таїкава-рю*:, що проголосила їх, була визнана єретичною й розгромлена Ю:каєм у XIV ст. С.Б.Кляйн пов’язує “Дзуйно:” саме з цією буддистською єрессю [Klein, Susan Blakeley. *Allegories of Desire: Poetry and Eroticism in Ise Monogatari Zuinō // Monumenta Nipponica*.- Spring 1997.- Vol.52.- No.4.- P. 443-445]. Вона стверджує, що в “Дзуйно:” відбувся синтез Шляху поезії з тантричною сексуальною практикою. Нам лишилося з’ясувати, яку ж роль у цьому вченні відіграє поетичне слово.

**4.6. Місце слова і поезії.** Слово (*котоба*), речення (*юуха*), ім’я (*на*) посідають у “Дзуйно:” особливе місце. З одного боку, вони вказують на умовну, оманливу реальність, що існує в свідомості “заблудних” (тобто звичайних) людей: “Єдине гармонійне поєднання (*ваго*), хоча й видиме заблудним як тьма речень (*йородзу-но юуха*), перед знаючою людиною постає просто єдиним гармонійним поєднанням” [Zuinō 448б]. Тут сфера множинності слів (тьма, дослівно – десять тисяч речень) дійсно є темрявою, що затуляє Істину. Цікаво, що в цьому місці “Дзуйно:” використовує рідкісне поняття *юуха* (воно відсутнє в доступних нам словниках; ми слідуємо в розумінні його Катагірі та С.Б.Кляйн) замість звичного *котоба*. Можливо, річ у тім, що *котоба* або *кото-но ха* (дослівно “листя фактів”) відсилає до фактичності-*кото*, а відтак – до істини-*макото*. Натомість *юуха* за аналогією можна витлумачити як



“листя мовлення”, *flatus vocis*.

Водночас слово може нести істину: так, традиція правдивого знання – Шляху поезії – базується на словах (*котоба*) Сусаноо-но мікото [Zuinō 448a]. Таке ж значення має поезія Арівару-но Наріхіри й сам текст "Ісе моногатарі". Вірші (слова – *кото-но ха*) Наріхіри “навчають неподвійності”, дослівно – “неподвійних слів” (*фута-накі кото-но ха*) [Zuinō 448a-б]. Мета написання "Ісе моногатарі" – допомогти усім живим істотам, привівши їх до зміни – просвітлення [Zuinō 449a]; цей текст “просвітлює, передаючи просвітлення” автора втаємниченим читачам (*саторі-о цутаєте саторасімеу*) [Zuinō 452б]. З пояснень (речень, *юуха*) Наріхіри до "Ісе моногатарі" його син Сіґехару вибрав сім суттєвих положень (*дзуйно*.), які й склали зміст пам’ятки, яку ми й розглядаємо [Zuinō 448б].

Гадаємо, що поняття “слово” (*котоба*), “речення” (*юуха*) та “ім’я” (*на*) мають у “Дзуйно.” дещо різне значення. Так, слова мають більше дотичності до істини, ніж речення (тому правдиві слова слід передавати незмінними, а з речень, навіть сказаних самим Наріхірою, можна вибирати найістотніше на власний розсуд). “Імена” – радше знаки (й то насамперед писемні) тому й *ма-на* (“правдиві імена”) в тогочасній мові значить також “ієрогліфи”, на протигагу до “імен тимчасових”, конвенційних (*ка-на*) – фонетичної абетки. Саме істинний зміст, прихований у звучанні слів і формі ієрогліфічних знаків, дає можливість побудувати метод інтерпретації поетичного тексту, який С. Б. Кляйн називає “етимологічним алегорезисом” [Klein S.B. Allegories of Desire: Poetry and Eroticism in Ise Monogatari Zuinō // Monumenta Nipponica.- Spring 1997.- Vol.52.- No.4.- P. 445-447]. Але це вже тема іншого дослідження.

Стислий аналіз світоглядної системи "Ісе моногатарі дзуйно:" показує, що в цій відносно невеликій пам’ятці ми маємо справу з детально розробленою релігійно-філософською системою, що належить до сінто-буддистського синкретизму. Її засади – метафізичне вчення про діалектичну єдність протилежностей (І-Се) у гармонійному поєднанні, що виступають водночас у ролі трансцендентної генеративної основи, іманентної структури та принципу єдності всього сущого, відмінне, проте, від загально-східноазійської діалектики інь-ян. Феноменальний світ постає як єдність численних світів, у якій вічно мандрує жива душа, занурюючись, рано чи пізно, в безодні зла й страждання. Спасіння – в містичному осягненні всеєдності, запорукою чого постає фундаментальна, одвічна просвітленність духу. Цього можна досягти шляхом тантричної сексуальної практики, що розглядається як реалізація

гармонійного поєднання метафізичної двійці І-Се. Просвітлення людська свідомість тотожна будді (коли вона існує “в собі й для себе”) та камі або ж божеству (коли вона проявлена для інших). Важливу роль у цьому вченні відведено слову (знаку, імені тощо): воно може бути як облудою, що заважає просвітленню, так і засобом передачі істини.

Таким чином, філософія “Дзуйно:” поєднує ідеї школи інь-ян (япон. *омьо:до:*), езотеричного буддизму та сінто. Враховуючи сьогоденний рівень вивченості японської релігійно-філософської культури, вважаємо за передчасне судити про ступінь оригінальності системи “Дзуйно:” та її співвідношення з окремими напрямками думки ІХ-ХІІІ ст. Проте наш аналіз засвідчує необхідність дослідження пам’яток езотеричної поетики і значимість цього для вивчення історії релігії та релігійної філософії Японії.



## ІСТОРІЯ ТА ІСТОРІОСОФІЯ РЕЛІГІЇ В УКРАЇНІ

*Т.Горбаченко\** (м. Київ)

### **ХРИСТІЯНСТВО І СЛОВ'ЯНСЬКА ПИСЕМНА КУЛЬТУРА** *Початок книгодрукування*

Великим здобутком людства стала поява друкованої книги, яка не лише значно розширила коло читачів, а й у порівнянні з рукописною книгою сприяла уніфікації канонічних текстів, зокрема таких, як Святе Письмо, церковнослужбові книги, твори Отців церкви, полемічної та іншої релігійної літератури. Розгляд слов'янського книгодрукування як фундаменту збереження й передачі джерел християнської писемної культури потребує короткої характеристики суті книгодрукування не лише як засобу механічного розмноження тексту, а й визначного культурно-історичного феномену.

Друкування є технічним способом розмноження текстів шляхом отримання багатьох відбитків фарбою з однієї форми. В його примітивному вигляді, тобто шляхом одержання друку з рельєфної форми, без використання фарб, тиснення, воно було відоме з найдавніших часів. Ще у шумерів існували металеві або кам'яні циліндри з поглиблено вирізьбленими зображеннями. Шляхом прокачування циліндра по м'якій глині можна було отримати рельєфні відбитки в будь-якій кількості.

Способом механічного розмноження текстів, передуючим книгодрукуванню, була ксилографія або обрізна гравюра на дереві. Виникнення ксилографії пов'язане з релігією, а саме з буддійськими монастирями, в яких вона виникає в VII столітті. Найдавніша пам'ятка ксилографічного друку, яка дійшла до нас, знайдена в Японії. Це – буддійський талісман (заклинання), віддрукований десь між 764 і 770 рр. Ксилографічне друкування широко розповсюдилось в наступних

---

\* Горбаченко Т.Г. – кандидат педагогічних наук, професор Київського Національного університету культури і мистецтв.

століттях і стало, поряд із переписуванням, одним із засобів виготовлення книг.

В Європі друкування з дерев'яних дощок почалося приблизно у XIV столітті. У цей час форма книги змінюється: згорток, сувій поступається місцем більш зручній для читання формі – книжковому блоку або, як називали його на Заході, кодексу. Майже в усіх ксилографічних книгах образотворча сторона переважає над текстом. Значна частина відомих ксилографічних книг теж пов'язана з релігією, а саме з християнством. Найдавнішою ксилографією, що збереглася, вважають "Брюссельську мадонну" 1418 р. і "Святого Христофора" 1423 р. Крім цього, методом ксилографії друкувалася християнська повчальна література, зокрема така як "Мистецтво вмирати", "Зерцало спасіння людського" [Функе Ф. Книговедение: Истор. обзор книжного дела.- М., 1982.- С. 19]. Найбільш відомим і одним із чудових витворів ксилографічного друку є "Біблія бідних", що призначалася для бідних проповідників, небагатих священників і ченців, які не мали можливості придбати дорогоцінну рукописну повну Біблію.

Але цей спосіб друкування довго не проіснував, оскільки дерев'яні дошки швидко зношувались. Найбільш досконалим способом друкування є друкування рухомими літерами шляхом набору. Винахідником книгодрукування рухомими літерами вважають Йоганна Генсфляйша, який більше в історії відомий під ім'ям Гутенберга (Гутенберг – це назва спадкового дворища його батька). Сутність його винаходу полягала в тому, що Гутенберг винайшов спосіб виготовлення друкарської форми шляхом набору тексту окремими відлитими металевими літерами, а також ручний слововідливний пристрій (за його допомогою відливав окремі металеві літери) і друкарський верстат (прес), на якому робився фарбовий відбиток тексту з набору літер на папері.

Перше видання, яке було здійснене у світі і в якому новий технічний винахід знайшов свій закінчений художній і технічний вираз, теж пов'язане з християнством. Це – 42-рядкова Біблія, яку видав Йоганн Гутенберг. 42-рядкова Біблія була почата ним у 1452 р. і закінчена до серпня 1456 р. Біблія була набрана у дві колонки по 42 рядки на смугі. Гутенберг прагнув зберегти характер рукописного письма, передаючи його особливості за допомогою 290 різних літер. Він використав майстерно гравійований і відлитий ним шрифт, який був більш вузьким і красивим навіть у порівнянні з рукописним. Домігшись вдалого співвідношення смуги текстового набору до розмірів сторінки, Гутенберг досяг високої гармонії й краси набору. Біблія складається з двох томів по 324 і 317 сторінок. Близько 35 екземплярів книги було віддруковано на

пергаменті, а 165 – на папері. За своїм оформленням 42-рядкова Біблія належить до найвищих досягнень світового книжкового мистецтва.

Гутенберг, ймовірно, сам не усвідомлював, наскільки великим було значення його винаходу. Він намагався тримати його в суворій таємниці і прагнув до того, щоб надруковані ним видання були якомога більше схожі з рукописними. Розробивши спосіб набору і механічний спосіб друку, він створив дещо зовсім нове – спосіб виготовлення книг, що підкоряється власним технічним і естетичним законам. Цей революційний винахід пробив собі шлях, знайшов всезагальне застосування і був поштовхом у подальшому розвитку світової культури, писемної зокрема.

Під час Реформації й Селянської війни у Німеччині вперше в історії християнства й історії взагалі книгодрукування виступило як могутній засіб просвіти, пропаганди й боротьби за нові духовні та політичні ідеї. Мартін Лютер і Томас Мюнцер свідомо поставили книгодрукування на службу реформаційному рухові. Великими тиражами друкувалися численні дешеві листівки й трактати, які прочитувалися народом і передавалися з рук в руки. Це зумовило появу зовсім нового виду літератури, де мова середньовічної вченості – латина – поступалася місцем народній мові, зокрема німецькій мові лютерівської Біблії, яка набула широкого розповсюдження й визнання як мова релігійного культу саме завдяки книгодрукуванню.

Міцний імпульс розвитку слов'янського книгодрукування у цілому був наданий винаходом Іоганна Гутенберга. Серед інкунабул були і є книги, що надруковані двома слов'янськими алфавітами – глаголичним і кириличним.

Серед слов'янського світу першою друкованою книгою є книга глаголичного друку "Місал за законом римського двору" [Misal 1483.: Reprint.- Zagreb, 1971.- 134 p.], яка вийшла 22 лютого 1483 р., на думку одних вчених – у Венеції, а на думку інших – у далматинському селі Косінь. Але глаголичний алфавіт мав досить обмежений ареал розповсюдження, маючи на увазі лише його уживаність слов'янами, що населяли східне узбережжя Адріатичного моря. Тому до нашого часу збереглося лише 60 книг і листівок, які надруковані глаголицею у XV-XVIII ст. [В помощь составителям Сводного каталога старопечатных изданий кирилического и глаголического шрифтов: Метод. указ.: Вып. 2.- М., 1977.- С. 78].

У порівнянні з глаголицею доля кирилиці була зовсім іншою. Цей тип слов'янської писемності став основою українського, білоруського, російського, сербського та інших слов'янських алфавітів. Друкована продукція, що відтворена кириличним алфавітом, неосяжна. Але

виникнення книгодрукування східнослов'янських народів неподільно пов'язане з іменами трьох видатних книгодрукарів – Швайпольта Фіоля, Франциска Скорини й Івана Федорова.

Як слушно зазначає І.Огієнко: "Доля судила, щоб найперші книжки, надруковані кирилицею, серед цілого слов'янського світу були українські" [Огієнко І.І. Історія українського друкарства.- К., 1994.- С. 40]. Від себе додамо: вони були християнськими. Їх друк пов'язаний наприкінці XV ст. з першою кириличною типографією у Кракові, типографом якої був Швайпольт Фіоль. В ній Швайпольт Фіоль видрукував чотири літургійні книги православної церкви: "Октоїх" і "Часослов" (1491 р.), Тріюдь пісна і Тріюдь цвітна (без зазначення часу друку).

Учені вважають, що оригінали видань Фіоля за своїми мовними ознаками мали українське походження, ймовірно, що українцями були помічники друкаря, які робили малюнки кириличних шрифтів і, можливо, походили з найближчої православної Перемишльської єпископії. "Октоїх" надруковано з рукопису українського походження. Є припущення, що гравюра розп'яття, яка в ньому вміщена, могла мати джерелом прикарпатську ікону [Ульяновський В.І. Історія церкви та релігійної думки в Україні: Кн.2.- К., 1994.- 253 с.]. Обидві "Тріюді" Фіоля відображають вимогу Єрусалимського статуту і містять правку XIV ст. болгарських монахів-книжників на Афоні. Крім цього, на українське походження, насамперед Часослова, також засвідчує те, що серед святих названі Феодосій Печерський (засновник Києво-Печерського монастиря), київські князі Володимир, Борис і Гліб. Хоча існує думка, що ці видання призначалися для Московської Русі. Проте вже Захарій Копистенський у "Палінодії" свідчив про значне поширення друків Фіоля в Україні. Так, "Октоїх" він бачив у Свидині під Турійськом, в Кам'янці-Литовському, "Часослов" – у Києво-Печерському монастирі, в церкві Чесного хреста на львівському передмісті Личакові, в Бересті та інших місцях" [Памятники полемической литературы в Западной Руси.- Кн.1.- СПб., 1878.- С. 457]. Книжки Швайпольта Фіоля ще довго "ходили" по Україні й високо цінувалися. Так, в описах XVIII й XIX ст. Київського Михайлівського Золотоверхого монастиря значився "Часослов" Фіолевого друку як найцінніша книга бібліотеки.

Крім друків Фіоля, також значного розповсюдження в Україні цього періоду набули християнські друковані видання основоположника друкарства у Великому князівстві Литовському Франциска Скорини. Початок друкування книг Франциска Скорини датується 6 серпня 1517 р., коли, заснувавши типографію у Празі, він видає Псалтир. Творча діяльність Ф.Скорини співпала з епохою Відродження, під час якої

гуманісти намагалися довести, що й Біблія, як книга іудеїв і християн, повинна бути перекладена на живі мови європейських народів.

Що ж означало перекласти Біблію і здійснити її видання національною мовою – у даному випадку тогочасною білоруською мовою? Католицька церква у ті часи вважала, що Святе Письмо повинно читатися лише у церкві, такої ж думки дотримувалася і православна церква. Проте вимога на право вільного читання Біблії, як правило, була одним з основних гасел опозиційних рухів, що набували у той час форму церковних ересей. Цей лозунг, в основі якого були уявлення про рівність людей, разом із вимогою причастя вином і хлібом ( символ рівності мирян і священнослужителів) відстоювався й гуситським революційним рухом XV ст. Дух гуситів у Чехії на початку XVI ст. ще не згас і почав переплітатися з ідеологією Реформації, що формувалася. Отже, Франциск Скорина опинився у центрі інтелектуального й культурно-релігійного бродіння і тією чи іншою мірою був знайомий з багатьма її представниками як у німецькому так і у чеському середовищі. Книгознавцями точно встановлено, що головним джерелом для перекладацької роботи Скорина слугувала чеська Біблія 1506 р.

Всього протягом 1517-1519 рр. було видано 22 книги (19 випусків) "Библии Руской" загальним обсягом 2389 аркушів. На думку М.Грушевського, ні у передмові до Біблії, "ні в різних замітках, щедрою рукою розписаних Скориною при поодиноких книгах, ми не знаходимо ніякої вказівки на зв'язок його праці з якоюсь релігійною доктриною, протестантською чи іншою. Цього немає ні у виданнях празьких, що хронологічно випереджують протестантські течії, ні в пізніших віленських. Правдоподібно, що Скорина був православний і тримався своєї віри. Свою працю він витлумачує мотивами культурного і національного характеру, бажанням послужити своїй суспільності й народів" [Грушевський М. Духовна Україна.- К., 1994.- С. 159]. Друкар бачив у Біблії не лише пам'ятку стародавньої літератури, а й засіб для навчання "наук визволених". Він рекомендував читати його переклади тим, хто хоче вивчати граматику, "умети Аритметику", "науку Геометрию", "Астрономии или Звездочети".

Початковий період українського друкарства, який відомий під назвою "білорусько-українського", був пов'язаний з виданням християнської літератури й заклав підвалини для створення у подальшому постійного друкарства в Україні, яке пов'язане з іменем видатного першодрукаря Івана Федорова.

Першою, друкованою типографським способом в Україні книгою, стала християнська богослужбова книга "Апостол", видрукований Іваном Федоровим з 25 лютого 1573 по 15 лютого 1574

року у Львові. Саме остання дата й вважається початком постійного друкарства в Україні. “Апостол” як вид богослужбової книги являє собою твори, проповіді апостолів та учнів-проповідників Христового вчення. Взагалі, книга “Діяння й послання святих апостолів” здавна іменується просто “Апостолом”. Вона була перекладена слов’янською мовою відразу після створення слов’янської писемності Кирилом і Мефодієм.

Львівський “Апостол”, як і його московський попередник 1564 року, є зразком друкарської майстерності. В ньому дуже добре розміщено текст, вдало вибране співвідношення між висотою й шириною сторінки. Але при подібності шрифту, орнаменту, набору та верстання, львівське видання відрізняється від московського. Видання мало відмінності і в наповненні тексту. Так, наприклад, слідом за гербом Г.Ходкевича, вміщене “Сказание святого Епифания епископа Кипрского о дванадесятех святых апостол”. У московському “Апостолі” 1564 р. цей текст відсутній. Адже, працюючи в іншому культурному оточенні, серед інших книжкових традицій, Федоров не міг не скористатися дуже поширеною у Польщі звичкою видавати книги з різними гербами: на початку львівського “Апостола” на окремому аркуші вміщений герб литовського князя Г.Ходкевича, а на останній сторінці – герб міста Львова разом із друкарським знаком самого Івана Федорова.

Слід зазначити, що богослужбові видання великого формату, такі зокрема, як Апостол, були свого часу дуже дорогими. Тому вони пильно оберігалися сучасниками і завдяки цьому дійшли до нас у досить значній кількості примірників. Навчальні ж книги, насамперед букварі, були порівняно дешевими і зачитувалися “до дірок”. Ось чому залишилося дуже мало примірників старовинних букварів, серед яких і два примірники Букваря 1574 р., два примірники Букваря 1578 р., видані Іваном Федоровим.

Свою діяльність першодрукаря Іван Федоров продовжив в Острозі, куди він переїхав у 1574 році на запрошення українського князя Костянтина Костянтиновича Острозького. За три з невеликим роки перебування там Іван Федоров видав п’ять друків, що дійшли до наших днів: Буквар (1578 р.), Псалтир і Книгу Нового Завіту (1580 р.), “Книжку собраніе вещей найнужнійших” (1580 р.), листівку з текстом віршованої “Хронології” Андрія Римши (1581 р.) і Біблію, окремі примірники якої містять різні дати виходу у світ: 12 липня 1580 і 12 серпня 1581 р.

