

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



Українське релігієзнавство

№24

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

*Видається щоквартально з 1996 року.

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

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

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

E-mail: cerif2000@gmail.com

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

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

*Подані рукописи рецензуються, не повертаються.

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

*Редакція не вступає в листування з автором.

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

*Усі права застережені (с)

Українське релігієзнавство

Редакційна колегія:

А. Колодний, доктор філософських наук
(головний редактор);

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

П. Павленко, кандидат філософських наук
(відповідальний секретар)

*Рекомендовано до друку
Вченою Радою Відділення релігієзнавства
Інституту філософії імені Г.С.Сковороди НАН України,
Протокол № 24 від 26 листопада 2002 р.*

© Відділення релігієзнавства Інституту філософії
імені Г.С.Сковороди НАН України, 2002

© Українська Асоціація релігієзнавців, 2002

ЗМІСТ

I. ФІЛОСОФІЯ, СОЦІОЛОГІЯ ТА ІСТОРІЯ РЕЛІГІЇ

<i>Гаюк І.</i> Дослідження Вірменського християнства: нові методологічні підходи	4
<i>Стоколос Н.</i> Спроба етноконфесійної трансформації православ'я у Польщі (1923-1939 рр.)	12
<i>Богачевська І.</i> Католицьке аджорнаменто – вияв часу	20
<i>Кулагіна Г.</i> Духовність і її християнська експлікація	31
<i>Титаренко В.</i> Теоретичні проблеми дослідження харизми та харизматизму	39
<i>Луцишина О.</i> Проблема підходу до аналізу давньоіндійських уявлень про людину	48
<i>Кондратик Л.</i> Ольгерд Бочковський про роль релігії у народотворчому процесі	58

II. ПОЛІТОЛОГІЯ РЕЛІГІЇ

<i>Банек К.</i> Головні проблеми політології релігії	68
--	----

III. ІСТОРІЯ ТА ІСТОРІОСОФІЯ РЕЛІГІЇ В УКРАЇНІ

<i>Кияк С.</i> Ідентичність Української католицької церкви візантійського обряду в контексті її вселенськості	75
<i>Шевченко В.</i> Передберестейський унійний процес 1590-1593 років: мотиви, проблематика, перспективи	85
<i>Якимів Е.</i> Поява латинських ченців і становлення католицьких чернечих орденів в Україні (X-XV ст.)	96

IV. ІНФОРМАЦІЇ

Релігієзнавчі конференції 2003 року	105
Дисертаційні праці, захищені в 2002 році у спеціалізованій вченій раді Д 26.161.03	108

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

ДО ВІДОМА АВТОРІВ

Правила оформлення статей	115
---------------------------------	-----

ФІЛОСОФІЯ, СОЦІОЛОГІЯ ТА ІСТОРІЯ РЕЛІГІЇ

*І.Гаюк** (м. Львів)

ДОСЛІДЖЕННЯ ВІРМЕНЬСЬКОГО ХРИСТІЯНСТВА: НОВІ МЕТОДОЛОГІЧНІ ПІДХОДИ**

Становлення особливостей Вірменського християнства, трансформація Вірменської Церкви на українських землях – цікава і малодосліджена в Україні тема, що є тісно пов'язаною з невирішеними й понині проблемами розколу християнства та виникненням у ньому різних течій. Звертаючись до історіографічного аналізу джерел, що присвячені цій проблемі, дослідник Вірменської Церкви постає перед необхідністю по-новому підійти до вивчення цього феномену, по-сучасному оцінити факт появи монофізитства. Це спричинено тим, що переважна більшість праць про Вірменську Церкву носить частковий й здебільшого історичний характер, а до того ж має ще й відчутне конфесійне забарвлення. Перш за все мова йде про критерії аналізу та визначення рамок досліджень. Характерною ознакою доступних джерел є уникання халкедонської проблематики і відповідно питань щодо суті монофізитства, яке апіорі визнають ересю. Концептуальною основою цих праць є певні постулати, на основі яких будується система аналізу, а саме: до V ст. існувала єдина кафолічна християнська Церква, від якої внаслідок схизм та ересей стали відколюватися різні неправославні, некатолицькі хибні течії, організації; рішення Вселенських соборів є істиною в останній інстанції і обговоренню схвалені ними документи не підлягають. Логічним завершенням цих вихідних положень є постулат, що єдина можливість спасіння полягає у воз'єднанні неправославних, заблудних з материнськими правдиво-християнськими Церквами (Римокатолицькою, Руською Православною і т. ін.).

* Гаюк І.Я. – старший науковий працівник Львівського історії релігії.

** © Гаюк І.Я., 2002

Усі ці базові концепти, крім конфесійної заангажованості, ще більше закорінені в традиційних науково-світоглядних принципах, сформованих переважно становлення капіталізму. Основою їх є ньютоно-картезіанська парадигма: світ - це сукупність статичних за своєю природою матеріальних часток та предметів, що займають певне місце в евклідовому просторі та взаємодіють у ньому. Цей механістичний погляд на природу пов'язаний з безумовним детермінізмом, філософською основою якого було декартівське фундаментальне розмежування між світом та людиною [Капра Ф. Дао фізики.- СПб., 1994.- С. 49]. Звідси й виникнення так званого принципу об'єктивності, тобто визнання можливості існування якогось об'єктивного знання поза особою дослідника. Логічним наслідком такого механістично-детермінованого погляду на світ є можливість визнання пріоритету та абсолютної наукової вичерпності за якоюсь однією теорією, філософською системою, богословським вченням тощо. Як бачимо, окрім конфесійної упередженості, традиційний погляд на церковну історію коріниться у загальноформуючих світоглядних концепціях XVII-XIX ст. Тимчасом сучасна наука описує феноменальний світ як нерозривний, взаємопов'язаний динамічний процес.

Становлення Вірменського християнства напряму пов'язане з процесами формування загальнохристиянського ареалу та головними концепціями християнського вчення. Саме тому дослідження цього феномена засвідчило доцільність відмови від традиційного і знову ж таки конфесійно зумовленого погляду на християнство як на статичний об'єкт, що у незмінному за своєю суттю вигляді має існувати й функціонувати ще з часів давньої Церкви, створеної Христом та апостолами. Але ми маємо всі підстави розглядати християнство як необмежену цілісність у безперервному процесі її становлення та розвитку через закономірне ускладнення структури, всі складові якої суттєво пов'язані з цілим, всі виконують свої особливі функції, об'єднані спільною метою, але не є ні привілейованими, ні незалежними (поза підпорядкуванням) від інших. Такий погляд цілком логічно приводить до визнання природності та закономірності існування різноманітних течій, напрямків, Церков у рамках єдиного загальнохристиянського континуума, об'єднаних лише спільною метою, між якими існує холоархія, тобто всі автономні системи цього континуума приблизно рівні за статусом. Вони взаємопроникливі, але не пов'язані якимись обов'язковими ієрархічними зв'язками.

Парадигмальні зміни дозволяють також вирішити ще одне важливе питання, а саме: аналіз догматичного розвитку завжди ставить перед дослідником проблему суперечностей у трактовці майже всіх

догматів, навіть у межах творчості одного автора. Не маючи можливості обійти цей феномен, учені, теологи або замовчують його, або визнають природну антиномічність догматів у рамках лише свого конфесійного витлумачення (для прикладу згадаймо праці О.Аннінського, О.Карташова, І.Троїцького та ін.). Натомість відносно інших конфесій це стає об'єктом тотальної критики та підставою для обґрунтування недосконалої та неповноцінної, меншовартісної чужих систем.

З нашої точки зору, сучасні наукові концепції (що знаходять широке підтвердження у всіх природничих та гуманітарних дисциплінах) взагалі знімають цю проблему. Так, одним із базових концептів при вивченні Вірменського християнства став так званий принцип додатковості, який не вирішує парадокс, а вводить його в наукову систему. Вперше у природничих науках цей принцип застосував відомий фізик Н.Бор, який довів необхідність прийняття двох логічно суперечливих аспектів реальності для вичерпного опису явища. Вчений вважав, що такі суперечності є наслідком неконтрольованої взаємодії між об'єктом спостереження та спостерігачем. Відповідно до так званої копенгагенської інтерпретації, саме факт спостереження руйнує нерозривну цілісність світу і породжує парадокси. “Миттєве пережиття реальності зовсім не парадокс. *Парадокс виникає тоді, коли спостерігач намагається побудувати історію свого сприйняття. І відбувається це тому, що немає чіткого розподілу між нами і реальністю, яка б існувала поза нами. Реальність конструюється ментальними актами ...*” [Гроф С. За пределами мозга.- М., 1993.- С. 72, 76]. Це ж, у свою чергу, означає цілком закономірне, більше того – природно зумовлене розмаїття систем, поглядів, концепцій у всіх сферах знання, де перевага тій чи іншій системі надається внаслідок конкретних соціокультурних, етнічних та психологічних факторів.

Схожі гносеологічні концепції бачимо не лише у природничих науках, а й в гуманітарних. Зокрема, М.Бердяєв ще у першій половині ХХ ст. писав: “Людину неможливо усунути з пізнання... Розрив між трансцендентальною свідомістю, гносеологічним суб'єктом, ідеальним логічним буттям і живою людиною робить по суті пізнання неможливим... Я – той, що пізнає – одвічно перебуваю у бутті і становлю невід'ємну його частину. І пізнаю я буття у собі, людині, та від себе, з людини. Лише буття може пізнавати буття... Пізнання в бутті відбувається та є внутрішньою подією буття, зміною самого буття” [Бердяєв Н. О назначении человека // О назначении человека.- М., 1993.- С.28].