Після появи католицьких і протестантських видань Біблії гостріше постало питання про видання Біблії церковнослов’янською мовою. Але й без того необхідність мати друкований православний текст Біблії зумовлювалася всім ходом розвитку суспільно-політичних відносин, потребами культурного життя. Саме острозькому гурткові



вчених доручив князь Костянтин Острозький займатися підготовкою тексту слов'янської Біблії до видання. Острозькі гуртківці прагнули видати Біблію не у перекладі на тогочасну мову, що була близькою до народної, а на традиційну мову православного богослужіння – церковнослов'янську. Це можна пояснити насамперед тим, що вони вважали найпотрібнішим текст, придатний для всіх православних слов'янських народів. В інтересах єдності дій усіх православних в умовах наступу католицизму тогочасні культурно-освітні діячі дбали і про єднання слов'ян у галузі культури.

Слід сказати, що в Острозі також впроваджувався і матеріал списків, отриманих з південнослов'янських земель, які були тісно пов'язані з кирило-мефодієвською традицією. При виправленні деяких книг (П'ятикнижжя, Ісуса Навіна, Есфір) острозькі редактори використали, звіривши з грецькими, церковнослов'янські тексти найдавнішої, кирило-мефодієвської редакції. Ці списки були більш вдалимими, ніж використані у Геннадієвській Біблії тексти симеонівської школи [Евсеев И. Геннадиевская Библия 1499 // Труды ХУ археолог. съезда.- Т.2.- М., 1916.- С. 98-105], бо, на відміну від останніх, звертали головну увагу на розуміння тексту, а не на традиційне для біблійних перекладів буквалістське відтворення словосполучень оригіналу.

Острозька Біблія детально досліджена бібліографами, літературознавцями, книгознавцями. Ми ж зазначимо її велике культурно-історичне значення. Адже видання Острозької Біблії, безперечно, було видатною подією, яка засвідчила певний рівень національної зрілості, показала усвідомлення українцями себе як нації, осмислення слов'янської мови як також сакральної, розуміння причетності своєї, свого народу через сакральну мову Біблії до цивілізації, до сім'ї культурних народів. Друкарсько-видавнича діяльність Івана Федорова мала великий вплив на подальший розвиток вітчизняного книгодрукування. Вироблені ним засади поліграфічної організації тексту, шрифтового й декоративного оформлення книги надовго стали взірцем для багатьох поколінь друкарів. Адже для кожного народу актом культурного надбання є видання релігійної літератури його рідною мовою. З розвитком української національної самосвідомості поступово зменшується фетишизація церковнослов'янської мови. Починалося це з введення окремих слів із живої мови до церковних книг та богослужіння. Таким чином, Острозька Біблія стала одним з найважливіших факторів нормалізації церковнослов'янської мови як засобу міжслов'янського єднання.

Серед видань Івана Федорова – перша повна слов'янська Біблія, перший алфавітно-предметний покажчик, перший календар, перший,

відтворений друкарським способом твір східнослов'янської поезії. В його книгах ми зустрічаємося з першими надрукованими в нашій країні творами давньоруської й давньоболгарської літератури. Івану Федорову належать східнослов'янський підручник. "Буквар", що вийшов у 1574 і в 1578 році й відіграв неоціненну роль у становленні початкової освіти в нашій країні.

У період початкового українського друкарства виникло 25 типографій, з яких 17 належали православним, 6 – були власністю поляків-католиків. Однією типографією володіли протестанти, а ще однією – вірмени [Исаевич Я.Д. Преємники первопечатника.- М., 1981.- 191 с.]. Провідними були типографії Києво-Печерської Лаври, Львівського братства, князя К.Острозького. Крім того, були друкарні, що належали окремим власникам – Михайлу Сльозці, Арсенію Желіборському у Львові, єпископу Гедеону Балабану в Стрятині й Крилосі, Тимофію Вербицькому та Спиридону Соболю в Києві та ін. Значну роль на Україні відіграли й так звані мандрівні друкарні Павла Домжива Лютковича Телиці та Кирила Транквіліона-Ставровецького, які виконували замовлення шкіл, монастирів та окремих осіб.

Пізніше друкарні були засновані братствами у Луцьку, Києві, Новгород-Сіверському, Дермані, Чернігові та інших містах. Братські друкарні видавали багато навчальної літератури – букварів, граматик, тлумачних словників тощо. Вони поширювали також полемічну літературу, яка виникла у 80-х роках XVI ст. й була своєрідним засобом ідеологічної боротьби проти унії й католицизму. Незважаючи на релігійне спрямування, полемічні твори виражали, по суті, соціальні та політичні прагнення окремих суспільних груп. Більшість із них були написані на злободенні теми і мали яскравий публіцистичний характер. Найцікавішими зразками полемічної літератури, що дійшла до наших часів, є "Ключ царства небесного" Г.Смотрицького (1587 р.), "Апокрисис" (Христофора Філалета) М.Бронєвського (1597 р.), "Тренос" М.Смотрицького (1610 р.) та ін. Вони характеризувались політичною загостреністю, захищали гідність і права українського народу, його культуру й релігію.

## **ВЧЕННЯ В'ЯЧЕСЛАВА ЛИПИНСЬКОГО ПРО РЕЛІГІЙНУ ІДЕОЛОГІЮ В КОНТЕКСТІ РЕЛІГІЄЗНАВЧИХ ПОШУКІВ ДОБИ УКРАЇНСЬКОГО НАЦІОНАЛЬНОГО ВІДРОДЖЕННЯ**

Важливе місце у релігієзнавчій концепції видатного українського вченого і соціального мислителя В.Липинського (1882-1931) посідає проблема формування релігійної ідеології та подолання її кризового стану. Питання релігійної ідеології у спадщині вченого перебуває в органічному зв'язку з його ж теорією ідеології як такої.

Водночас проблема функціонування ідеології у концепції В.Липинського невіддільна від розуміння ним специфіки плину соціального життя. Передусе це виявляється у запереченні вченим існування соціальних законів. У прагненні декого з соціологів віднайти об'єктивні закони, завдяки яким автоматично, без ніякого суб'єктивного внутрішнього зусилля відбувається розвиток людства, він вбачав спробу ототожнення законів природи і суспільства.

Український вчений обґрунтував думку, згідно якої в основі соціального життя лежить ірраціональне, нелогічне, стихійне хотіння. За певних умов, про які мова піде згодом, таке стихійне хотіння перетворюється у свідому волю і активну силу. Звідси завдання соціальної науки зводиться до “пізнання тих умов, за яких ірраціональне суб'єктивне хотіння перетворюється в таку ж суб'єктивну, але вже свідому себе волю і в активну силу...”. І це, зауважує В.Липинський, буде корисніше, “ніж шукання раціональних та об'єктивних соціальних законів, які мали б увільнити нас од всякого зусилля...” [Липинський В. Листи до братів-хліборобів.- К., 1995.- С. 116]. Отже, для вченого проблема не у пошуку соціальних законів, а у віднайдені способів організації ірраціонального, яке пронизує собою все соціальне життя. Зупинимось на цьому питанні докладніше.

У кожній соціальній групі, як і в окремої людини, відзначає В.Липинський, може бути наявним ірраціональне, стихійне хотіння бути собою, зберегти, виявити і поширити себе. Та поки це стихійне хотіння групи не усвідомлене нею, вона немає і свідомості своїх бажань, не виявляє себе. Такий стан може продовжуватись протягом століть, поки в якийсь момент певна частина цієї групи не усвідомить свого ж стихійного хотіння. “З того моменту, - зазначає дослідник, - група, досі пасивна, стає

---

\* Козерод О.В. – докторант Інституту етнонаціональних досліджень НАН України.

групою активною, а її хотіння, досі неусвідомлене, хотіння стихийне, сліпе, стає свідомим хотінням, свідомою волею, здатною творити діла” [Там само.- С. 117].

З наведеного стає зрозумілим, що не кожна частина групи може виконати роль раціоналізації ірраціонального. На це здатні ті члени групи, “що належать до її думаючої і пишучої, оперуючої словом частини”, тобто до інтелігенції. Окрім того, такі інтелігенти повинні органічно, всіма фібрами своєї душі належати до певної суспільної групи, жити її життям. Це є запорукою того, що вони володітимуть громадським інстинктом і тією ірраціональною інтуїцією, яке дає змогу сформулювати в слові ірраціональне хотіння своєї спільноти. Люди, які позбавлені таких якостей, не повинні займатись творенням соціальних теорій.

Відтак формою раціонального виразу ірраціонального хотіння групи є **слово**. Воно має бути творчим, повинно служити життю, а не “втискувати” життя в свої закони. Такі закони **слова**, як логіка та діалектика, тільки тоді набувають творчої сили, коли вони слугують не самим собі, а тому раціональному, нелогічному, стихійному хотінню, з якого народжується все життя, в тому числі й саме слово. Сила слова, теорії ще й у тому, наскільки вони відображають не персональні, егоїстичні інтереси своїх творців, а спільне громадське хотіння. Тільки за таких умов “теорія, вийшовши на люде ... стає теорією-вірою всіх людей, що належать до даного колективу” [Там само.- С. 118].

У контексті теми нашого дослідження слід звернути увагу на таке. У спадщині В.Липинського акцент із законів соціального розвитку зміщується на способи організації соціального життя. Найважливішим таким способом є представлення ірраціонального хотіння у вигляді слова, воно ж теорія, ідеологія. Таке представлення можливе виключно раціональними способами. “Натомість не од інтуїції, а власне од науки, од логіки, од точної і пильної *обсервації фактів життя* і од здатности робити логічні висновки з цих фактів, - читаємо у дослідника, - залежить здатність письменника-публіциста подавати своїй громаді *методи для здійснення спільної соціальної віри, методи найкращої, запевнюючої громаді найбільшу внутрішню силу, громадської організації*. І тільки тут, - наголошує В.Липинський, - в цій сфері громадського життя можливе повне панування раціоналістичних законів науки, діалектики і логіки ...” [Там само.- С. 126].

Як бачимо, тут раціональне слово, раціональна теорія, раціональна ідеологія є по своїй суті містичними, оскільки слугують виразом ірраціонального. Синонімом цих понять є віра. І хоча дослідник розрізняє такі поняття як релігійна віра і віра соціальна, національно-державна віра, однак це не міняє суті справи. Ідеологія містифікується,

набуває релігійного звучання.

У цьому зв'язку необхідно повернутися до Липинськівського розуміння ролі слова. Розглядаючи це питання, Д.Чижевський писав, що “ми зустрічаємо у Липинського дійсний культ слова, величезну пошану до цього велетенського знаряддя людської думки та волі. Тому то немає для Липинського найненависнішого – а ніж “літерати”, в негативному значінні – себто люди, що зловживають слова, що роблять із слова самоціль, одривають його од дійсности і роблять із найбільшого та наймогутнішого знаряддя історичного руху засіб служити своїм егоїстичним та дрібним інтересам” [Чижевський Д.І. В'ячеслав Липинський як філософ історії // Філософ. і соціол. думка.- 1991.- № 10.- С. 57].

Заперечуючи Д.Чижевському, сучасний дослідник творчості видатного мислителя В.Бурлачук пише, що насправді Липинський (безумовно, літературно обдарований публіцист) ніколи не вважав слово за певну абсолютну цінність. “Для нього воно завжди лише *інструмент*, можливо, недостатньо досконалий, щоб знищити ворога, але достатньо ефективний у політичній боротьбі” [Бурлачук В. Соціологія політики В.Липинського // Соціологічна думка України.- К., 1996.- С. 383].

Обидва автори мають певну рацію. Безумовно, як літературно обдарований публіцист, В.Липинський ніколи не вважав слово за абсолютну цінність. Достатньо пригадати його вислови про сучасних йому українців. Сподіваючись, що лише майбутні українські покоління зможуть краще зрозуміти й оцінити його думку, він у листі до С.Шемета писав: “Хочу мати ще хоч трошки здорових глуздів, щоб написати те, що пригодиться може внукам, як не сучасним українським ідіотам і полуідіотам” [Цит. за: Залуцький Р. В'ячеслав Липинський і його відношення до українства // В'ячеслав Липинський: Історико-політологічна спадщина і сучасна Україна.- К.-Філадельфія, 1994.- С. 83]. З огляду на це, Д.Чижевський помиляється, коли намагається віднайти у В.Липинського тремтливие ставлення до слова як до естетичної цінності. Однак, безперечним є те, що у В.Липинського дійсно є культ слова. Але це культ слова як способу досягнення ірраціонального хотіння, а в цьому розумінні – як могутнього знаряддя історичного руху.

Отже, у концепції вченого слово має сакральний, містичний зміст. У ньому сформульований образ стихійних соціальних бажань групи. Його соціальний вплив тим могутніший, чим більше в ньому життєвої правди і катастрофічності, тобто чим більше в уяві групи його здійсненність пов'язується з її життям, а нездійсненність – зі смертю. Втілення такого образу В.Липинський вбачає передовсім у релігійному слові, яким є “об'явлене Сином Божим християнство, з його

сформульованими пізніше в творах отців Церкви образами страшного суду, перемоги добра над злом і вічної муки для грішників”. Такі образи, пояснює далі вчений, “настільки в’яжуться з самим існуванням даної групи, що примушують її свідомих членів віддавати за здійснення тих образів своє життя; по вічному прикладу Бога-Людини: “смертю смерть попраці і сущим во гробі живот дарувати”...” [Липинський В. Вказ. праця.- С. 120].

Але ідеологія не лише містична за своєю суттю. У концепції вченого з релігією пов’язана ще й проблема дієвості ідеології. Її функціонування поза визначеністю свого ставлення до ідеї добра і зла є неможливим. Практика віри, мораль є “обороною і панцирем для духа”. Слід мати на увазі, що ці поняття у концепції В.Липинського стосуються передовсім соціального життя. Для нього очевидно, що здійснити свою віру група не зможе, якщо її організація не буде спиратися на науково обґрунтовані методи. “Святого вогню захоплення певними соціальними образами-ідеалами не можна сотворити наукою, - стверджує вчений, - але в боротьбі за здійснення своїх ідеалів муситься *пізнати добро і зло* соціального життя – моралі, якою живе дана людська громада, залежить в першій мірі перемога або упадок її соціальних ідеалів” [Там само.- С 127].

Якщо взяти до уваги, що розуміння доброго і злого у соціальному житті формулюється релігією, то звідси випливає, що дієвість ідеології залежить від її просякнутості релігійними ідеями. Іншими словами, лише та ідеологія може бути соціально ефективною, стрижнем якої є ідеологія релігійна. Відповідно, життєздатність тієї чи іншої соціальної групи неможлива поза зв’язками з церквою.

Щойнонаведене свідчить, що у концепції В.Липинського будь-які форми ідеології за своєю суттю є містичними. Їх дієвість залежить від міри їхньої “релігізації”. Проте не так міркували з цього питання інші представники українського національного відродження.

Так, В.Старосольський висунув постулат, що певні ідеології використовують (із-за різних причин) релігійну ідеологію. Це він демонструє на прикладі демократії. “В боротьбі за владу в державі, - пише вчений, - демократія використала в першу чергу спільноти, які витворилися були на тлі релігійних течій та релігійної боротьби. Вона пристала до релігійних рухів, прийняла їхні кличі за свої і на вні виступала під їх офірою” [Старосольський В. Теорія нації.- К., 1998.- С. 81]. Відтак тут не йдеться про те, що ідеологія демократії є релігійною у своїх основах, а лише стверджується, що вона за певних історичних умов здатна використовувати релігійну ідеологію. “Се молода демократія, - особливо наголошує дослідник, - що зродилася не з релігійного руху, але незалежно від цього опанувала його, та заставила служити своїм цілям та

потребам. Вона зробила се, впливаючи на зміст релігійного учення по лінії власних змагань... [Там само.- С. 82]. Як бачимо, інша ідеологія здатна змінювати зміст релігійної ідеології, що не можливо допустити з точки зору В.Липинського.

М.Грушевський обґрунтував положення, що за певних історичних умов, наприклад, коли спільнота втратила свою національну незалежність, релігійна ідеологія може виступати в ролі виповнювача інших ідеологій і, передовсім, національної. Свою думку вчений ґрунтує на прикладах української історії XVI-XVII століть. “Прапором релігійним заступається прапор національний, і під окликами інтересів релігії ведеться боротьба задля інтересів національних, політичних, з мотивів класових і економічних. ... І під тою ж релігійною поволокою переходить до пізнішої традиції весь сей національний українсько-польський конфлікт, з тушуванням інших мотивів – економічних, політичних, національних [Грушевський М. Культурно-національний рух на Україні в XVI-XVII віці // Духовна Україна.- К., 1994.- С. 146]. З наведеного випливає, що за певних умов національна, як і інші ідеології, може мати релігійний характер. Однак це твердження не підноситься вченим до рівня філософії історії чи соціології релігії.

У чому ж, згідно з В.Липинським, криється специфіка саме релігійної ідеології? З наведеного вище висновуємо, що релігійна ідеологія – це спосіб опанування, впорядкування, організованості релігійного містицизму. Тут вона постає як система розроблених догматів, усталених поглядів, визначених уявлень. Її статус можна означити як одну з форм раціоналізації стихійної волі.

Свій погляд на “механізм” постання релігійної ідеології вчений сформував на прикладі католицької церкви, яка, на думку українського соціолога, є найкращою релігійною організацією, що домоглася встановлення рівноваги між стихійним хотінням і свідомою раціоналізацією. Саме вона, з одного боку, підтримуючи стихійне хотіння, а з другого – скеровуючи релігійний містицизм в раціональну церковну організацію, рятувала себе протягом тисячоліть від тих страшних небезпек, через які вона проходила. “Тільки *раціональна організація ірраціонального стихійного хотіння*, - пише В.Липинський, - дала католицькій Церкві перемогу, з одного боку, над розкладковим, руйнуючим самі догми віри, а значить і саму віру раціоналізмом, а з другого – над взриваючим віру зсередини, вибуховим, неорганізованим фанатизмом та всяким необузраним стихійним релігійним містицизмом...” [Там само.- С. 127].

Отже, ідеологія є раціональним виразом ірраціональних хотінь. Водночас вона пов’язана з матеріальним життям певних соціальних груп.

Тут логічно було б припустити, що й релігійна ідеологія пов'язана з інтересами певних соціальних груп. Однак виявляється, що вона не зумовлюється економічним і матеріальним становищем якихось спільнот. Релігійні ідеології, наголошує соціолог, “зв'язані з існуванням своїх організацій, своїх церков і існують доти, доки ці церковні організації здатні підтримувати свою віру” [Там само.- С. 121]. Отже, принциповим для релігієзнавчої концепції В.Липинського є твердження про незалежність змісту релігійної ідеології від соціального статусу її носіїв, які перебувають поза церковною організацією. Власне, лише церква є тим органом, який визначає свою ідеологію і лише від нього залежить занепад або розквіт віри. Як бачимо, церква єдиний чинник, що обумовлює функціонування ідеології. Остання постає самодостатнім феноменом і немов перебуває поза соціальним впливом.

Постає питання: в якому аспекті своїх студій вчений виявив непослідовність? Відповідь слід шукати в його уявленнях про церкву як представницю вічного, духовного, Божого на Землі. Зрозуміло, що у такій ролі вона сама продукує свою ідеологію і не піддається впливу соціальних чинників. Але й ця точка зору не була послідовно проведена автором.

Які ж причини зумовлюють кризовий стан релігійної ідеології? Такий стан стає можливим передусе тому, що боротьба групи за здійснення образу своїх бажань, свого соціального ідеалу абсорбує і вичерпує її енергію. До того ж, занадто великі протиріччя між образом-ідеалом і його реалізацією в реальному житті викликає зневіру, породжує слабкість, які суголосні ослабленню свідомої волі тієї чи іншої громади. “І повний занепад якоїсь соціальної віри являється або наслідком фізичної смерті тієї громади, серед якої дана віра повстала, - пише В.Липинський, - або-ж наслідком повного виродження, повної переміни під впливом різних обставин і в результаті повного занепаду того первісного стихійного ірраціонального хотіння, з якого ця віра була народилась” [Липинський В. Вказ праця.- С. 121].

Який же спосіб подолання кризи віри вбачає вчений? У спільнот, які ще не втратили своєї ідентичності, а відповідно і свого первісного стихійного хотіння, таких шляхів є два. Перший передбачає раціоналізацію самої соціальної віри, самого соціального образу, тобто додаткову раціоналізацію, другий – раціоналізацію методів боротьби за віру, раціоналізацію способів здійснення даного соціального образу.

Аналізуючи перший спосіб, український мислитель вбачає в ньому двояку мету. По-перше, це переконання противника в об'єктивній правдивості власної віри і зменшення сили його опору, а, по-друге,



переконання зневірених борців у мусовості їхньої перемоги, бо того вимагає сама “об’єктивна природа”, “науковість і логічність” їх віри.

Для В.Липинського такий шлях виходу із духовної кризи неприйнятний. На цих бажаннях виростають ті соціологічні теорії, які ґрунтуються на законах розвитку людства, на об’єктивних наукових даних, що для вченого є не більше ніж позірність. Не слугує аргументом для нього і твердження, що перемога тієї чи іншої віри приділена Богом. Поява теорій віри і раціоналізація віри знаменують часи упадку і розкладу старих організацій, що він і демонструє на прикладах церковної історії.

“Розвиток раціоналізму в лоні католицької Церкви, - пише вчений, - йшов у парі з таким моральним упадком і внутрішнім розвалом її організації, що викликав Реформацію, яка в початках була рухом протесту проти раціоналізації віри, рухом містиків і фанатиків первісного християнства. Згодом Реформація, вичерпавши своє стихійне хотіння, витворила організацію з далеко більшою перевагою раціоналізму, ніж у відродженої пізніше католицької Церкви” [Там само.- С. 123].

З наведеного висновуємо, що згідно з концепцією вченого, спроба католицької церкви вийти із кризи шляхом раціоналізації віри не привела до бажаного результату. Церква не лише не зміцнилася, але й своєю діяльністю спричинила по суті появу свого противника. Звідси висновок В.Липинського про безперспективність такого шляху відновлення релігійної ідеології.

Творча робота в моменти зневіри і упадку свідомої волі, на думку вченого, можлива лише в напрямі відродження живих і захоплюючих старих ідеологічних образів новими методами. Останні повинні відповідати зміненим зовнішнім умовам існування певної спільноти. Безперечно, що в цьому відчувається консерватизм думки вченого. Суть віри, релігійні догмати залишаються незмінними, просто їх необхідно по новому висвітлити відповідно до нових умов. Це положення своєї концепції він також демонструє на прикладах з історії церков.

“Католицьку Церкву, - переконаний В.Липинський, - спасали у всіх часах від розкладу і упадку не учені диспути з іновірцями, диспути, що були лише раціоналістичною *обороною* і чисто зверхніми проявами руху, - не запевнення, що перемога католицтва передрішена Богом, а спасли її монаші ордени, що своїм завзяттям і відродженням чернечої моралі, відродженням організованого релігійного фанатизму, відродили відповідно до змінених умов саму суть католицтва, як організації того авангарду небесних святих, що на землі бореться за перемогу добра і старих та непорушних Божих законів” [Там само.- С. 125].

Отже, у занепаді і відродженні релігійної ідеології В.Липинський не вбачає якихось закономірностей, пов'язаних з соціальними умовами буття Церкви. По суті, тут не визнається навіть соціальна підоснова таких змін. Ґрунтуючись на своєму методологічному засновку, В.Липинський так оцінює відродження православної ідеології у XVII столітті. “Православна українська Церква, - стверджує вчений, - відродилась в XVII століттю не полемікою з католиками, яка була вже *наслідком* відродження, а відродженням аскетичного православного монашества і уморальнюючих, воюючих за свою віру Православних Брацтв” [Там само.- С. 125].

Подібної точки зору дотримувався В.Липинський у “демократичний” період своєї діяльності. “Коли польська держава в своєму побідному ході на українські землі засимілювала державно і національно майже всю українську шляхту, - писав він у 1911 році, - все вище православне духовенство, все заможніше міщанство; коли при допомозі унії захотіла вона внести в ряди українські деморалізацію, щоб легше було народ український на два табори поділивши, до рук прибрати – то цей національний занепад не могли спинити тодішні верхи українські. Не допомогли “слізні” прохання “за батьківську віру” до Союму і до короля від останків православної шляхти подавані. Не допомогли стару “українську віру” спасти і братства церковні – тодішні, по містах закладані, спочатку конфесійні, а згодом культурно-просвітні інституції. Не допомогла нічого внутрішня боротьба, котру з напруженням всіх своїх найкращих сил вела тодішня українська інтелігенція зі “зрадниками” уніатами – і ця тодішня “зрада” народня, попирана всіма засобами державою, ширилась і росла чимраз більше” [Липинський В. Другий акт // Harvard Ukrainian Studies.- 1985.- Vol. IX.- № 3/4.- Р. 379].

У цій витинці чітко прослідковується думка, що відновлення ідеології православ'я не відбувалося завдяки потугам самої церкви. Цей процес став можливим завдяки активній участі в ньому такої соціальної сили як козацтво. Відтак В.Липинський поділяв думку про те, що буттєвість релігійної ідеології зумовлюється не лише релігійною організацією, а й тим соціальним середовищем, в якому вона функціонує.

Вищенаведене дає підстави для таких висновків. Свого завершення вчення В.Липинського про релігійну ідеологію набуло тоді, коли він як дослідник укорінюється в консерватизмі. На його думку, ідеологія як така, є містичною у своїй суті і її дієвість залежить від просякнутості релігійними ідеями. Церква є єдиною інституцією, яка формує релігійну ідеологію й забезпечує її відновлення за умов, коли розроблені догмати, усталені релігійні погляди та уявлення зазнають кризи.

## ПРИЧИНА КРИЗИ УКРАЇНСЬКОГО ПРАВОСЛАВ'Я В 1941-1944 рр.

Відновлення релігійного життя, становлення автокефальної Православної церкви в окупованій німецькими військами Україні зіткнулося з цілим рядом зовнішньополітичних і внутрішньодержавних проблем. Насамперед йдеться про підхід різних особистостей і груп православних ієрархів до їх вирішення. В цей час зіткнулися дві непримиримі, антагоністичні концепції – митрополита Варшавського Діонісія (Валединського) й архієпископа Холмського і Підляського Іларіона (Огієнка). Слід відразу відзначити, що обидва ці ієрархи знаходилися на території Польщі, яка Гітлером була оголошена генеральним губернаторством і фактично відгороджена кордоном від окупованих німцями українських земель, більша частина яких була включена до “рейхскомісаріату Україна”. Саме в цих окупаційних адміністративних утвореннях під безпосереднім керівництвом Гітлера і його близького оточення вирішувався весь комплекс українських проблем – політичних, господарських, національних, культурних, церковних. Українські православні кола та їхні провідні діячі довгий час покладали надії на добру волю окупантів у вирішенні українських проблем і здебільшого намагалися діяти на основі власних концепцій врядування церковного життя. Усі вони, як показав час, більшою чи меншою мірою виявилися своєрідними “ідеями – фіксе”, оскільки розходилися із принциповим баченням вирішення церковного питання в Україні німецькими окупантами.

Варшавський митрополит Діонісій намагався утвердити своє канонічне становище, яке було надане йому Патріаршим та Синодально-Канонічним Томосом Вселенського Патріаршого Престолу від 13 листопада 1924 р. У Меморандумі до німецької влади від 15 липня 1942 р. [Діонісій митрополит. Меморандум в справі організації Православної Церкви на східних землях, зайнятих німецькою армією від 15 липня 1942. Діонісій обґрунтував свій ієрархічно-канонічний статус на підставі Томосу 1924 р., заявивши, що очолювана ним церква з погляду історичного і канонічного сягає витокami Київської митрополії. Митрополит Діонісій наполягав на тому, що в Томосі є визнання Константинопольською “Матір’ю-Церквою” автокефальної Православної

---

\* Стоколос Н. – кандидат історичних наук, доцент Рівненського інституту слов’янознавства Київського інституту “Слов’янський університет”.

церкви в Польщі як канонічної спадкоємиці Київської митрополії, що йому як митрополиту присвоєно титул глави помісної Церкви, автокефалію якої визнали всі помісні православні церкви, крім Московського патріархату.

Оскільки ж та церковна інституція, яку він очолював у Варшаві, була єдиною Церквою, що мала право і обов'язок обслуговувати релігійні потреби українського народу як автокефальна, з традиціями Київської митрополії, то саме йому, як вважав митрополит, належало визначати основні напрями церковного будівництва в Україні.

Концепція Діонісія не знайшла підтримки всіх українських церковних діячів в окупованій Україні. Її визнавали лише єпископ Полікарп (Сікорський), якого Діонісій підніс до сану архієпископа Луцького і Ковельського, та архієпископ Поліський і Пінський Олександр (Іноземцев). В планах щодо відродження церковного життя на Волині, Поліссі та в інших східних областях окупованої України він не мав одностайної підтримки в середовищі єпископату генерального губернаторства. Саме тому митрополит Діонісій звернувся до німецької влади в Кракові, сподіваючись на її підтримку у впровадженні своєї концепції в церковне життя.

Ідею Діонісія про негайне скликання Собору для вирішення церковних проблем на окупованих землях України керівництво відділу церковних справ генерального губернаторства не підтримало. Більше того, митрополиту був заборонений виїзд за межі генерального губернаторства до "рейхскомісаріату Україна". Керівник генерального губернаторства Франк не мав повноважень втручатися у справи за межами своєї адміністративної території. Він здійснював церковну політику, яка мала свої специфічні пріоритети. Ними були: нейтралізація впливу Ватикану на Римо-Католицьку Церкву в Польщі, тотальний контроль над польським католицьким єпископатом, намагання перешкодити скоординованим діям Римо-Католицької Церкви і польського патріотичного підпілля, ліквідація радикальних, патріотичних елементів у середовищі єпископату і духовенства.

Оскільки скликання Собору єпископів у Варшаві і в'їзд на територію рейхскомісаріату (на Волинь) Діонісію здійснити не вдалося, він видав Декрет до єпископів Волині й Полісся, яким для впорядкування церковного життя і збереження канонічної єдності з автокефальною Православною церквою (що перебувала в межах генерального губернаторства) доручалося скликати Собор єпископів в Кременці чи Почаївській лаврі [Діонісій митрополит Высокопреосвященнишим Епархіальним Архієреямъ Александру, Архієпископу Полесскому и Пинскому, Алексію, Архієпископу Кременецкому и Ровенскому и

Поликарпу, Архієпископу Луцькому и Владимирь-Волынському (ч. М-846 від 11 серпня 1941): Декрет // АWMР, РІІ - 6D - 1151]. Отже, нормою для церковного управління в Україні ним було запропоновано передвоєнний “Внутрішній Статут Польської Автокефальної Православної Церкви”, який визнала окупаційна влада в генеральному губернаторстві. З цього виникло питання: чи є підстави для його прийняття Православною церквою на території “рейхскомісаріату Україна”?

Декрет, як і концепцію Діонісія, більшість єпископів в Генеральному губернаторстві і в рейхскомісаріаті не прийняла. Будучи патріотично налаштованими, вони вірили, що німці йдуть на Україну як справжні визволителі, що після повалення радянського сталінського режиму постане незалежна і самостійна Україна, а в ній – і Автокефальна Православна церква на чолі з українською ієрархією, яка не буде підпорядкованою ні Москві, ні Варшаві [Див.: Міненко Т. Православна Церква в Україні під час Другої світової війни 1939-1945 рр.- Вінніпег-Львів, 2000.- С. 222]. Щодо волинських єпископів, то вони розгубилися і не знали, яку концепцію розвитку церковного життя в Україні їм належить прийняти. Не було однакості у підходах до вирішення цього важливого питання навіть і у варшавському оточенні митрополита Діонісія. Тільки архієпископи Поліський і Пінський Олександр та Луцький і Ковельський Поликарп підтримали його. Інші єпископи на чолі з архієпископом Олексієм (Громадським) виступили проти нього. Так розпочався драматичний розкол православної ієрархії в окупованій Україні і відповідно розкол Православної церкви.

Варто зазначити, що значнішу опозицію своїм планам митрополит Діонісій мав не в Україні, а в генеральному губернаторстві з боку світських і церковних діячів, насамперед в особі архієпископа Холмського і Підляського Іларіона (Огієнка). Взагалі й до того між Іларіоном і Діонісієм були напружені взаємовідносини і суттєві розбіжності не лише в розумінні і способах вирішення церковних, а й політичних та національних проблем в Україні.

Конфронтація між владиками Діонісієм та Іларіоном загострилася під час підготовки до планованого в генеральному губернаторстві на 19-20 липня 1941 р. Собору єпископів Православної церкви. В проекті ухвал Собору фігурувало звернення до німецької влади “уможливити нам виконання посланництва, що передбачене Томосом про Автокефалію Нашої св. Православної Церкви в справі організації церковно-релігійного життя на правно-канонічних підвалинах на землях українських і білоруських” [Проект рішень до Протоколу наради Єпископів Св. Автокефальної Православної церкви в Генерал-Губернаторстві ... на 19-20 липня 1941 // АWMР, РІІ - 6D - 1029]. Архієпископ Іларіон не

підтримав цієї пропозиції, насамперед він категорично виступив проти того положення проекту ухвали Собору єпископів, в якому зазначалося, що Православна церква в Литві і Білорусі (яка входила до Православної церкви в Польщі до 1939 р.) мала “в церковному відношенні єднатися з Українською Церквою”. Архієпископ Іларіон вважав, що “нам вмішуватися в їхні церковні справи рішуче не вказане, бо це кинуло б нашу Церкву знову в згубну національну боротьбу. Українська Церква мусить бути чисто українською і до церковних справ своїх сусідів не втручатися. Крім того, зв’язок нашої Церкви з Церквою Литви і Білорусі за сучасних умов знову відкрив би правну дорогу шкідливим впливам чужонаціонального єпископату на Українську Церкву і цим не дав би їй змоги нормально переходити в Церкву чисто українську” [Лист архієпископа Іларіона до митрополита Діонісія від 14 серпня 1941 р. // АWMР, РП - 6D - 1029].

Архієпископ Холмський і Підляський Іларіон (Огієнко) категорично стояв на тому, що “єпископами в Українській Церкві можуть бути тільки свідомі українці, що серед Українського Народу добре відомі своєю довголітньою чесною українською працею” [Там само]. Владика Іларіон таким чином виявляв повну недовіру самому митрополиту Діонісію, який не був українцем. Крім того, архієпископ Іларіон закидав Діонісію, що він неканонічно вирішує важливі церковні справи, зокрема піднесення єпископа Полікарпа (Сікорського) до сану архієпископа, яке Діонісій вчинив особисто. Іларіон вважав, що підвищення єпископа в сані є виключною компетенцією Собору єпископів, а не прерогативою самого митрополита, тим більше, що Полікарп не входив до складу митрополії в генеральному губернаторстві. Церковна влада Полікарпа поширювалася тільки на частину рейхскомісаріату “Україна”, і, як зазначав Іларіон, “була поза Діонісієвою юрисдикцією” [Лист архієпископа Іларіона до митрополита Діонісія від 23 вересня 1941 // АУПЦК, фонд митр. Іларіона, кор. 18].

Отже, архієпископ Іларіон вбачав у діях митрополита Діонісія намагання поширити свою юрисдикцію на українські землі, щоб очолити згодом усю Українську Православну Церкву. Водночас Іларіон відчував антипатію до особи владики Полікарпа, бо вважав його одним із “тих, хто підтримував ВУО, а, отже, - співпрацював з поляками”, якого “висвятили на домагання Волинського воєводи Г.Юзефовського та Міністра віросповідань Польщі” [Миненко Т. Вказ. праця.- С. 226]. Як вважає автор цитованого тексту о. Тимофій Миненко, Іларіонова опозиційність до Діонісія “не випливала із потреби розв’язати назрілі церковні проблеми, - він властиво шукав підстав, щоб перешкоди Діонісієвим планам на першенство у Православній Церкві в Україні” [Там само].

Таким чином, ідея відродження Української Автокефальної Православної Церкви архієпископа Холмського і Підляського Іларіона ґрунтувалася, як він говорив, на “українській концепції”. Від самого початку в ній стверджувалася вимога: Українська Православна Церква має бути автокефальною і з патріаршим устроєм. Для впорядкування церковного життя на звільнених від радянського режиму і окупованих німецьким вермахтом українських землях передбачався адміністратор; ним мав стати той, “хто своєю дотеперішньою працею й переконаннями виявив свою любов до українського народу”. “Найдостойнішим кандидатом на становище Адміністратора серед усіх єпископів-українців, - як вважало Товариство православних українських богословів в Холмі, - є архієпископ Іларіон, у проводі якого мають бути свідомі українці, що не запламували своєї честі вислугою перед поляками чи москалями” [Інформація пресового відділу при Холмсько-Підляській Консисторії (далі ІПВ ХПК).- 1941.- 20 серпня.- Ч.10.- С. 1-2].

У Холмі в 1941 р. концентрувалися патріотичні українські релігійні діячі, об'єднані Духовною консисторією, Товариством українських православних богословів, Архієпископською радою та Єпархіальним церковним братством. Саме ці установи утворили монолітний центр, з якого поширювалися Іларіонові ідеї й настанови. Цей центр активно і самовіддано пропагував концепцію Іларіона про відродження Української Автокефальної Православної Церкви. Уже 8 серпня 1941 р. на зборах Товариства православних українських богословів, очолюваного архієпископом Іларіоном, було заслухано постанову президії Товариства про відродження Православної церкви в Україні.

Через тиждень, 14 серпня 1941 р., відбулося засідання Архієпископської ради під головуванням Іларіона в Холмі, на якій обговорювався стан Православної церкви в Україні і шлях до відновлення її автокефалії. Отже, справу відновлення та автокефалії Православної церкви в Україні взялися самостійно вирішувати архієпископ Холмський і Підляський Іларіон та підконтрольні йому Холмські єпархіальні установи. Архієпископська рада ухвалила такий план дій: встановити контакт з українськими єпископами на Волині, тобто з Олексієм (Громадським) і Полікарпом (Сікорським); налагодити зв'язок з берлінською владою через краківську адміністрацію генерального губернаторства і з цією метою направити делегацію до німецьких компетентних чинників у Кракові й Берліні для висвітлення потреб Української Православної Церкви [Там само.- С. 2]. Отже, архієпископ Іларіон покладав надію на схвальне ставлення до його ініціатив з боку

німецької влади і діяв насамперед з позицій “української рації”, тобто патріотичної позиції, а фактор канонічний до уваги ним не брався.

Як вважають деякі українські церковні аналітики, зокрема, вже згадуваний нами о. Тимофій Міненко, усі ці холмські постанови “виходили поза рамки компетенції єпархіяльних установ і самого владики Іларіона як єпархіяльного єпископа Автокефальної Православної Церкви в Генерал-Губернаторстві” [Міненко Т. Вказ. праця.- С. 229]. Встановлення контактів з єпископами поза межами генерального губернаторства та з німецькою владою на підставі Статуту Православної церкви в Польщі (в тодішньому генеральному губернаторстві) належало здійснювати митрополитові. “Але тому, що він (тобто владика Діонісій) не був українцем, то це право на нього, за Іларіоновим переконанням, автоматично не поширювалося. Названі фактори стали початком усіх церковних конфліктів як в Генерал-Губернаторстві, так і в Україні” [Там само.- С. 229].

Іларіонова концепція відновлення Православної церкви в Україні викладена в “Меморіалі про майбутній устрій Української Православної Церкви” від 31 серпня 1941 р. за підписом трьох холмських єпархіяльних установ – “найбільших церковних установ усієї України” [Меморіал ... від 31 серпня 1941 // АWMР, РП - 6D – 1931; Див.: Міненко Т. Вказ. праця.- С. 229-230]. Основою Меморіалу стали протокольні тексти засідань Холмських установ за серпень 1941 р., що створювалися у душі розробленого Іларіоном плану очолення ним Київської митрополічної кафедри. Меморіал поширився серед українського духовенства та світських церковних діячів у генеральному губернаторстві (Польщі) і в Україні (головним чином на Волині), а також був надісланий компетентним чинникам німецької влади в Кракові й Берліні. “І робилося це на випередження розпочатих юрисдикційних заходів митр. Діонісія” [Там само].

Меморіал імпонував українським церковним і політичним діячам. В ньому вони бачили “відображення патріотичних сподівань на здобуття української державності”. Красномовним був початок Меморіалу: “... сучасні події змушують весь Український Народ приступити до здійснення своїх давніх вікових мрій і побажань. Більшовицькі кайдани спадають з України. Незабаром прийде спокійна праця на полі відродження Української Нації”. Своєрідним фундаментом відбудови української державності мала стати Українська автокефальна православна церква.

Для архієпископа Іларіона важливим було питання відносин Церкви (Української) і Держави (Української). Саме Православна Церква мала бути головним чинником відбудови української державності.



Українська Автокефальна Православна Церква мала стати державною церквою, а православна віра – державною релігією. Український народ, що перебував під атеїстичним комуністичним режимом, навертати до віри батьків могло “тільки православне українське духовенство”. В Меморіалі застерігалось “...духовенство інших віросповідань, що коли б і воно втрутилося в справу навернення, то це викликало б в Україні таку релігійну боротьбу, яка сильно пошкодить незалежності України” [Меморіал... - С. 4]. Главою Української Держави могла бути тільки особа “глибоко просякнута релігійними й історичними українськими традиціями” і “тільки православної віри” [Там само.- С. 3]. Отже, концепція взаємовідносин Української Церкви і Української Держави мала ґрунтуватися на класичних засадах “симфонії”.

Архієпископом Іларіоном не брався до уваги історичний процес змін, які відбулися і в Україні, і в світі, зокрема процес демократизації у сфері державно-церковних взаємовідносин. Меморіал Іларіона повертав ці взаємовідносини по суті до часів середньовіччя. Не брався до уваги або ігнорувався факт, що “визволителями” українських земель були німці, які здійснювали на них колоніальну політику. Холмський владика, очевидно, не знав про плани Гітлера щодо експлуатації українського народу. Коли б німці за планом А.Розенберга навіть дозволили “показовий український уряд”, як це практикувалося в інших окупованих країнах, скажімо, уряд Петена у Франції чи уряд Тісо у Словаччині, то в “українському уряді не передбачувалось будь-якої участі церкви”. Попри все це, автор “концепції відновлення Української Автокефальної Православної Церкви” вірив, що Українська держава постане, і в ній буде свій український уряд і своя українська церква. Церковний устрій, згідно Іларіонової концепції, “мусить бути соборноправний”, а “Церква – автокефальною з Патріархом на чолі” [Там само.- С. 2].

Усі православні церковні орієнтації, що раніше виникали або ще збереглися в Україні – “тихонівська”, “живоцерківська”, “липківська,” – повинні, згідно “Меморіалу”, “зліквідуватися”. Замість них мала постати одна Українська Автокефальна Православна Церква. Український патріархат мав складатися з кількох митрополій – Київської, Харківської, Полтавської, Волинської, Херсонської, Чернігівської та інших, а Собор єпископів – з 20-25 владик. У східних областях України, де не існувало церковної ієрархії, треба було, згідно “Меморіалу”, “негайно створити Адміністрацію Православної Української Церкви, яка на правах незалежної Митрополії, керувала б церковними справами й робила б усі підготовчі праці до того, щоб саме Українська церква вибрала й настановила собі найвищу канонічну церковну владу – патріарха всієї України” [Там само.- С. 1].

Призначення адміністратора Православної церкви “для звільнених українських земель” в 1941 р. вважалося “спішною, невідкладною справою”. Цей адміністратор тимчасово мав урядувати в Житомирі або Вінниці, а пізніше перейти до Києва. Кандидатом на посаду адміністратора УАПЦ міг бути “тільки добре знаний всій Україні довголітній робітник на ниві відродження Української Церкви і Українського Народу” [Там само]. І, як вважало Товариство православних українських богословів в Холмі, “таким Адміністратором міг бути тільки Архієпископ Іларіон”.

Отже, “Меморіал”, по суті, представляв організацію Православної церкви в Україні виключно з точки зору національної орієнтації (“національної рації”), не звертаючи уваги на церковні канони, прийняті Вселенською православною церквою. У “Меморіалі”, наприклад, немає посилянь на правила Вселенських Соборів і твори Отців Церкви. О. Тимофій Міненко вважає, що “все те впливало з великої амбіційності архієпископа Іларіона і з його намірів очолити не лише відновлення Православної Церкви на території України (де її цілковито зруйнувала сов’єтська влада), а й також з прагнення істотно причинитися до відродження Української Держави” [Міненко Т. Вказ. праця.- С. 232]. Посилаючись на о. Семена Смереку, особистого секретаря архієпископа Холмського і Підляського, о. Тимофій Міненко навів такі його оцінки діянь архієпископа Іларіона: “Україна сподівалася незалежності, і проявилися тоді у Владики між іншими формами ладу в Українській Державі й можливість персональної унії будучого українського Патріярха в Києві й Головою Держави, як то за прикладом наглядно було з Патріярхом – Регентом в Румунії й Священиком – Президентом Тісо в Словаччині” [Там само].

Українізація всього церковного життя мала бути першочерговим завданням адміністрації. Вона полягала не лише в переході на україномовні богослужби, а й в дерусифікації всіх сфер церковного життя. В “Меморіалі” декларувалося: “...уважаємо за свій національний обов’язок голосно сказати, що український єпископат має складатися тільки з свідомих українців... Особи, які ревно служили москалям чи полякам, не можуть бути в проводі Української Церкви, цебто в єпископаті... Ось тому вважаємо: священно- й церковнослужителями в Україні можуть бути тільки особи українського походження, що не відзначалися ретельною службою росіянам чи полякам” [Меморіал... - С. 3].

Отже, в концепції архієпископа Іларіона про відродження Української Автокефальної Православної Церкви, релігія пов’язувалася з політикою, з прагненням поєднати вічне з мінливим.

Одночасно з Іларіоною концепцією, народженою в Холмі, архієпископ Олексій (Громадський) разом із своїм найближчим оточенням в Почаївському монастирі відпрацьовував та формулював свою концепцію, яка мала спочатку реалізуватися на Волині, а згодом – і в інших українських землях. Єпископи, які згуртувалися навколо владики Олексія, вбачали відновлення Православної церкви на звільненій від радянського режиму українській території на автономних засадах під юрисдикцією Московської патріархії. Владика Олександр (Іноземцев) і Полікарп (Сікорський) на Поліссі і Волині схилилися до підтримки автокефалії Варшавської митрополії під юрисдикцією митрополита Діонісія. До них приставали всі, що боролися за українізацію.

Архієпископ Холмський і Підляський Іларіон відразу помітив розходження у церковній орієнтації єпископів в Україні. Саме тому він оприлюднив у Холмі другий важливий документ – “Правно-канонічне вияснення”, в якому намагався наблизити позицію кожного церковного напрямку до своєї концепції. Оскільки архієпископи Полікарп (Сікорський) і Олександр (Іноземцев) залишалися в юрисдикції Варшавської митрополії і не відrekliся від автокефалії, що її надала Вселенська Константинопольська патріархія, Холмський і Підляський архієпископ пояснював: Томос був дарований на прохання Польського уряду для Православної церкви в Польщі. “Отже, ця автокефалія тісно зв’язана тільки з територією бувшої Польщі, - не більше”. Так вважав Іларіон і уточнював: “Земель поза цією територією автокефалія ця жодним способом не стосується. Таким чином, ті, що натягують Патріарший Томос 1924 року на землі всієї України, виявляють тільки незнання справи” [Справа автокефалії Всеукраїнської Православної Церкви: Правно-канонічне вияснення (Холм, 5 вересня 1941) // АУПЦК, фонд митр. Іларіона, кор. 18]. Архієпископ Іларіон в даному випадку категорично виступив проти такого розуміння Патріаршого Томосу, яке обстоювали митрополит Діонісій і владики Полікарп (Сікорський) та Олександр (Іноземцев). На їхню думку, автокефалія була дана не тільки Православній церкві в колишній Польщі, а й церкві всієї України. “Це свідоме введення в блуд українського громадянства з недобрими цілями в надії, що воно не розуміється на цій тонкій справі”, - зазначав Іларіон [Там само].

Нам слід також уточнити, що в 1924 р., під час надання автокефалії Православній церкві в Польщі, Західна Україна і Західна Білорусія перебували в складі Польської держави. Отже, Томос мав на увазі і ту територію України, яка під час німецької окупації опинилася у складі “рейхскомісаріату Україна”. Разом з тим Іларіон слушно зауважував, що для українців Томос має “надзвичайно велике канонічне

значення тим, що він звільняє Українську Церкву від залежності Церкви Московської і тим, що зве цю залежність повсталою неканонічно” [Там само]. Але із Іларіонової концепції у “Правно-канонічному в’ясненні” робився висновок: “Ось тому Український Уряд новопосталої України, як світський, так і духовний, повинен буде негайно конче звернутися до Царгородського Патріярха з синовним проханням, як то зробив був свого часу й уряд бувшої Польщі, поблагословити автокефалію Української Церкви. Це – єдиний канонічний шлях набути правну автокефалію для нашої Церкви, бо інакше її чекатиме доля Церкви Болгарської, що й тепер ще не визнана Царгородом. Всі інші шляхи – неканонічні” [Там само].

Архієпископ Іларіон, як і багато інших церковних діячів, вірив, що з приходом німців постане незалежна Українська держава, а в ній буде і автокефальна Українська православна церква. Але це Іларіонове “Правно-канонічне в’яснення” по-різному сприйняли як в Почаївському центрі архієпископа Олексія (Громадського), так і в Луцькому центрі архієпископа Полікарпа (Сікорського). Владика Олексій на другому Почаївському Соборі єпископів запропонував Іларіону приєднатися до нього. Архієпископ Полікарп, в оточенні якого були колишні “юзефовці” та “могилянці”, оприлюднив своє “в’яснення”, в котрому заперечувалася будь-яка роль Московської патріархії як “Матері-Церкви” щодо Української Церкви як “Дочки-Церкви” і підтримувалася актуальність для України ідеї автокефалії, дарованої Вселенською Константинопольською патріархією Православній церкві в Польщі в 1924 р. [Український голос.- 1941.- 30 жовтня]

На другому Почаївському Соборі єпископів у листопаді 1941 р. архієпископа Іларіона обрали кандидатом на Київську кафедру. Отже, кандидатуру Іларіона було поставлено лише на архієпископа Київського, а на главу Православної церкви в Україні було обрано архієпископа Олексія (Громадського) з наданням йому титулу “Екзарха України”. Заява, прийнята на другому Почаївському Соборі єпископів, явно конфронтувала з Іларіоновою концепцією досягнення автокефалії Української церкви. Собор прийняв таку постанову: “1) Вважати канонічне відношення нашої Церкви і її Ієрархії до Церкви Російської в тому розумінні, що Помісний Собор Православної Церкви на Україні в складі ієрархії, духовенства і мирян, має обов’язок, оформляючи автокефалію Української Церкви, випросити у Церкви Російської, як і других Святих Автокефальних Церков, благословення на автокефалію Української Церкви” [Діяння Обласного Собору Єпископів Православної Церкви на Україні (від 25 листопада 1941 р.), ч.30 // АУПЦК, фонд митр. Іларіона, кор. 19].

Ларіоновою концепцією спочатку захопилися широкі кола українських громадських та церковних діячів як у генеральному губернаторстві (на території Польщі), так і в Україні. Вона імпонувала їхнім мріям бачити вільну Україну і автокефальну церкву. Але згодом уточнення Ларіонової концепції церковні кола і патріотично налаштовані громадські діячі на Волині не прийняли, оскільки вони стояли на засадах автокефалії, прийнятої Собором УАПЦ в жовтні 1921 р. у Києві. Тому тут панувала розгубленість щодо вибору концепції церковного відродження: чи виконувати розпорядження митрополита Діонісія, чи змагатися за Українську автокефальну православну церкву, незалежну від Москви і Варшави, чи, зрештою, прийняти концепцію Почаївського Собору єпископів, який визначив своє канонічне відношення до Московської патріархії? Ця розгубленість і концептуальна невизначеність православної ієрархії у питаннях шляхів і методів набуття канонічного статусу церквою, яка ускладнювалася перманентним і цілеспрямованим втручанням німецької окупаційної влади у релігійно-церковне життя, стала одним із важливих факторів подальших колізій, потрясінь, внутрішніх та зовнішніх трансформацій, що їх зазнало українське православ'я протягом німецько-фашистської окупації.

Отже, невід'ємною складовою частиною окупаційної програми німців було активне використання релігійного фактору. Вона спиралося не тільки на ґрунтовне володіння інформацією про політику і практику радянського режиму щодо релігії і церкви та її реальні наслідки, але також на багатий досвід маніпулювання свідомістю віруючих, тактику “батого та пряника” щодо різних церков у Німеччині та в раніш поневолених країнах Західної і Східної Європи. Антигуманна та цинічна за своєю суттю, вона була зорієнтована на виконання наступних основних завдань: підтримку розвитку релігійного руху як ворожого більшовизму; встановлення жорсткого контролю за діяльністю релігійних організацій; сприяння зовнішній та внутрішній руйнації традиційних церковних структур та їх “атомізації”; недопущення створення уніфікованих церков; максимальне використання релігійних об'єднань в інтересах Німеччини та подальшу поступову примусову заміну християнської віри на нехристиянську – неоязичницьку.

Один із пріоритетів етноконфесійної політики німців полягав у сприянні антиросійським настроям в Україні, дерусифікації Православної церкви, що вважалося ефективним засобом дроблення та антагонізації різних церковних напрямків.

Реалізації цієї програми певним чином сприяло те, що провідні українські церковні лідери та важливі православні центри виявилися у глибокому німецькому тилу, були підконтрольними та загалом

керованими. Сприятливою для німців виявилася й та обставина, що практично відразу, у перші дні окупації ними українських земель, у православному середовищі почали складатися різні, діаметрально протилежні концепції інституалізації Православної церкви. Їх виникнення було цілком закономірним явищем, закоріненим у історичних обставинах розвитку віросповідання, але ці принципово відмінні моделі бачення майбутнього канонічно-юрисдикційного статусу Православної церкви в українських землях, діяльність їх творців та adeptів багато в чому визначили драматичну долю українського православ'я під час німецько-радянської війни.

*В.Ятченко* (м. Дніпродзержинськ)

## **ВПЛИВ ПСИХОФІЗІОЛОГІЧНИХ ФАКТОРІВ НА ФОРМУВАННЯ ФЕНОМЕНУ ЗАМОВЛЯНЬ**

Вивчення замовлянь як продукту духовної творчості має свою тривалу й багату історію. Окрім етнографів, релігієзнавців, психологів, над їх аналізом працювали й філософи, а також вчені, які здійснювали свої дослідження на грані кількох наук – М.Бахтін, Дж.Фрезер, К.Леві-Брюль. Замовляння допомагали знаходити ключі до стилю мислення первісних племен, особливостей їх світобачення, мови, засобів лікування, регуляції суспільних стосунків.

Студювання українських та російських замовлянь розпочалось активними зусиллями етнографів, мовознавців та літературознавців у другій половині XIX ст. Методологічною основою вивчення замовлянь на той час були ідеї німецьких романтиків у галузі літератури та філософії Новаліса, Шеллінга, а також розробки представників асоціаністичної школи в психології. Саме під впливом їх доктрин і розроблювались погляди на природу, функції, класифікацію замовлянь, зібраних на етнічних територіях росіян та українців.

Згідно із загальноприйнятим критерієм, в Росії до початку XX ст. склались три школи вивчення замовлянь – міфологічна, психологічна та історико-порівняльна. Не вдаючись у докладний розгляд специфіки кожної з них, зазначимо лише найістотніші риси першої, бо вона найточніше вказує на досягнення й вади всіх трьох шкіл в ракурсі поставленої в заголовку цієї статті проблеми.

За переконаннями прихильників міфологічного підходу замовляння – це уламки язичницьких міфів та молитв. Вони суголосні

із закляттями та молитвами ведичних часів. Характерним для них є те, що вони натуралістичні за своєю природою, бо звернуті до стихійних (природних) божеств. Тому дослідник замовлянь мусить розкрити їх первісний зміст: звернення до міфів з метою впливу на небесні атмосферні явища. Самі ж замовляння слугували людині спробою використати за допомогою слова добрі й злі сили задля задоволення своїх утилітарних потреб.

З іншого боку, підходили вже в ХХ ст. до вивчення замовлянь прибічники структурного підходу. Вони намагались виявити специфіку цього явища шляхом вичленування та аналізу взаємодії складових елементів замовлянь й заклять. Розглянуті в такому ракурсі замовляння виступають перед дослідником вже як якесь інтегративне ціле словесних формул і зворотів. Тому й сам феномен замовлянь один із засновників структурного підходу О.Потебня визначив як словесний образ порівняння даного або умисне витвореного явища з побажанням з метою викликати це інше. Звичайно, замкнувшись на такому підході, неможливо глибоко осягнути феномен замовлянь. Але важливим є те, що автори цього підходу вперше виявили виняткову роль мови у творенні духовно-практичних реалій. Вони вже вводили замовляння, колядки, пісні, казки в контекст структури мови як універсального способу пізнання й реалізації людини в світі, що дозволило їм виявити ряд нових рис у формуванні й трансформації замовлянь.

Попри суттєві розбіжності поміж переліченими вище підходами до вивчення замовлянь, вони мають й одну принципову спільну рису. Це – визнання безумовної вторинності суб'єкта в процесі творення тексту – замовляння, молитви, сакрального гімну тощо. Його (суб'єкта) роль виразно підпорядковується в процесі творення об'єктивним щодо індивіду природним або суспільним явищам. Виходить, що замовляння – це лише форма пасивного духовного відображення суто зовнішніх щодо людини факторів, їх імітація, загравання перед ними або ж навпаки – погроза щодо них.

Доводиться визнати, що ця позиція давно й безнадійно застаріла. В загальнометодологічному плані суспільна думка подолала однобічність цієї установки вже з часів І.Канта. В теоретико-художній площині таку позицію ще на початку ХХ ст. піддав серйозній критиці наш видатний митець О.Архипенко, назвавши її статично-імітаційною і протиставивши їй іншу – позицію, що ґрунтується на втіленні творчої енергії автора [Архипенко О. Теоретичні нотатки // Хроніка 2000.- К., 1993.- Ч. 5(7).- С. 110]. Окрім того, і міфологічний і структурний підходи невинувато принижують роль складних психологічних

процесів, що впливають на окремого автора продуктів духовної творчості дохристиянської епохи.

Сучасні суспільствознавчі та гуманітарні знання ставлять нас перед фактами існування нових, ще не досліджених нами параметрів людського буття, надто слабо розкритих нами способів взаємовідносин елементів світу й людини, зокрема таких як вплив позасвідомих явищ психічного життя та особливостей світобачення на формування продуктів духовної діяльності (в тому числі й замовлянь) чи елементів соціальної структури суспільства. Тут вже старі міфологічні “відмички” не підходять до “замків” недавно знайдених дверей. Потрібні нові теоретичні розробки, які спирались би на доробок філософів новіших поколінь, зокрема на концепції Е.Кассіра, М.Мамардашвілі, М.Хайдеггера.

У цій статті здійснена спроба по-новому підійти до вивчення замовлянь. Вона спирається на метод, який можна було б умовно назвати комплексним чи симультанним. Він ґрунтується на постулатах, за якими:

а) створення замовляння – тривалий багатоступеневий культурно-історичний процес;

б) на кожному з етапів цього створення визначальними виступають різні соціальні й психологічні фактори (архетипи, практично-утилітарні потреби, міфологічні уявлення, почуття страху, прагнення до самовдосконалення та ін.) і різні форми їх поєднання (на найдавніших етапах на психологічну основу, яка виявляє себе в архетипах, накладаються “первинні”, “базові” почуття, що виникають в ході практичної діяльності – почуття страху, отарності і т.п.). Ці компоненти створюють первинний синтез, який, у своєю чергу, стає суб’єктивним підґрунтям процесу подальшого синтезу, об’єктивним чинником якого виступають суспільні стосунки, міфи;

в) для вивчення різних етапів створення замовлянь найпридатнішими виявляються різні методи досліджень (психоаналіз, компаративістський, структуралістський, міфологічний і т.д.) або знову ж таки їх комбінації;

г) кожна наступна ступінь розвитку замовлянь утримує в собі в знятому – інколи в приховано-зміненій формі – вигляді попередні етапи цього розвитку. Вже пройдені, синтезовані в ході подальшої генези образи, формули, прийоми створення замовлянь можуть під впливом певних обставин гальванізуватись, виходити на передній план, притумляючи собою інші елементи.

Замовляння становлять собою вельми вдячний матеріал при дослідженні багатьох проблем історії духовного розвитку народу.



Вони, мабуть, є чи не найконсервативнішим продуктом творчої діяльності людини в тому сенсі, що за тисячоліття свого існування він зазнав найменших (у порівнянні з іншими формами духовної творчості) змін щодо свого первісного вигляду. Ця унікальність пояснюється цілою низкою обставин способу функціонування та передачі замовлянь від покоління до покоління. Чи не найважливішу роль відіграв тут фактор езотеричного характеру замовлянь, зашіптувань, заклять. Як наслідок, з цими текстами мало справу відносно вузьке коло втаємничених, а не широкий загал людей. Відповідно зменшується й можливість перекручень, варіювання, додавання до тексту чи ритуалу чогось свого. По-друге, оскільки ці тексти вважались священними, це забезпечувало їм (на противагу, скажімо, казкам, билинам, пісням) певну недоторканність, імунітет проти внесення інновацій. Сприяв збереженню і сам спосіб передачі текстів: не з безликого підручника, а від особи до особи, з уст в уста при максимальній втаємниченості, що також значною мірою допомагало утвердженню їх непорушності. Нарешті, незвичність формул, незнання образів та контамінацій сюжетів змушувала до механічного заучування й відтворення ритуалу чи тексту.

Обставина ця дещо зближує спосіб передачі замовлянь із способом передачі знань священнослужителями ламаїзму, коли лами завчали напам'ять священні тексти, навіть не розуміючи їх змісту (якщо не встигли вивчити ще тибетську мову), а тому боялись перекрутити в них хоч би одне слово. Додамо сюди ще й те, що носіями замовлянь, в тому числі й українських, були репрезентанти далеко не найосвіченіших верств населення. Звідси й походить відсутність звички рефлексивно досліджувати текст, а також наявність особливо сильних тенденцій до скрупульозного, некритичного відтворення почутого і засвоєного. Залишається ще відзначити індиферентність замовлянь стосовно естетичних віянь часу.

Саме тому замовляння найбільшою мірою зберегли стиль мислення, спосіб та форми виявлення світовідчуття наших далеких пращурів. Саме їм ми завдячуємо можливості доторкнутись до *найархаїчніших* пластів суспільної свідомості предків і прослідкувати генезу витоків нашого сучасного стилю мислення і почуттів.

З-поміж інших факторів найархаїчнішими історично і наглибнішими психологічно були знову ж таки психофізіологічні фактори, “базові” почуття людини – страх, отарність, прагнення до оновлення. І так само подвійний тип реакції на почуття страху започаткував різні види й функції замовлянь. Наведу конкретні приклади.

Намагання упокоритись могутній зловорожій силі, задобрити її опрідметнилось зокрема і в словесному зверненні до цих сил з метою задекларувати їм свою лояльність, відданість та випросити в них милості. До цього типу відношення людини і божества можна віднести описане Д. Фрезером закляття деяких африканських племен на кшалт “О, дощ!”, що супроводжувались підняттям рук до неба, поклоніннями та ін. Це – один із найстародавніших видів замовлянь. У своєму чистому вигляді в українських чи російських замовляннях він практично зник, але відгомони, ремінісценції його збереглись як елементи інших за своїм типом замовлянь. Дещо послаблено цей мотив звучить зокрема в тексті записаного І.Сахаровим замовляння “на укрощение гнева родной матушки”, в якому син скаржиться на матір, що та “ламала мої кістки, щипала моє серце, топтала мене в ногах, пила мою кров”. Тут же він просить зорі, небо, море, поля втихомирити гнів матері, змилюватись над сином. Зачин цього замовляння вказує на те, що первісним його об’єктом була якась потойбічна істота або божество, до якого подорожує шаман: “На Великдень я народився, тином залізним обгородився, пішов я до своєї рідної матінки” [Сказання русского народа, собранные И.П. Сахаровым.- М., 1990.- С. 50]. Тому можна стверджувати, що ми маємо тут досить рідкісний тип замовляння, в якому втілена покірлива модель реакції людини на екзистенційні загрози світу. В найглибшому підґрунті цієї моделі лежать вже згадані вище психофізіологічні фактори, але вже зняті, опосередковані різноманітними культурними нашаруваннями. Ще виразніше ця первісна основа постає в замовлянні проти пропасниці, записаній П.Чубинським: “Добриденъ, пропасниці! Есть вас сімдесят сім, я принесла вам снідання всім”.

Але якби людина сповідувала лише таку форму стосунків із злими силами суворого світу, вона від самих початків свого існування була б приреченою. Установка на активно-перетворювальне ставлення до соціальних і психологічних реалій свого існування вимагала дієвих форм протистояння злу. Вивчення замовлянь, в тому числі й українських, розкриває перед нами фрагментик хвилюючої драми ствердження й самоствердження далеких предків нашого народу в історичному бутті.

Історично однією з найдавніших і однією з найпримітивніших у психофізіологічно-культурній площині формою вияву цього самоствердження було явище, яке в системі психоаналізу називають боротьбою з Тінню. Тінь, як добре відомо з творчості психоаналітиків та культурологів, позначає один із найпоширеніших архетипів, котрий відображає антисоціальні потуги підсвідомої сторони власного “Я”

людини. Наведемо один приклад тексту замовляння, в основу якого лягло явище цієї боротьби. Серед масиву українських воно отримало умовну назву “від Нього” і спрямоване проти епілепсії: “Молод-молодець, відстань геть, не красуйся, не втішайся в білому тілі (ім’я), а йди на мохи, на болота...” [Українські замовляння.- К., 1993.- С. 18]. “Портрет” хвороби у вигляді молодого красеня і надсилання проклять на його адресу, порівняння його з епілепсією – хворобою, яка, діючи зсередини, повністю підпорядковує собі й паралізує тіло та волю людини, вказує на психофізіологічно-архетипічну основу цього образу.

Виявлення і розшифрування явища “боротьби з Тінню” розкриває нам кілька прихованих дотепер особливостей виникнення й функціонування замовлянь. Словесні й обрядові дії, які спрямовані на *притлумлення* психологічного напруження, викликаного діями витіснених жадань, справляли певний терапевтичний ефект. І перш за все для самого ж замовлювача. Відчувши душевне полегшення (хоч воно могло бути тільки тимчасовим), людина починала застосовувати цей текст знову і знову. Так формувалась певна психологічна установка й ефект ще посилювався. Тоді цей текст вже застосовувався до інших людей; особу, яка цей текст знала, починали вважати втаємниченою (шаманом, волхвом). Сам же текст при цьому *сакралізувався* й канонізувався. На цьому ґрунті виникає ціла низка замовлянь “на скріплення духа”, “на скріплення сердець”, тобто такі замовляння, основною метою яких є зміцнення морального стану, набування впевненості в своїх силах, подолання комплексу неповноцінності в самого замовлювача.

Так формується терапевтична функція замовлянь. Згодом вона ускладниться й набере властивостей лікувальної функції.

Не меншу роль у становленні замовлянь відіграли й сновидіння, хоч цей аспект виникнення й функціонування замовлянь фактично нерозроблений в літературі як щодо замовлянь інших культур, так і щодо явища українських замовлянь. Для дослідження цієї думки треба застосовувати відповідний технічний інструментарій. Таким інструментарієм можуть бути розвідки психологів та психоаналітиків про природу й механізми сновидіння. Вивчивши вияви дії цих механізмів, можна поглянути на образи й розгортання логіки текстів українських замовлянь, казок, билин, обрядових пісень тощо на предмет виявлення в них елементів діяльності сновидіння.

Цікавими з цього погляду сприймаються праці З.Фрейда “Діяльність сновидіння” та “Про сновидіння”. В них дослідник з-посеред інших виділяє такий елемент сновидіння як *механізм*

*подібності*. Його суть полягає в тому, що різні реальні люди чи речі, які споріднені певною ознакою або знаходяться між собою в якомусь взаємозв'язку, в сновидінні часто зображуються як одна особа або у вигляді комбінації з різних речей і осіб [Фрейд З. Деятельность сновидения // Фрейд З. О клиническом психоанализе. Избранные сочинения.- М., 1991.- С. 77]. В українських замовляннях цей прийом зустрічається часто. Саме в такий спосіб вибудовується зображення місцевості в “потойбічному” світі, де розташовуються персонажі, до яких звертається замовлювач. “На морі на Діяні, на острові на Кияні, там стояв дуб, а в дубі дупло, а в дуплі гніздо, а в гнізді цариці: одна Киляна. друга Іяна, а третя цариця Веретенниця” [Українські замовляння.- С. 150]. Вихідний матеріал для цього тексту – набір архетипічних образів: вода, гора, камінь, дерево, яма (тут дупло), три образи зовсім різних персонажів. Але в даному замовлянні цей набір скомплікований у певний просторовий образ так, що один архетип чи персонаж розміщений поруч з іншими. Разом вони утворюють складну й цілісну комбінацію речей. Таку ж ситуацію спостерігаємо і в іншому замовлянні: “... Коло моря безребра овечка стояла, край червоного моря білий камінь лежить”.

Ще одним важливим механізмом сновидіння є механізм згущення, ущільнення чи навіть злиття різних уявлень в одне ціле. Групуються розділені часом і простором речі, події. При цьому асоціативні зв'язки, завдяки яким уві сні в єдине ціле зливаються аж надто віддалені в житті явища, виникають нерідко на чисто зовнішніх, випадкових факторах. Це ж стосується й слів. У світлі цього стає зрозумілим таке часте вживання в текстах замовлянь слів і виразів, які, по суті, є такими їх комбінаціями, які позначають різні предмети. І саме ці слова, зважаючи на їх незрозумілість, відіграють важливу психологічну роль в процесі замовляння, нашіптування.

Як бачимо, складні реалії психічного життя людини, особливо ті, які пов'язані з активізацією в свідомості притлумлених жадань, постійний вплив психофізіологічних факторів на процеси відчуття й усвідомлення стали одним із найдавніших джерел виникнення продуктів духовної творчості, зокрема й замовлянь.

## РОЗВИТОК ЄВРЕЙСЬКОГО РЕЛІГІЙНОГО РУХУ “ХАБАД” В УКРАЇНІ В 20-Х РОКАХ ХХ СТОЛІТТЯ

Розвиток єврейського релігійного руху “Хабад” та його організацій в першій чверті ХХ століття – одна з важливих дослідницьких проблем, яка досі практично не розглядалася у вітчизняній іудаїці. Разом з тим ця проблема є актуальною у зв’язку з тим, що релігійний рух “Хабад” протягом ХХ століття став найбільш поширеним та впливовим напрямком іудаїзму як в Україні, так і в усьому світі.

Питання історії розвитку основних закладів освіти релігійного руху “Хабад” розглядалося у збірці “Єврейське містечко в революції” та праці М.Шейнмана “Про рабинів і синагоги”, яка з’явилася в 1928 році [Єврейское местечко в революции. Очерки под ред. В.Г. Тан-Богораз- М., 1926.; Шейнман М.М. О раввинах и синагогах.- М., 1928]. Серед зарубіжних видань, присвячених історії руху “Хабад” найбільш поширеною є книга Ш.Левіна “Історія Хабаду”, що вийшла в Сполучених Штатах на івриті [Левин Ш. История Хабада.- Нью-Йорк, 1984].

Назва руху “Хабад”, який є складовою частиною іудаїзму, але має деякі відмінності від його ортодоксального напрямку походить від слів: “*хохма*” – мудрість, “*біна*” – розуміння, та “*даат*” – знання. Рух цей сформувався на підставі релігійних праць та діяльності “цадиків” – релігійних діячів, які проповідували ідеї іудаїзму в народі та закликали до ірраціонального сприйняття світу.

Важливим етапом в розвитку іудаїзму стає призначення після смерті 21 березня 1920 р. ребе Шолом Дов-Бера новим лідером релігійного руху “Хабад” його сина Йосефа-Іцхака Шнеєрсона [Левин М.Х. Записки про арешт // Світло.- 1984.- жовтень-листопад.- С. 1]. В цей період суспільно-політичних перетворень в країні посилювався тиск з боку влади на основні традиційні інститути іудаїзму. На початку 1920 рр. в основному сформувалася політика Радянської влади щодо єврейського питання в Україні та руху “Хабад”, незважаючи на те, що сама влада цього не визнавала. “Більшовицька партія, - зазначав у 1920 році радянський лідер С.Діманштейн у відповідь на звинувачення в переслідуванні євреїв, - ніколи не проводила особливої роботи серед євреїв... І сам ніколи не займався громадською роботою серед євреїв”

---

\* Козерод О.В. – кандидат історичних наук, докторант Інституту етнонаціональних досліджень НАН України.

[Диманштейн С. Национальный вопрос и революция // Революция и национальности.- 1926.- № 2.- С. 90]. Таким чином, з одного боку, владою демонструвалася байдужість до єврейських питань, з іншого – проводилася жорстока політика, спрямована на придушення єврейської релігійної думки в країні.

На початку 20 рр. ХХ ст. у відповідь на антирелігійну політику влади керівництво “Хабад” на чолі з Йосефом-Іцхаком Шнеерсоном починає активізуватися будівництво по всій Україні мережі таємних хедерів (початкові навчальні заклади) та йешив (вищі навчальні заклади). Активізується робота з підготовки кадрів рабинів і моєлів-спеціалістів з обрізання. В деяких містах України активно будуються нові синагоги та мікви.

У відповідь на це радянська влада заарештовує велику кількість активістів руху “Хабад” разом з його лідером. “У зв'язку з приїздом до Москви рабі Шнеерсона, - згадує про цей період А.Л.Фукс, голова єврейської громади Москви, - мене викликали до ДПУ. Чекістів цікавило:

1) чи дійсно рабі Шнеерсон, знаходячись у Москві, зібрав велику суму грошей для підтримки релігійних єврейських установ?

2) чи правда, що довкола нього згуртувалися сотні молодих людей, що присвятили себе зміцненню єврейської релігії по всій країні?

3) чи дійсно рабі Шнеерсон є незаперечним авторитетом для сотень тисяч віруючих?” [Левин М.Х. Записки про арешт // Світло.- 1984.- жовтень-листопад.- С. 2].

Політичні переслідування на цьому не закінчуються. Арешти релігійних діячів призводили лише до того, що організації “Хабад” починали працювати нелегально.

У зв'язку з тим, що контролювати діяльність релігійних громад було досить важко, влада за допомогою євсекції робить спробу встановити контроль над єврейським релігійним рухом “Хабад.” Для цього була розроблена спеціальна програма, частиною якої було скликання на початку 1920 рр. в Ленінграді конференції “толерантних рабинів та діячів релігійного руху СРСР.” Ця ідея зустріла опір з боку Йосефа-Іцхака Шнеерсона, - Любавичського Ребе, який намагався проводити опозиційну політику щодо євсекцій [Там само].

В цілому значення цієї конференції важко було переоцінити. На ній передбачалося затвердити багаторічну програму єврейського релігійного життя в Радянській країні, а також визначити, які єврейські організації – відповідно до радянських законів – дозволено створювати в єврейських громадах, а які ні.

Деякі рабини і громадські діячі підтримували ідею скликання конференції, але рух “Хабад” розгорнув активну роз'яснювальну роботу

серед єврейських громад, після якої багаторічна підготовка і вся організаційна робота була зведена нанівець.

На початку 1920 рр. єврейські релігійні громади Радянської країни знаходять підтримку з боку католицької світової громадськості. Однією з найголовних міжнародно-політичних подій стає заява католицької церкви щодо свободи віросповідання в СРСР. В цьому документі керівництво католицької церкви закликала всю світову громадськість звернути свою увагу на становищі єврейських релігійних громад в Радянській країні.

Засуджуючи антирелігійні дії радянської влади, Папа Римський закликав також допомагати єврейському релігійному життю в СРСР та бойкотувати радянські товари. В такий спосіб було оголошено “хрестовий похід” проти войовничого радянського атеїзму.

У відповідь на це євсекції приймають негайні контрзаходи. Поруч з офіційними спростуваннями була оприлюднена заява 32-х білоруських рабинів, у якій говорилося, що відозва Папи не відповідає дійсності: у країні нібито немає ніякої дискримінації віруючих і служителів культу.

Аналогічної заяви зажадали і від українських рабинів, для чого був скликаний з'їзд рабинів Радянської України у Харкові. Знаючи, яким впливом користується лідер руху “Хабар” ребе Леві-Іцхак Шнерсон, Голова НКВС Дніпропетровська викликав його до себе для бесіди і пояснив, яку користь принесе Радянській владі підписана заява. При цьому він передав ребе безкоштовний квиток до Харкова в першому класі швидкого поїзда. Однак Леві-Іцхак не прийняв його. Він подякував і сказав, що поки ще в стані поїхати в Харків за власний кошт [Там само].

На з'їзді виявилось багато агентів НКВС, але це не засмутило рабби Леві-Іцхака. Він заявив, що вважає неможливим підписати заяву, яка не відповідає дійсності та ґрунтується на обмані світової громадськості. Сміливий і відкритий виступ підбадьорив усіх, з'їзд затягнувся на кілька днів, прийняття документу було відкладено.

Міністр освіти України викликав ребе Леві-Іцхака й звинуватив його у "ворожих діях" проти Радянської влади. Однак ребе Леві-Іцхак не дав себе залякати, не змінив своєї позиції. Його непохитність впливала на інших делегатів. Зрештою з'їзд закотився взагалі без якої-небудь резолюції.

У 1927 році Любавичський ребе Йосеф-Іцхак Шнерсон виступив з ініціативою за розвиток кустарного виробництва в країні, що дозволяє віруючим, працюючим вдома, виконувати всі заповіді Тори. Любавичський ребе закликав “Джойнт” й інші закордонні єврейські організації виділяти кошти на підтримку навчання євреїв ремеслу, закупівлю необхідного устаткування тощо.

У тому ж 1927 році Любавичського ребе присудили до вищої мері покарання, яке потім замінили засланням. Пізніше ребе був помилуваний й одержав за клопотанням Катерини Павлівни Пешкової дозвіл на еміграцію [Горовский Ф.Я., Хонигсман Я.С., Найман А.Я., Елисаветский С.Я. История евреев.- К., 1998.- С. 48].

Незважаючи на це, багато діячів релігійного руху “Хабад” продовжували працювати в різних релігійних установах великих міст України. Це сприяло не тільки розвитку безпосередньо єврейської релігії, але й призвело до пожвавлення всього єврейського життя в країні. Так, практично всі дослідники історії іудаїзму відзначають великий зв’язок між культурою та релігійною традицією єврейського народу. Російський філософ Л.Карсавін, зокрема зазначав: “Ми говоримо про єдність, цілісність, органічність і своєрідність єврейської культури, саме нею визначаючи єврейський народ. Але саме єврейська культура – і в цьому найбільше її достоїнство і значення – наскрізь релігійна і від релігії невіддільна...” [Карсавин Л.П. Россия и евреи // Версты.- Париж.- 1928]

У 1924 році в країні було введено правило постійного контролю за діячами релігійних організацій. Збереглася пояснювальна записка рабина Харківської синагоги Єлії-Гірша Ур’євича Милейковського, в якій він виправдувався за свій “несанкційований” виїзд із міста: “У Культвідділ окрвиконкому...Офіційно повідомляю, що київськими рабинами я був запрошений приїхати в Київ для вирішення складного питання з приводу здійснення релігійного обряду "халіци." З цією метою 16 січня ц.р. я виїхав з Харкова..., а 19-го ввечері приїхав у Харків. Єдиною причиною того, що я не знявся з обліку, була та обставина, що я не знав про цю необхідність. Але зараз зобов’язуюся перед кожною поїздкою...робити належну про неї заяву. 1927 р.” [Державний архів Харківської області, ф. 845, оп. 2, спр. 925, арк. 33].

В іншій заяві, датованій вереснем 1927 року, у представників влади євреї просили дозволу на святкування Рош-а-Шана. “На подане мною заява про дозвіл мені молитися в плинні 4-х днів, - писав Мордхо Давидович Баренбург в Адмвідділ Харківського окрвиконкому, - я одержав від Вас відмовлення 2 листопаду 1927 р... Ми, 15 осіб, всі люди старі-інваліди, далеко ходити до синагоги ми із-за стану нашого здоров’я не взмозі, а за законами єврейської релігії в ці дні їздити заборонено” [Державний архів Харківської області, ф. 845, оп. 2, спр. 938, арк.56].

“Президія Харківського окрвиконкому від гр. Шеметова Бенціона Кастрелевича, який тимчасово мешкає на вул. Кацарській, 7, числюся за Особливою Нарадою ДПУ УРСР, звинувачуюся за ст. 111 і 113 КК. 21 березня 1927 р. я був заарештований Коростенским ОДПУ ... за організацію хедерів. Просидів ув’язненим до 20 травня ц.р. і був



звільнений під підписку про невиїзд із м. Харкова. 2 листопада моя справа була розглянута Особливою Народою при ДПУ УРСР, яка присудила мене до висилки і справу направила в Москву до ОДПУ. Прокурор т. Крайній мені сказав, що може замінити вирок моїм виїздом за кордон. Я одержав вимоги прикладені до заяви і також 20 доларів на витрати” [Державний архів Полтавської області (ДАПО), ф Р-845, оп.3, спр.1458, арк.1].

Однією з основних ознак дискримінації іудаїзму в двадцятих роках в Україні була заборона створення нових релігійних об'єднань, синагог, релігійних асоціацій тощо. Релігійна конференція в Коростені була єдиним з'їздом релігійних діячів, на якому були проведені переговори щодо подальшої координації дій із розвитку релігійного життя в країні. Офіційно конференція в Коростені повинна була зібрати рабинів лише Волинської губернії, але за територіальною належністю прибулих її можна вважати всеукраїнською і навіть всесоюзною. На конференції були присутні також світські учасники, зокрема видавець журналу «Ха-Меліц» Леон Рабінович, який репрезентував єврейську громаду Ленінграду [Левин Ш. История Хабада.- Нью-Йорк, 1984.- С. 90-91].

Любавичський ребе не був присутнім, але він був обраним почесним головою конференції. За повідомленням одного з учасників Шмарьяху Шіндермана, Шмуель Кіпніс та Яків Левіцький увійшли разом із місцевими євреями до оргкомітету конференції.

Однією з найбільш яскравих особистостей, присутніх на конференції, був її секретар-рабин Новозибкова р. Шломо Йосеф Зевін, який у 1928 р. був видавцем єдиного в СРСР єврейського релігійного журналу.

Конференція рабинів була розрахована на три дні й розпочала свою роботу 26 жовтня 1926 р. На ній були присутні 50 учасників з різних міст України і 22 гостя. Місцева синагога, де проходила конференція, була переповнена. Практично всі віруючі євреї міста спостерігали за розвитком дискусії та перебігом подій. Любавичський Ребе-Йосеф-Іцхак Шнеєрсон, який був обраним почесним її головою, відгукнувся телеграмою. Конференцію відкрив р. Левицький, який серед іншого подякував владі за дозвіл провести цей захід.

Основним доповідачем на конференції був р. Зевін, який відкрито закликав радянське єврейство до виконання іудейських традицій й активної протидії зростаючому атеїзму. Інший доповідач – р. Леві Гросман зазначив, що існує недостатня кількість мікв у країні та висловив надію на позитивне ставлення влади до прагнення громад їх відбудувати.

На останньому засіданні був обраний виконавчий орган з 9 рабинів, лунали традиційні хасидські піснеспіви.

Незважаючи на загальні підсумки роботи з'їзду, слід зазначити, що існувала небезпека для нього з боку ДПУ. Так, р. Шіндерман свідчить, що деякі учасники конференції від'їжджали в поспіху і тривозі, бо передбачали, що всі учасники з'їзду будуть заарештовані. Деякі з них справді викликалися на допити місцевою міліцією, а р. Кіпніс був заарештований на декілька тижнів [Там само.- С. 93].

Загалом слід зазначити, що, незважаючи на боротьбу з іудаїзмом, релігійний рух "Хабад" продовжував діяти в Україні. Крім того, саме представники руху "Хабад" були найбільш активними діячами в деяких регіонах, зокрема таких як Вінниця, Коростень, Одеса тощо. В період 20-х років, коли в Палестині почав формуватися центр єврейського національного життя, незважаючи на протидію з боку влади окремі єврейські релігійні лідери України проводили роботу з відновлення традиції ірраціонального світогляду з позицій іудаїзму та розвитку інститутів єврейської освіти в Україні. Цей єврейський рух був альтернативою сіоністським організаціям в Україні. Він сприяв відродженню єврейської національної традиції в багатьох громадах України.



## СВОБОДА БУТТЯ РЕЛІГІЇ

*Ю.Решетніков\** (м. Київ)

### ХРИСТИЯНСЬКА ЄДНІСТЬ: ПОШУК ШЛЯХІВ ДОСЯГНЕННЯ

Минулий рік, ювілейний для всього християнства, став свідком ряду знаменних подій, викликаних новим інтересом до осмислення проблеми єдності християнської Церкви на розі тисячоліть. Завдяки поліконфесійності України деякі ці події безпосередньо мають чи будуть у найближчому майбутньому мати вплив на християнство в Україні та на все українське суспільство в цілому. Безсумнівно, що головною, або більш висвітленою в пресі, подією є новий поштовх справі об'єднання УПЦ КП та УАПЦ. Але ми хотіли б зупинитись на двох документах, що стосуються проблеми християнської єдності, поява яких пройшла майже непоміченою широким загалом. Але водночас ці документи є надто важливими, оскільки окреслюють майбутню політику щодо інших християнських конфесій з боку двох впливових в українському християнстві церков – Російської Православної церкви та Української Греко-Католицької Церкви. Мова йде про «Основні принципи ставлення Російської Православної Церкви до інослав'я», ухвалені Ювілейним архієрейським собором РПЦ [<http://www.russian-orthodox-church.org.ru>], та про Концепцію єкуменічної позиції Української Греко-Католицької Церкви, ухвалену Синодом єпископів УГКЦ [Людина і світ.- #7.- С. 36-42]. Зрозуміло, що тема другого документа ширша, але в той же час єкуменізм, об'єднання неможливе без розв'язання проблеми відносин з іншими, що дає можливість порівняти підходи, закладені у названих документах, до побудови відносин з іншими християнськими конфесіями.

Появу означених документів можна лише вітати, виходячи з їх значення та актуальності. Безперечно, що їх прийняття зумовлене тим, що дані церкви звершують своє служіння на поліконфесійному пострадянському просторі в оточенні інших релігійних деномінацій.

---

\* Решетніков Ю.Є. – кандидат філософських наук.

Тому велике значення має якість та напрямок відносин між першими та другими. З одного боку, ці документи є своєрідним підведенням деякого підсумку будівництва вказаних відносин у минулому; з іншого – це констатація їх сьогоденного стану. Головне ж – це визначення напрямків їх будівництва у майбутньому. Тому вони безсумнівно носять програмний характер, будучи покликаними з'ясувати ставлення Російської Православної Церкви та Української Греко-Католицької Церкви до інших. Але деякі їх положення викликають питання, а деякі потребують додаткового роз'яснення.

З богословським описом природи Церкви, наведеним в першому розділі Основних принципів, погодиться практично кожна християнська конфесія. Більшість положень цього розділу, що ґрунтуються на Святому Письмі, практично не викликає заперечень. Але в той же час автори Основних принципів розглядають лише православ'я як Єдину, Святу, Соборну та Апостольську Церкву, позбавляючи інші частини християнства (католицизм, протестантизм) права також називатись Церквою або її частинами. По суті, автори Основних принципів відмовляють неправославним християнським конфесіям у наявності «благодатного досвіду та життя, віри Церкви, повноти таємничого життя у Дусі Святому» [П. 2.12].

Але таке зневажливе ставлення РПЦ до інших навряд чи є сприятливим ґрунтом для продуктивного діалогу. Така претензія на абсолютну істину з боку однієї частини християнства виглядає дещо дивно, якщо пам'ятати про наявність дискусійних питань у християнстві, які часто слугували причинами розділень у ньому. Наявність невирішених проблем ілюструється навіть наявністю та станом Греко-Католицької Церкви. Хоча, визнаємо тут, природним є те, що адепти кожної конфесії розглядають саме її в якості єдиного носія істини, бо ж інакше безпідставним стає сама їх належність до цієї конфесії. Що ж стосується їх відносин з представниками інших конфесій, то часто вони пов'язуються з бажанням «просвітити» інших. Саме про це ми читаємо і в документі: «Церква (православна – Ю.Р.) не лише покликана вчити своїх чад, але й свідчити тим, хто залишив її (тобто інославним – Ю.Р.), про істину» [Основні принципи.- П. 3.2].

Обидва документи декларують, що найважливішою метою відносин даних церков з іншими «є відновлення богозаповіданої єдності християн» [Основні принципи.- П. 2.1. Концепція.- П. 4]. Заслуговує безперечної уваги констатація того, що «байдужість стосовно цього завдання або нехтування ним є гріхом проти заповіді Божої щодо єдності» [Основні принципи.- П. 2.2]. Але практична реалізація зазначених декларацій викликає деякі сумніви, бо ж, згідно з Основними

принципами, справжня єдність є можливою лише у лоні Єдиної Святої Соборної та Апостольської (читай Православної) Церкви» [П. 2.3]. Усі ж інші моделі єдності оголошуються неприйнятливими. Навряд чи така позиція веде до досягнення означеної мети. Тим більш, що далі роз'яснюється розуміння Російською Православною Церквою засобу досягнення єдності: «Шляхом до єдності є шлях покаяння, навернення та оновлення» [П. 2.7]. Тобто мова йде про покаяння тих, які не належать до православ'я та повернення їх у лоно Православної Церкви. Також за думкою авторів, «для інославнох шлях возз'єднання є шляхом зцілення та переображення догматичної свідомості» [П. 4.4].

Відтак можна констатувати, що на теперішній момент догматична свідомість «інославнох», на думку авторів даного документа, знаходиться у хворобливому стані. Цікаво, що вказаний пасаж ми читаємо у контексті міркувань про богословський діалог з «інославнох», а діалог, як відомо, передбачає рівність його сторін та шанобливе ставлення до їх позицій, що далі визнають і автори документу [П. 4.5]. В той же час їх цілком слухна теза, що «свідчення не може бути монологом – воно передбачає слухаючих, передбачає спілкування», у практичному вимірі виглядає дещо однобічною, оскільки діалог передбачає *взаємну* готовність слухати іншого, тобто ця вимога стосується не лише до «інославнох» учасників діалогу, але й для православних. Але в Основних принципах мова, практично, йде лише однобічне свідчення іншим з боку Православної Церкви.

Як вже зазначалося, досягнення християнської єдності бачиться авторами Основних принципів лише на шляху покаяння інших та їх повернення до Церкви (читай у лоно православ'я). Виникає питання, наскільки самі автори серйозно уявляють собі можливість повернення до православ'я, скажімо, Римо-Католицької Церкви. В принципі, ця зверхність пов'язана навіть з самою назвою «*право-славна церква*» на відміну від «*іно-славнох*», читай «*неправо-славнох*». Тобто ця назва має апологетичний характер та покликана показати різницю та перевагу «православ'я» над «неправо-слав'ям». Хоча зараз ця назва має все-таки більш технічне значення, оскільки кожна християнська конфесія – «інославна» або «неправо-славна» – на думку православних ієрархів, розглядає саму себе з точки зору свого вчення та релігійної практики саме як дійсно право-славну. Показово, що українські штундисти у другій половині XIX сторіччя вважали себе дійсно православними на відміну від офіційної церкви, розглядаючи свій рух як повернення до первісного християнства. Цікаво, що в Концепції УГКЦ, яка є набагато толерантнішою щодо інших християнських церков. Ідеальний стан християнства в Україні бачиться нею в формі «об'єднання всіх Церков

київської традиції в єдину Помісну Українську Церкву у формі єдиного Патріархату у причетності як з Церквою Риму, так і з Церквами-Сестрами християнського Сходу» [П. 39], простіше кажучи, у формі Греко-Католицької Церкви.

Безсумнівним здобутком Концепції УГКЦ можна вважати чітке окреслення самого поняття єкуменізму [П. 1], особливо у зв'язку з тим, що невизначеність щодо цього призводить до спекуляцій та непорозуміння у християнському середовищі, посилюючи його роз'єднаність. Своє розуміння проблеми єкуменізму наводить й РПЦ в розділі «Участь в міжнародних християнських організаціях і діалогах з т.з. «єкуменічним рухом», що міститься в додатках до Основних принципів. Але в той же час там знову зазначається, що Російська Православна Церква не розглядає єкуменічні контакти як діалог рівних, ставлячи себе у пріоритетне становище щодо інших.

Православна Церква розглядає себе як ту, що зберегла апостольське Передання та традицію Древньої церкви. Але ці поняття потребують своєї розшифровки. Досить дискусійною є й теза про «тотожність вчення, богослужбової структури та духовної практики Православної Церкви апостольському благовістю та Переданню Древньої церкви» та що «богослужбовий та ієрархічний строй незмінно перебуває в Церкві з апостольських часів» [П. 1-18, 1-19].

Проблема полягає в тому, що навіть сама православна думка вибірково відноситься до Передання, оскільки у окремих отців та вчителів церкви зустрічаються доволі єретичні з православної точки зору погляди. Те ж саме стосується і традиції. Що ми розуміємо під «Древньою церквою» та її традицією? Наскільки сучасна православна традиція відповідає практиці саме ранньоапостольської церкви? Чи були у ранньоапостольській церкві притаманні сучасному православ'ю літургійні елементи? Безперечно, що православна традиція протягом перших восьми століть свого існування перебувала у стані формування, а тому зазнавала змін. Відтак ми можемо говорити про притаманний їй на цьому етапі динамізм. В той же час сучасна Православна Церква декларує незмінність традиції, принаймні тієї, що сформувалась десь у VIII-IX столітті, та вірність їй. Тобто мова йде про консервацію традиції. Але це вже ставить питання й про стагнацію. Хоча безперечно, що прийняття такого важливого документа, як Основи соціальної концепції, свідчить про притаманний православ'ю динамізм.

Й Російська Православна Церква, й Українська Греко-Католицька Церква підкреслюють свою традиційність й розділяють усі християнські конфесії на традиційні та нетрадиційні. Але поняття традиційності викликає питання. Що таке «традиційність»? Наскільки традиційність

пов'язана з терміном існування тієї чи іншої конфесії в даній країні? Протестанти здебільшого акцентують увагу не на давнині існування, а на *вірності Біблійній істині*, в той час як православні, принаймні на пересічному рівні, більш акцентують увагу на своїй давнині. Це можна, звичайно, пояснити різницею між давниною існування перших та других. Але навіть представники євангельського руху в Україні (баптисти, п'ятидесятники), зіткнувшись з масованим натиском новітніх релігійних рухів, також повели мову про свою традиційність на відміну від нетрадиційності новітніх рухів. В такому випадку необхідно чітко визначитись, який термін існування необхідний для визнання тієї чи іншої конфесії традиційною: п'ятдесят років, сто п'ятдесят, п'ятсот, тисяча? Вважаємо, що досить часто апеляція до своєї традиційності пов'язана з неготовністю до конструктивної боротьби.

Розмірковуючи про «традиційність», звернемо увагу й на те, що, на думку авторів Концепції, «драматичну історію християнства в Україні доповнила поява нетрадиційних Протестантських Церков і церковних спільнот» [Людина і світ.- 2000.- #7.- С. 36], тобто поява протестантських церков посилила драматизм в українському християнстві. Здається, що автори забули при цьому про всі ті утиски та гоніння, яких зазнали в минулому вірні протестантських громад в тому числі і з боку так званих традиційних церков.

Слушною є думка про різницю між єдністю віри та формами її вираження [Основні принципи.- П. 2.10]. Втім мова не йде про визнання вчення про «невидиму Церкву», згідно з яким Церква, незважаючи на наявність в ній багатьох конфесій та деномінацій, залишається єдиною, але ця єдність через людську недосконалість недостатньо проявляється у видимих формах [Там само.- П. 2.4]. Глибоким розумінням проблеми пронизана теза, що «відновлення християнської єдності у вірі та любові може відбутися лише згори, як дар Всемогутнього Бога», що джерело єдності полягає у самому Бозі [Там само.- П. 2.13. Концепція.- П. 45].

Цілком справедливою є теза, що «Церква існує у світі у вигляді різних Помісних Церков, але єдність Церкви при цьому ніскільки не применшується» [Основні принципи.- П. 1.7]. Практично про те ж саме говорять й прихильники теорії гілок у християнстві, якщо вважати гілки тими ж самими Помісними церквами. Єдина різниця полягає в тому, що цитований документ говорить лише про церкви, які належать до православ'я. В той же час інші документи розглядають це питання ширше. Так, якщо автори Основних принципів негативно ставляться до «теорії гілок», то Концепція стверджує, що «досягнення повної єдності стане можливим лише через дотримання принципу «єдність у

багатоманітності», розглядаючи при цьому церковний плюралізм лише як тимчасовий стан, який ще потребує свого подолання.

Важко погодитися з тезою, що «відступлення від законного священначалія є відступленням від Духа Святого, від Самого Христа» [Основні принципи.- П. 1.9], оскільки в історії Церкви, на жаль, часто траплялись випадки, коли відступлення від законного по формі керівництва було необхідним для збереження вірності Христу та Духу Святому.

Практично всі християни поділяють положення, що «спасіння можливо знайти лише у Церкві Христовій» [Основні принципи.- П. 1.15]. Якщо не звертати увагу на те, що і в цьому пункті Церква Христова авторами Основних принципів ототожнюється з православ'ям, значним проривом є твердження, що «громади, що відпали від єдності з Православ'ям, ніколи не розглядались як повністю позбавлені благодаті Божої», що «церковний стан тих, які відділилися не піддається однозначному визначенню» та що «Православна Церква не визнає суд про міру збереження чи пошкодженості благодатного життя в інослав'ї, вважаючи це таємницею Промислу та суду Божого» [Основні принципи.- П. 1.15-1.17].

Автори документів виявляють в розділеному християнському світі ознаки, що його об'єднують: Слово Боже, віра у Христа як Бога та Спаси, який прийшов у плоті, та щире благочестя. Проводиться й диференціація релігійних громад в залежності від їх ставлення до основоположних християнських догматів (віра у Святу Трійцю, Боголюдськість Ісуса Христа, хрещення в ім'я Отця, Сина і Святого Духа). Залишається сподіватися, що це покладе край листівкам на кшталт сумнозвісних «Обережно: сектанти!», в яких представники усіх протестантських течій, починаючи з лютеран і закінчуючи Свідками Єгови і навіть мормонами, однаково зараховувались до розряду сект.

Водночас в параграфі, що описує стосунки Російської Православної Церкви з «інослав'ям на її канонічній території», є речення, яке викликає питання: «Православна Церква визнає за інославними християнами право на свідчення та релігійну освіту серед груп населення, що традиційно до них належать» [Основні принципи.- П. 6.3]. Про які групи йде мова? Національні, станові, професійні, вікові тощо? Як це співвідноситься з наднаціональним та всестановим характером Церкви? Хто бере на себе право визначати, яка соціальна група відноситься і до якої християнської конфесії? Тим більш, що така постановка питання б'є навіть по самих православних, оскільки населення Балтії дуже важко віднести до «традиційно православних», однак Російська Православна Церква розглядає Балтію як складову своєї «канонічної території».



Останнє поняття саме по собі є досить спірним, що сьогодні стало очевидним у зв'язку з процесами, які відбуваються в Українському Православ'ї [Див.: Життя православ'я // Релігійна панорама.- 2000.- #3.- С. 10]. Проблема полягає в тому, що такої чітко означеної території для будь-якої церкви ніколи не існувало, оскільки її межі постійно змінювались внаслідок не стільки релігійних, скільки політичних подій. Так, Україна ввійшла до складу канонічної території Російської Православної Церкви лише у 1685 році, коли Українська Православна Церква була приєднана до Російської. Доречність вживання вказаного терміну викликає сумнів ще й тому, що він має на увазі наявність якогось розподілу, якихось меж, в той же час як Церква Христова не пов'язана ніякими межами чи кордонами, що визнають й православні, використовуючи означення «Вселенська». Вочевидь, що використання даного поняття пов'язане насамперед з бажанням зафіксувати якийсь status quo, поставити перешкоди для здійснення іншими релігійними громадами своєї діяльності на даній території.

У зв'язку з вищезазначеним стоїть поняття прозелітизму, про необхідність уникнення якого з боку інших йде мова як в Основних принципах, так і в Концепції. Але прозелітизм є наслідком здорової конкурентної боротьби у релігійному становищі. Цікаво, що Православна Церква не розглядає чомусь як прозелітизм перехід до неї з інших християнських конфесій. Відзначимо те, що активність існування цього явища взагалі пов'язане з тим, наскільки вірні знаходять задоволення своїх релігійних потреб у своїх церквах. Тобто наявність прозелітів свідчить про те, що ці люди чогось не знайшли в своїх старих релігійних громадах. Відтак акцент треба переносити з критики інших на необхідність аналізу стану своєї релігійної організації та пошуку шляхів покращання саме своєї діяльності. З іншого боку, наявність прозелітів є наслідком свободи совісті, наслідком реалізації права кожної людини на вільний вибір своєю релігійної належності та її зміну.

Для обох документів характерним є й екскурс у минуле. Зрозуміло, що будівництво відносин в християнському середовищі сьогодні та й у майбутньому потребує ретельного аналізу накопиченого досвіду, уникнення колишніх помилок та використання кращих прикладів. Автори Основних принципів відзначають, що Російська Православна церква веде богословський діалог з іншими християнськими деномінаціями вже більше двох століть. При цьому зазначається, що для цього діалогу «характерно поєднання догматичної принциповості та братерської любові». Здається, остання у минулому стосувалась лише старокатоликів та англікан, тобто тих, хто знаходився за межами Російської імперії, бо «інославні» вітчизняного походження (взяти хоча б

евангельський рух у часи імперії) відчували не стільки «братерську любов», скільки репресивну політику як з боку безпосередньо духовної влади, так і з боку влади світської, ставлення якої до різновірців цілеспрямовано формувалось керівництвом Російської Православної церкви. Про проблемні відносини між РПЦ та УГКЦ у минулому мова йде й в Концепції екуменічної позиції останньої [П. 28, 30]. Тому цей документ більше приділяє уваги саме шляхам подолання історичних обтяжень у відносинах між церквами.

Богословський діалог між різними християнськими конфесіями міг би стати непоганим шляхом до подолання упередженого ставлення один до одного, ворожнечі та протистояння. Можна лише вітати спроби такого діалогу, які відбуваються подекуди на місцевому рівні. Сподіваємось, що прийняття названих документів пожвавить ці спроби. Це саме стосується й спроб спільного соціального служіння.

Що ж стосується відносин Православної церкви з іншими християнськими громадами на пострадянській території, то в Основних принципах декларується, що вони «повинні здійснюватися у дусі братерської співпраці в цілях координації діяльності в громадському житті, спільного відстоювання християнських моральних цінностей, служіння громадській злагоді». Не можна не погодитись з тим, що за умов плюралістичного та поліконфесійного суспільства, до того ж такого, що переживає випадки релігійного непорозуміння та відкритого протистояння, це дійсно дуже важливі цілі. Це ж саме стосується й положення, що «християнські громади країн СНД та Балтії покликані об'єднати свої зусилля у сфері примирення та морального відродження суспільства, підняти свій голос на захист людського життя та людської гідності». Але остання ціль, для якої мислиться співпраця Православної Церкви з іншими християнськими деномінаціями, а саме (ні більш, ні менш) «припинення прозелітизму на канонічній території Російської Православної Церкви», а також наступне твердження: «Російська Православна Церква стверджує, що місія традиційних конфесій можлива лише за умови, що вона здійснюється без прозелітизму» [П. 6.1-6.2], - практично перекреслюють всі зазначені благі наміри, бо практично ставлять діяльність всіх інших християнських громад в залежність від інтересів Православної Церкви. Адже діяльність кожної релігійної громади безперечно передбачає прозелітизм як наслідок проповіді свого вчення. Невільною від критики протестантських громад за їх «прозелітизм» є й Концепція УГКЦ [П. 42-43]. Думаємо, що такі закиди на адресу протестантів з боку як РПЦ, так й УГКЦ можна пояснити, поперше, тим, що протестантські громади за своєю динамікою росту серйозно випереджають дані церкви, а, по-друге, наявністю, особливо у

православ'ї, великої кількості невооцерковлених громадян, які вважаються тими, що належать до тієї чи іншої церкви не за особистим свідомим вибором, який відповідно проявляється в їхньому релігійному житті, а за своїм походженням та традицією. Саме їх свідоме воцерковлення в іншій релігійній громаді й розглядається як «прозелітизм».

Концепція водночас закликає протестантські церкви враховувати те, що в Україні «від тисячі літ існує автохтонна Церква українців, яка має тісний зв'язок з українською духовністю, культурою та народними звичаями» [П. 43]. Але що мається на увазі? Про яку церкву йде мова? Відомо, що Україна в її сьогоденних межах ніколи не була моноконфесійною, постійно відчувала вплив як східної, так і західної християнської традиції. Взагалі, є підстави казати про притаманну українському суспільству поліконфесійність. Тим більше, що принаймні дві, достатньо дистанційовані одна від одної, церкви зараз претендують на свою автохтонність для України – Російська Православна Церква та Українська Греко-Католицька Церква, в однаковій мірі розглядаючи себе як наступника Київської церкви. Що ж стосується української духовності, то вона не ідентифікується з якоюсь конфесійною належністю і вираженістю, характеризується синкретизмом християнських та дохристиянських вірувань, забобонністю, обрядовірством тощо. Важко погодитись, що все це є ідеалом з християнської точки зору. Тим більш, що й православні протисектантські місіонери наприкінці XIX сторіччя відзначали необхідність боротьби проти «церковного поганства» серед українського православного населення [Історія євангельсько-баптистського руху в Україні.- Одеса, 1996.- С. 31]. Ідеалізація ж української духовності призводить до того, що під гаслом її відродження на практиці відроджується саме язичництво. Зазначимо, що саме це й спонукає протестантські громади до проведення євангелізаційної діяльності, яка має своєю метою навернення громадян від двовір'я або невір'я до християнства, їх практичну воцерковленість.

Прикінцеві положення Основних принципів щодо спілкування з іншими у християнській любові, неприпустимості образ інших викликають лише бажання того, щоб зазначені принципи послідовно втілювались у практичну площину в міжконфесійному діалозі. І це тим більше, що вони витікають як з самого християнського вчення, так і з підписаних керівниками релігійних конфесій в Україні, в тому числі й з боку православних церков, меморандумів щодо міжконфесійних відносин. Але пункт щодо ставлення до тих, хто критикує священноначаліє з приводу діалогу з «інославною», а також тих, хто самостійно йде у цьому діалозі далі меж, встановлених церковною

владою, практично констатує наявність розбіжностей щодо розуміння даного питання в самому православному середовищі [Основні принципи.- П. 7.3]. А це робить занадто оптимістичними очікування, що гарні побажання щодо покращання діалогу (навіть якщо не брати до уваги зазначені суперечності в самому документі) будуть безпроблемно втілені у життя.

На закінчення хочеться висловити щире згоду з одним із параграфів Основних принципів: «Внаслідок порушення заповіді про єдність, християни, що розділились, замість того, щоб бути зразком єдності в любові за образом Пресвятої Трійці, стали джерелом спокуси. Розділеність християн стала відкритою та кривавою раною на Тілі Христовому. Трагедія розділень стала серйозним видимим викривленням християнського універсалізму, перешкодою у справі свідчення світу про Христа. Бо дієвість цього свідчення Церкви Христової в чималому ступеню залежить від утілення проповідуваних нею істин у житті та практиці християнських громад» [П. 1.20]. Хочеться щиро сподіватися, що прийняті документи, навіть з усіма їх недоліками, добре послужать справі налагодження християнської єдності та взаєморозуміння в українському суспільстві.

*М.Шмігельський\** (м. Львів)

## НОВІТНІ РЕЛІГІЙНІ РУХИ НА ЛЬВІВЩИНІ

Історія людства це постійний процес релігійної творчості. Тут мова йде про релігійні рухи, що зародились і розвиваються в час новітньої історії. Їх можна поділити на декілька великих груп, класифікуючи за походженням – неоязичницькі, сцієнтичні, неоорієнтальні, неохристиянські і неосатанинські.

Зокрема, у Львові діють дві групи неоязичницьких новітніх релігійних течій, які в свою чергу умовно можна розділити за походженням на два напрямки: український-діаспорний (осередки Рідної Української Національної Віри) і український-матірний (група послідовників Порфирія Іванова).

У Львові діють два осередки Рідної Української Національної Віри, що офіційно зареєстровані як релігійні організації. Це – громада “Берегиня”(керівник В.Чорний, 22 члени) і громада “Оріяна”(керівник

---

\* Шмігельський М.В. – аспірант кафедри теорії та історії культури філософського факультету Львівського Національного університету імені Івана Франка.

М.Дегтяр, 12 членів). Прихильники РУН Віри проповідують вчення Лева Силенка, якого вважають пророком. Вони вірять в єдиного Бога – Єдиносущного і Всеправедного Господа Дажбога, символом якого є трисуття (тризуб) в обрамленні Сонця. Святим письмом для рунвірівців є “Мага Віра”.

Другим напрямком неоязичництва, на нашу думку, є група послідовників Порфирия Іванова (Детки). Українська асоціація цієї течії має назву “Рух за здоровий спосіб життя”. Основною ідеєю руху є обожнення Природи і дотримання у своєму житті заповідей і порад, які дав Порфирій Іванов. Останнього його прихильники вважають Божим посланцем, людиною, яка мала надприродні властивості [Золотарев Ю.Г. Советы Порфирия Иванова. Как научиться жить не болей.- СПб., 2001.- С. 8] і одержала зверху методика зцілення. Саме прихильники такого трактування і є у Львові.

Загалом існують різноманітні групи послідовників Іванова. В одних він – людина з надприродними властивостями, Божим даром, а в інших – Бог, а відтак і все його вчення треба приймати на Віру [Там само.- С. 102]. Але в усіх випадках акцент ставиться на оздоровчий ефект методики.

Хоч рух зародився в Україні, розповсюдження своє він дістав завдяки публікаціям в журналі “Огоньок”, його працям, а також працям його російських послідовників, які активно популяризували вчення.

У Львові прихильники системи збираються на березі озера біля “Холодокомбінату”, що на Левандівці. Їх можна зустріти тут щонеділі з 12 до 15 години, так як це радив робити сам Порфирій Іванов. Загалом прихильників методики, які об’єднані в львівську групу близько 150. Збори вони починають гімном Порфирию Іванову, який той сам склав на музику Марсельєзи.

Іванівцями на Львівщині є переважно люди, яких не могли вилікувати лікарі або які перепробували різні методи лікування й їм не залишалось нічого іншого, як почати голодувати (свідоме терпіння) і обливатись холодною водою. Безперечно, що для них П.Іванов є не простою людиною, бо ж саме завдяки йому вони вилікувались. Керівник групи Юрій Андрійович так говорить про те як він прийшов до цієї системи: “Я хотів жити, Я перепробував все що міг.” Тепер він співає гімн-хвалу Іванову як гімн-подяку за те, що одужав, а також пропагує систему Іванова. Вважається що тільки повне дотримання правил, а також абсолютна віра в їх дієвість, дає очікуваний ефект.

Неоорієнталіські релігійні громади у Львові представляють: “Товариство свідомості Крішні”, “Місія Чайтан’ї (“Інститут знання власної сутності”), “Сахаджа –йога”, “Трансцендентальна медитація”, “центр Шрі Чінмоя”.

Загалом ці громади можна розділити на два основні напрямки – персоналістів і імперсоналістів, або тих, хто поклоняється особистісному Богу (Бхагавану), і тих, хто поклоняється безособовій ідеї Бога (Брахману). Можна поділити також на тих, хто практикує бгакті-йогу і тих хто, практикує йогу-кундаліні.

Перший напрямок представлений у Львові Товариством свідомості Крішні і місією Чайтані.

Товариство свідомості Крішні є найбільш визнаною і найбільшою за чисельністю громадою серед симпатиків східних віровчень. Своїх прихильників громада має як серед громадян Індії, що приїхали на навчання до Львова і тепер є студентами місцевих вузів, так і серед корінних мешканців не лише Львова, а й області. Зокрема громади товариства є містах Стрию, Дрогобичі, Трускавці. Чисельність студентів-індусів – приблизно 300. Загалом громада крішнаїтів нараховує біля 350 осіб. Збираються вони разом в основному на свята, а також в години служби у храмі. Керує громадою Враджендрасута дас (І.Кравець).

Товариство свідомості Крішні відоме у Львові своєю громадською організацією – "Гуманітарна місія "Їжа для життя". Тут вона була зареєстрована як добродійний фонд [Громадські об'єднання у Львівській області.- Л., 1998.- С. 31]. За час діяльності місії з 1993 по 2000 р. було роздано 95 тисяч гарячих обідів вегетаріанської їжі. Акція була підтримана місцевим Товариством Червоного Хреста, яке допомагало місії з посудом, транспортом і приміщенням. Списки знедолених формував для неї відділ соцзабезпечення. Незважаючи на те, що це була дуже важлива й потрібна справа, яка допомагала в цей кризовий час вижити бідним людям, не всім львів'янам це подобалось. У кафетерії, де проводилась роздача їжі, зловмисники побили вікна. Незадоволення в деяких львів'ян викликала й роздача крішнаїтами їжі на проспекті Свободи. Водночас населення завжди радо відвідує ведичні фестивалі, які проводить у місті члени "Товариство свідомості Крішні", ласуючи при цьому солодкими частунками вегетаріанської їжі.

У вченні Товариства свідомості Крішні присутні екуменічні моменти, чим воно приваблює декого з львів'ян. Вони визнають Ісуса Христа як аватару – духовного вчителя, втілення Крішні. Крішнаїти вірять у перевтілення душ, тобто реінкарнацію. Та карму – закон матеріальної природи, вважаючи, що досягти спасіння можна шляхом справ, а також любов'ю та відданістю Крішні.

У Львові є троє посвячених (ініційовані учні) "Місія Чайтані. Інститут Знання Власної Сутності" – Еканатхдас (керівник центру), Відурадасі і Дамаянтідасі, а також близько двадцяти її послідовників. Львів є тим першим містом, з якого почалось розповсюдження цього

вчення по Україні. Занесли його сюди вірні товариства з Польщі, яка виступає своєрідним мостом для новітніх релігійних рухів із Заходу в Україну. Місію, що заснував Кріс Батлер (Джагад Гуру), який практикував “містичну йогу” та керував її центрами в Америці. Після створення Товариства свідомості Крішни він приєднався до Свами Прабхупади і став його учнем. Але, після розбіжностей з Великою Радою Товариства, відійшов від нього і створив “Місію Чайтан’ї”, модернізуючи вчення Свами Прабгупади, згідно з західним менталітетом. Звідси й походить назва Інститут знання Власної Сутності). Члени “Місії” визнають Джагад Гуру духовним вчителем, а себе – його учнями. Особлива увага в його вченні акцентується на християнстві і поєднанні його з індуїзмом. Імпонує львів'янам те, що чайтаністи визнають Біблію, Ісуса Христа, як сина Крішни, його помазаника. Відповідно Крішна у них – біблійний Бог, Верховний Отець, а розп'яття Ісуса на хресті – стан самадхі, тобто поєднання з Абсолютом, восьма найвища ступінь Раджа-Йоги.

Другий напрямок неоорієнталізму у Львові представлений громадами “Сахаджа-йоги”, “Міжнародний університет Махарішіта”, “Центр Шрі Чінмоя”. Релігійна громада “Всесвітньої чистої релігії” (“Сахаджа-йога”) у Львові діє як духовно-просвітницька громадська організація “Львівський союз “Сахаджа-Йогів”. Доречно сказати, що статус молодіжної надав їй можливість, відповідно до закону про молодіжні організації, безкоштовної реєстрації. У Львові члени організації організували школу “Сахаджа-Йогів”, яка проводить заняття для всіх зацікавлених. В основі доктрини руху – вчення про Шрі Матаджа Нірмала Деві, яка ввела новий метод внутрішньої Самореалізації – Сахаджа-Йогу. Сахаджа-Йога – це зв'язок особистого духу з усепроникаючою енергією космосу (Божою Любові), який досягається при пробудженні і піднятті Кундаліні (внутрішньої енергії людини). Саме цей процес і називається Самореалізацією.

З 1999 р. у Львові діють як громадська організація “Спілка ведичних університетів Махаріші”, а також бізнесове об'єднання – “Українсько-голандсько-американське підприємство “Університет менеджменту Махаріші”.

Засновник цього релігійного руху – Махеш Прасад Варма, учень релігійного проповідника Свами Брахмананди Сарасваті (Шрі Гуру Дев), в якого він вчився 13 років і виробив власну техніку медитації. Після цього він бере ім'я Махаріші Махеш Йога від слів “Маха” – “великий”, “tishi” – “святий” і Йога – наставник техніки медитації йоги. В 1958 р. Махаріші створює в Індії рух Духовного відродження, а вже в наступному 1959 переїжджає до США, де засновує свою організацію з

метою пропаганди свого вчення. В основі вчення – техніка медитації для поєднання з Богом, досягнення ”космічного стану” шляхом повторювання мантр – “імен індуських богів”. Зазвичай організація не визнає себе релігійною, хоча є насправді такою, адже головна мета Йоги – це з’єднання з Абсолютом. Кожний адепт махарішизму проходить обряд ініціації – “Пуджа”, який характерний для всіх індуїстських рухів. Під час цього обряду відбувається посвячення індуським богам.

“Центр Шрі Чінмоя” зареєстрований у Львові як громадська організація (Керівником його є В.Карпович). У Львові особливої активності центр не проявляє. Доктрина цього релігійного руху – теорія “Єдиної сутності”, єдність людини і бога, єдність богів різних релігій. Адепти даної релігійної течії вважають Шрі Чінмоя реалізованим духовним вчителем, а також приписують йому написання тисяч книг, статей, духовних пісень і композицій для флейти, піаніно і багатьох інших інструментів.

Сцієнтична релігійна течія у Львові репрезентована товариством "Психологічний захист". Воно об’єднує людей, що вважають себе цілителями, біоенергетиками. Голова товариства – М.Манчур. Організація проводить курси з біоенергетики, окультизму, астрології, методу Сільви [Цілители Львова і їх поради: Випуск №1.- Л., 2000.- С. 31]. Акцент на науковості саєнтології ставиться М.Манчуrom у його статтях, а також в тому, що дане товариство йому вдалося зробити у Львові колективним членом Товариства наукових викладів ім. святого Петра Могили. Але загалом дана організація не має однієї чіткої ідеї. Її члени пропагують різноманітні квазірелігійні теорії.

Неохристиянські організації, які залишили свій слід на Львівщині, можна також поділити за походженням на два напрямки – український та іноземний.

Організація Ідеалістів України, що належить до першого з виділених напрямків, свою діяльність обмежила зборами і випуском газети “Ідеаліст”. Газета “Ідеаліст” – “часопис воїнів Христа –борців за Хрестову Національну Державу Україну”. Редактором і головою Проводу організації є М.Маньковський, юрисконсульт ВАТ ”Іскра”. Основною ідеєю цього релігійного руху є “боротьба політична і релігійна проти жидовсько-сатанинського режиму в Україні”. Ідеалістовці вважають, що центр Вічного Міста Бога має бути в Україні на Середнянській Святій Горі, що на Івано-Франківщині. Ця ідея перегукується багато в чому зі вченням католиків-покутників.

“Асоціація Святого Духа за об’єднання світового Християнства”, що належить до зазначених їх зарубіжних течій, більш відома під назвою



“Церква Муна” або “Церква Об’єднання”. В основі даного руху лежить ідея месіанства Сан Мен Муна, а також віра в “Істинних Батьків”, якими послідовники вважають Муна і його дружину. Хоча церква й вважає себе християнською, свого часу Верховний Суд штату Нью-Йорк не визнав її як таку.

Цей релігійний рух зареєстрований у Львові як благодійний фонд “Асоціація україно–японської дружби” (під керівництвом Кімури Шоїчі). На сьогодні він призупинив свою діяльність, розпочату в 1996 році. Представники Асоціації, провівши ще тоді лекцію в Музеї історії релігії і організувавши спільно з Студентським братством Львівського музичного училища ім. С.Людкевича показ японської чайної церемонії, на цьому свою діяльність і обмежили. Вони зустріли шалений опір громадськості своїй діяльності вже самою появою цієї організації у Львові. Зокрема, голова Марійського товариства “Милосердя” Стефанія Шарабура та голова Клубу греко-католицької інтелігенції Іван Гречко звернулися до голови Львівської обласної Ради народних депутатів Миколи Гориня зі спільним листом–проханням, в якому висловили застереження щодо правочинності діяльності “Асоціації святого Духа за єднання світового Християнства”, а також її представників, зокрема громадянина Японії Кімури Шоїчі.

Неосатанізм не є у нас оформленим релігійним рухом. Зокрема на Львівщині діють розрізнені його релігійні громади. На Личаківському кладовищі традиційно по ночах залазять в склепи новоявлені дезметалісти, мавпуючи деякі просатанинські відеокліпи західних рок-музикантів. В Стрию влітку 1996 року було вчинено акт вандалізму на цвинтарі. А в грудні 1996 р. в тому ж м. Стрию троє сатаністів вбили свого колишнього вчителя М.Левуса. У 2000 р. в Дрогобицькому районі в селі Мединичах сатаністи осквернили Церкву.

Отже, в житті новітніх релігійних рухів в Україні Львів не є винятком, більше того є одним з найактивніших осередків. Тут є все – від неохристиянських до неосатанинських, неоорієнтальні і неоязичницькі, сцієнтичні і психотерапевтичні, агресивно налаштовані і ліберальні щодо суспільства новітні релігійні рухи. Сприйняття цих рухів мешканцями Львівщини є також надто неоднозначним – від повного заперечення до фанатичної відданості. Незважаючи на те, що більшість новітніх релігійних рухів мають іноземне походження, вони активно входять в і без того строкате релігійне і суспільне життя Львова. Допмагає їм в цьому їхня мобільність, можливість постійної трансформації залежно від умов та ситуації. Часто вони заявляють себе не як релігійна громада, а як громадська організація, благодійний фонд чи бізнесова фірма.

В сучасному світі ми майже кожного дня зустрічаємось з

релігійними чи парарелігійними пропозиціями. Відгукнутись на них чи ні – це особиста справа кожного, але цей вибір повинен бути свідомим. Особливо це стосується новітніх релігійних рухів.

## IV

## ІНФОРМАЦІЇ

### ЕКУМЕНІЗМ І ПРОБЛЕМИ МІЖКОНФЕСІЙНИХ ВІДНОСИН В УКРАЇНІ

Під такою назвою на базі Відділення релігієзнавства Інституту філософії імені Г.С.Сковороди НАН України відбулася 29 травня 2001 року міжнародна наукова конференція. Окрім українських науковців і практиків релігійної сфери, в роботі конференції також взяли участь гості з закордону. З привітаннями виступили Ярослав Яцків – перший заступник Міністра освіти і науки України; Інґвіл Торсон Плеснер – секретар Європейської Ради церков (Норвегія); о. Йосиф Май – співробітник Східної Секції Папської Ради у справах Підтримки Єдності Християн (Апостольська Столиця); Віктор Бондаренко – голова Державного комітету України у справах релігій; Олексій Онищенко – академік-секретар Відділення історії, філософії та права НАН України; Анатолій Колодний – президент Української Асоціації релігієзнавців; Ніколас Гвоздев – заступник директора Інституту церковно-державних студій ім. Доусона Байлорського університету (США).

На першому пленарному засіданні "Християнський екуменізм: реалії і можливості в Україні" були заслухані доповіді П.Яроцького "Український екуменізм: історичне підґрунтя, богословські проблеми, вимоги часу"; Е.Мартинюка "Екуменізм, конвергенція, єдність"; о. Йосифа Май "Діалог між католиками та православними: нинішній стан та перспективи в Україні"; Е.Кларк "Міжнародні підходи у вирішенні міжконфесійних конфліктів"; Н.Гвоздева "Погляд американських православних на проблеми екуменізму".

На другому пленарному засіданні "Візит Папи Римського Івана Павла II в контексті відносин християнських конфесій України" виступили з доповідями В.Єсленський ("Екуменічний рух перед викликами ХХ століття"), А.Колодний ("Візит конфесійного примирення"), М.Гайковський ("Папа Іван Павло II і Україна"), І.Шевців ("Ідея Української Православно-Вселенської Церкви"), О.Недавна ("Проблеми міжцерковних відносин Української Греко-Католицької Церкви").

Працювало 4 проблемні групи: "Православно-католицький діалог: реалії і можливості", "Протестантизм і неохристиянство в контексті релігійного життя України", "Міжцерковні відносини в сучасному православ'ї: проблеми і перспективи об'єднання", "Нехристиянські релігії в християнському середовищі України".

По закінченні конференції її учасники ухвалили заключний документ.

\* \* \*

### **Заключний документ міжнародної конференції "Екуменізм і проблеми міжконфесійних відносин в Україні"**

*(Київ, 29 травня 2001 р.)*

На порозі третього тисячоліття в усій історично доленосній значущості постає питання про роль і місце України, українського християнства, всіх українських церков у християнській Європі, маючи на увазі і геополітичне, і конфесійне положення України між Сходом і Заходом. Ця проблема має ряд вимірів: перший стосується ролі і місця Української церкви в історії, культурі, духовному житті українського народу. Другий – будь-які зрушення, так потрібні в цьому напрямі, неможливі без досягнення примирення насамперед в українському православ'ї шляхом налагодження екуменічного діалогу між всіма його трьома гілками. Третій – полягає в тому, що інтегруватися в християнську Європу українські християнські церкви зможуть, зберігаючи властивий українському народу дух толерантності, терпимості, доброї волі до всіх віровизнань і національних культур багатонаціональної і багатоконфесійної України.

Всі ці аспекти зовнішнього і внутрішнього розвитку релігійно-церковного життя можуть стати міцною основою, надійним підґрунтям сучасного українського екуменізму – руху за примирення, зближення, а в майбутньому і об'єднання всіх гілок українського православ'я.

Без усвідомлення ієрархією всіх українських православних церков конфесійної єдності як чинника консолідації українського суспільства, без енергійних зрушень в бік екуменічного діалогу, без рішучого мораторію на конфронтацію Православна церква в Україні, як і будь-яка інша українська християнська церква, не посяде належного їй конструктивного місця в суспільних процесах, а релігія загалом не

виконає своєї ролі в національному і духовному відродженні України. Про це свідчать уроки нашої історії – і державно, і церковної.

Великою загрозою для України є можливий вплив тієї чи іншої Православної церкви на поглиблення регіоналізації України, її етнічне розшарування: скажімо, Центр і Західна Україна – сфера впливу УПЦ Київського патріархату або ж УАПЦ; Південь і Схід, так би мовити, канонічна територія УПЦ, яка перебуває в канонічній і молитовній єдності з Московською патріархією. Це поглиблюватиме політичне напруження в суспільстві, створюватиме проблеми в міжнаціональних стосунках, негативно позначатиметься на національній безпеці України.

Кризу в українському Православ'ї необхідно оцінювати в контексті реальної релігійної, політичної, духовної ситуації в Україні. Самостійне значення цього міжцерковного конфлікту було б незначним, якби він не мав під собою соціально-політичного ґрунту. Дедалі більше політизуючись, цей конфлікт, як кризовий стан українського православ'я загалом фактично являє собою релігійну трансформацію політичного протиборства.

Де ж вихід? Він, звичайно не в орієнтації на Константинополь чи Москву. Вихід у мобілізації внутрішніх ресурсів українського православ'я всіх трьох церков.

Ідея об'єднання всіх православних церков в єдину Помісну Українську Православну Церкву – шляхетна, патріотична, зрештою, богоугодна, але вона має визріти насамперед у серцях і помислах всіх ієрархів українського православ'я трьох гілок, бути зрозумілою і прийнятною для загалу віруючих. Реальний ґрунт під здійснення цієї ідеї, закладений в екуменічній молитві – заповіті Ісуса Христа “Щоб були всі одно” (Ів. 17:21), вимагає глибоко засвоєння церковною, духовною і, зрештою, національно ментальність.

Папою Іваном Павлом II, візит якого в Україну має велике екуменічне значення, акцентується увага на тому, що “повний образ Вселенської Церкви не може бути виражений лише однією традицією або спільнотою, яка протистоїть іншій”. Шукати спілкування між християнським Сходом і християнським Заходом, вважає понтифік, “це волення Риму, волення Константинополя, волення Москви, це волення всього християнства, обох Америк, Африки, Азії – всіх, це волення нової євангелізації”.

Папа самокритично оцінює ситуацію, яка заважає досягненню єдності між християнським Сходом і християнським Заходом. Тому він вважає, що християнська церква повинна “дихати двома легенями”, тобто сповідувати східну і західну традицію.

Маючи великий досвід державних і пастирських візитів до країн з різною конфесійною конфігурацією, з досить відмінною історією і культурою, навіть з не зовсім демократичним ладом, Іван Павло II завжди знаходив спільну мову з усіма людьми доброї волі, незважаючи до якої політичної, ідеологічної чи релігійної орієнтації вони належать. Понтифік завжди знаходить потрібну тему і адекватну їй стилістику зустрічі, а також змістовну тональність розмови з усіма своїми співбесідниками.

Іван Павло II вперше приїздить в Україну. І всі українці спостерігатимуть за перебігом цього візиту. А почнеться він з традиційного папського жесту шаноби і поваги до землі і народу, що на ній проживає, – низького вклоніння українській землі. Отже, скажемо і ми нашому гостю з Риму – Ласкаво Просимо!

Український екуменізм – це реальний, логічний і виважений шлях до зближення і примирення українських церков – православних, католицьких, протестантських. Український екуменізм – це спосіб мирного співжиття християнських церков з одним східним обрядом, майже з одними догматами, з однією Християнською Конституцією – Християнським символом віри. Тут, в головному, що поєднує ці церкви, немає жодних протиріч.

Український екуменізм – це добра воля, християнська чеснота слухати, розуміти і прощати один одного. Український екуменізм – це зняття невластивої для змісту християнськості, церковності, духовності і, зрештою, людської культурності міжцерковної ворожнечі.

Складовими екуменічних дій можуть бути спільні програми морального оздоровлення українського суспільства, боротьба з його духовною і біологічною деградацією, підтримка різними заходами, притаманними релігійним традиціям, процесів українського державотворення; спільні дії всіх українських церков під час важливих ювілеїв, подій, дат в історії України, церковної історії зокрема, української культури.

## ПРОФЕСОРУ АНАТОЛІЮ ЯРТИСЮ – 70

Анатолій Васильович Яртись пройшов славний трудовий шлях – від студента до професора кафедри історії та теорії культури Львівського Національного університету імені Івана Франка, самовіддано працював на різних ділянках університетського життя, зарекомендував себе як досвідчений педагог і вихователь студентської молоді, вчений і організатор навчально-виховного процесу, взагалі як чуйна і скромна людина.

Народився Анатолій Васильович 7 травня 1931 року в селі Седліска. Це Замостянський повіт Люблінського воєводства (Польща). У 1957 році закінчив історичний факультет, а в 1963 році – аспірантуру при кафедрі філософії університету. В 1967 році А.В.Яртись успішно захищає дисертаційну роботу на здобуття вченого ступеня кандидата філософських наук. У 1989 році Державний комітет СРСР по народній освіті присвоїв йому вчене звання професора по кафедрі історії релігії і атеїзму. Працював у Львівському Національному університеті імені Івана Франка зав. кафедрою культурології, проректором з навчально-виховної роботи.

Професор А.В.Яртись має вагомі здобутки у науковій роботі. Він опублікував понад 100 наукових праць, серед яких у співавторстві три монографічні роботи, два навчальних посібники з історії української та зарубіжної культури. У творчому доробку науковця чимало праць з релігієзнавства. Він незмінний учасник Львівського Міжнародного Круглого столу “Історія релігій в Україні”, один з авторів “Релігієзнавчого словника”, подав статтю-довідку до трьохтомної “Енциклопедії релігій”.

Українська Асоціація релігієзнавців, Відділення релігієзнавства Інституту філософії імені Г.С.Сковороди НАН України, всі ті, хто давно знає та шанує Анатолія Васильовича, приєднуються до привітань йому з нагоди ювілею і зичать міцного здоров'я, життєвого та творчого довголіття, добрих учнів та всіляких гараздів.

З роси і води, дорогий Ювіляре!

## Релігієзнавчі конференції, колоквиуми, круглі столи II половини 2001 року

Назва конференції	Дата	Масштаб	Місце проведення Адреса і контакти
Виховання молоді на християнських моральних цінностях	25-26 липня	Міжнародна науково-практична конференція	Острог, Національний ун-т “Острозька академія” (В.М.Жуковський) 35800, Рівненська обл., м. Острог, вул. Семінарська, 2 Тел. (03654) 2-33-42 Email: vmzhukov@uosa.uar.net
Україна-Вірменія: історія і сучасність	21-22 серпня	Міжнародна конференція	Київ, Інститут сходознавства НАНУ (Ігор Миколай. Семиволос) Тел. 229-07-72
950-річний ювілей Києво-Печерської Лаври	27 серпня	Всеукраїнська конференція	Київ, Товариство “Просвіта” Київ, Музейний пров., 8 Тел. 228-24-63
Біблія на теренах України	26-27 вересня	Всеукраїнська конференція	Київ, Українське Біблійне Товариство, Українська Асоціація Релігієзнавців (УАР), Відділення релігієзнавства Ін-ту філософії НАНУ (ВР ІФ НАНУ) 01001, Київ, Трьохсвятительська, 4, кімн. 323, 324, 301 Тел. (044) 229-04-18, 229-48-12
Українське релігієзнавство: історія, проблеми, перспективи	28 вересня	Всеукраїнський колоквиум	Київ, УАР, ВР ІФ НАНУ Тел. 229-04-18, 229-48-12
Роль християнства	Кін.	Міжнародна	Рівне, Рівненський



у формуванні слов'янських народів	вересня – поч. жовтня	конференція	інституту слов'янознавства (Кралюк Петро Михайлович) 33028, м. Рівне, вул. Толстого, 3, (для наукового відділу) Тел. (0362) 22-00-75, 26-99-09 Email: rissksu@rivne.com
Роль науки, релігії і суспільства на формування духовної особистості	15-16 жовтня	Всеукраїнська конференція	Донецьк, Донецький Інститут Штучного інтелекту Тел. 92-60-82)
Християнство і мораль	Третя декада жовтня	Всеукраїнська конференція	Тернопіль, Тернопільська державна медична академія 46001, Тернопіль, Майдан Волі, 1 Тел. (0352) 22-45-54 Ф. 22-41-83 Яковенко Ольга Іванівна
Філософські, культурологічні, релігієзнавчі аспекти осмислення сучасного світу та їх науково-методичне значення	25-26 жовтня	3-тя Всеукраїнська науково-методична конференція	Запорізька державна інженерна академія (Барякін В'ячеслав Миколайович) Тел (0612) 59-72-03(д.) E-mail: bar@zgia.zp.ua 69006, Запоріжжя, пр. Леніна, 226, ЗДІА Тел. 60-13-56 Факс 39-11-92
Нові релігійні течії в духовному і правовому полі України	Листопад	Всеукраїнська конференція	Київ, УАР, ВР ІФ НАНУ Тел. 229-04-18)
Релігія за умов модерну і постмодерну	Грудень	Всеукраїнськи й колоквиум	Київ, УАР, ВР ІФ НАНУ Тел. 229-04-18

## V

## SUMMARY

In the 18<sup>th</sup> issue of the Bulletin “Ukrainian Religious Studies” in the rubric “Philosophy and Anthropology of Religion” there are in particular the following papers: Etnoreligion as scientific notion: definition “knowledge” and “faith”, “natural” and “overnatural” by H.Loško, “The Chialism problems in Protestant Theology” by V.Dokash, “Existential the device New Religiousness” by S.Kachurova, “Understanding of Religious Consciousness in Hegel's Phenomenology of Spirit” by D.Kirouhin, “The religio-philosophical system of "Ise Monogatari Zuinō" by S.Kapranov.

In the rubric “History and Historiosophia of Religion in Ukraine” there are published papers: “Christianity and Slavic Literature Culture: Began of books printing” by T.Horbachenko, “The Doctrine of Viacheslav Lypyns’kyi about Religious Ideology in a context Religious Studies Searches in period Ukrainian National Revival” by L.Kondratyuk, “The reasons of crisis of the Ukrainian Orthodoxy (1941-1944)” by N.Stokolos, “Influence psychophysical factors on formation of a exorcism phenomenon” by V.Yatchenko, “Development of the Jewish religious movement "Habad" in Ukraine in the 20<sup>th</sup> years of the 20<sup>th</sup> century” by O.Kozero.

In the rubric “Freedom of Religious Being” there are published paper: “Christian unity: search of achievement of ways” by Yu.Reshetnikov, “The New Religious Movements in Lviv Region” by M.Shmigel’s’kyi.

In addition the Bulletin presents article “To professor Anatolii Yartys’ – 70” and information on the Religious Studies conference “Ecumenicalism and problems of Between-Churches relations in Ukraine” (Kyiv, 29<sup>th</sup> of May 2001).



## РЕДАКЦІЯ ПОВІДОМЛЯЄ

### ОСНОВНІ ПРАВИЛА ОФОРМЛЕННЯ СТАТЕЙ

Рукописи для публікації у наступних числах бюлетеня подаються до редакції в одному роздрукованому примірнику (через 1,5 інтервали) і у вигляді дос-файлу у форматі Microsoft Word 7.0 (95) чи 97 на дискеті 3,5" обсягом 0,5 друк. арк. (прибл. 18-20 тис. знаків з пропусками). Шрифт: Arial, 12 чи Times New Roman, 12.

Посилання в статті на використані джерела слід наводити прямо в тексті у квадратних дужках за їх наскрізною нумерацією у відповідності з існуючим бібліографічним стандартом. (Список використаних джерел у кінці статті не подається.) Цитати з іншомовних джерел (у тому числі й з російськомовних) наводяться автором у українському перекладі.

*Приклад оформлення посилання:*

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

Посилання на тексти Біблії також подавати згідно з прийнятим стандартом (скорочена назва книги, розділ, двокрапки, вірш / вірші).

*Наприклад:* Ів. 3:16 (де “Ів.” – *Євангелія від Івана*, “3” – *розділ 3*, “16” – *вірш 16*).  
 Скорочені назви всіх книг Біблії завжди наводяться у її змісті.

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.

**Адреса редакції:** 01001, Київ-1, вул. Трьохсвятительська, 4. Відділення релігієзнавства Інституту філософії імені Г.С.Сковороди НАН України;

**Телефони:** 229-48-12 – головний редактор; 229-04-18 – відповідальний секретар;

**E-mail:** cerif@alfacom.net

## ЗМІСТ

### I. ФІЛОСОФІЯ ТА АНТРОПОЛОГІЯ РЕЛІГІЇ

<i>Лозко Г.</i> Етнорелігія як наукове поняття: дефініції “знання” і “віри”, “природного” і “надприродного” .....	3
<i>Докаш В.</i> Проблеми хліязму в протестантській теології .....	12
<i>Качурова С.</i> Екзистенційний устрій нової релігійності .....	21
<i>Кірюхін Д.</i> Розуміння релігійної свідомості в “Феноменології духу” Гегеля .....	30
<i>Капранов С.</i> Релігійно-філософська система “Ісе моногатарі дзуйно:” .....	39

### II. ІСТОРІЯ ТА ІСТОРІОСОФІЯ РЕЛІГІЇ В УКРАЇНІ

<i>Горбаченко Т.</i> Християнство і слов’янська писемна культура: початок книгодрукування .....	51
<i>Кондратик Л.</i> Вчення В’ячеслава Липинського про релігійну ідеологію в контексті релігієзнавчих пошуків доби українського національного відродження .....	59
<i>Стоколос Н.</i> Причина кризи Українського православ’я в 1941-1944 рр. ....	67
<i>Ятченко В.</i> Вплив психофізичних факторів на формування феномену замовлянь .....	78
<i>Козерод О.</i> Розвиток єврейського релігійного руху “Хабад” в Україні в 20-х роках ХХ століття .....	85

### III. СВОБОДА БУТТЯ РЕЛІГІЇ

<i>Решетніков Ю.</i> Християнська єдність: пошук шляхів досягнення .....	91
<i>Шмігельський М.</i> Новітні релігійні рухи на Львівщині .....	100

IV. ІНФОРМАЦІЇ .....	107
----------------------	-----

V. SUMMARY .....	114
------------------	-----

РЕДАКЦІЯ ПОВІДОМЛЯЄ .....	115
---------------------------	-----