Осмислення феномену монофізитства Вірменської Апостольської Церкви має відбуватися до певної міри на рівні інтерпретацій, а відтак у дослідженні бажано використовувати принципи контекстуальності та історичності. В такому разі постає проблема чіткого визначення змісту провідних термінів, таких як Православна Церква, Католицька Церква, Монофізитська Церква, Несторіанська Церква, несторіанство та, насамперед, монофізитство.

Монофізитство з термінологічної точки зору має дві сторони проблеми: а) чітке визначення його змістовного наповнення; б) його вживання в науковому та загальному обігу. Аналіз становлення Вірменського християнства показав доцільність розгляду всіх великих течій та розколів того періоду як прояву у специфічній релігійно-догматичній формі процесів етнорелігієгенезу. Тому цілком обґрунтованим є вживання терміну “монофізитство” у значенні одного з провідних напрямків християнського богослов'я, що стало віросповідною базою для формування Давньосхідних національних Церков. Таким чином, історично за просторово-часовими та внутрішніми догматично-структурними характеристиками монофізитство виступає першою значною структурно оформленою складовою християнства нарівні з несторіанством, католицизмом, православ'ям та протестантизмом.

Дуже часто монофізитство тенденційно спрощують, прирівнюючи його до вчення Євтихія, який визнавав єдину природу Ісуса Христа після втілення – Божеську, що повністю розчинила в собі людську. Саме у такому значенні цей термін зазвичай вживається у науковому та церковному обігу. І це попри те, що існує значна кількість глибоких досліджень, переважно богословських, які переконливо свідчать, що монофізитство є надзвичайно складним багатоплановим явищем, зміст якого неможливо й неприпустимо зводити до такої примітивної формули.

Отже, при використанні терміну “монофізитство” необхідно чітко відмежовувати його сутнісне наповнення від “євтихіанства”, яке, власне, й було засуджене на IV Вселенському соборі у Халкедоні як єретичне. А оскільки причини проведення цього собору та його відкидання багатьма Східними Церквами знаходяться насамперед у площині церковно-державних та національних відносин, то неетично й ненауково робити штучні висновки на кшталт: Халкедонський собор засудив Євтихія та його прихильників, Давньосхідні Церкви не визнають рішень цього собору, а відтак вони є єретичними, тобто монофізитськими. По-перше, собор засудив не монофізитів, а Євтихія, по-друге, всі Давньосхідні Церкви також офіційно засуджують Євтихія, тож ставити знак рівності

між невизнанням рішень Халкедону та причетністю до вчення Євтихія немає жодних підстав.

Термін "несторіанство" використовується у значенні вчення антиохійської школи християнського богослов'я, яке стало догматичною базою для формування автокефальної Перської Церкви (Церкви халдейських християн). Терміни "православна", "католицька", "монофізитська", "несторіанська" допустимо вживати лише як назви різних типів християнських Церков, кожна з яких має характерні особливості віровчення та культу, ієрархічної будови і т. ін., і в жодному разі не включають внутрішньої оцінки чистоти та правильності їх догматичних й обрядових засад.

Такий підхід знімає також питання чистоти віровчення як католиків, так і православних, оскільки (навіть поза канонічними та політичними проблемами Халкедону) якщо розглядати праці отців Церкви перших трьох століть християнства і використовувати для їх оцінки ті ж критерії, які використовують при аналізі праць монофізитських богословів, то й у них можна знайти досить велику кількість висловлювань і визначень у монофізитському дусі. Тому, розглядаючи монофізитизм як єретичний напрям, може виникнути питання щодо чистоти віровчення і так званих ортодоксальних християнських Церков. Позиція деструктивна для кожної з Церков і безперспективна з наукової точки зору.

Вивчення періоду христологічних суперечок у християнському світі висунуло на перший план ще одне питання. Вже понад два століття релігієзнавство як галузь знання досить чітко поділяється на академічне (світське) та богословське (яке, здебільшого є конфесійним). Але саме в розгляді питань щодо розвитку християнства перших вселенських соборів академічне релігієзнавство, по суті, продовжує залишатися на конфесійних позиціях. Адже вихідна позиція — розгляд християнства з точки зору конфесійного розподілу вже значною мірою зумовлена конфесійно.

Традиційно християнство, як світова релігія, історично поділяється на три великі гілки. Такий його поділ подає і академічне релігієзнавство. Внутрішній зміст цього твердження за офіційно недекларованим, але мовчазним погодженням представників цих конфесій такий: на сьогодні саме ці три течії у їх сукупності є, так би мовити, "законними" репрезентантами християнства у світі. Протестантизм здебільшого вже не розглядається (і науковцями, і теологами) з точки зору правдивості чи неправдивості віровчення, відповідності або невідповідності основним християнським канонам,

догматам, а досліджується як певне історичне явище, що має свої витoki, причини виникнення, відповідні догматичні засади, ідеологічні, культові та організаційні особливості. Щодо інших напрямів, то за ними зберігаються характеристики еретичних, сектантських — другий і глибший план такого твердження — нехристиянських у правдивому значенні цього слова. Такі визначення зрозумілі з позиції конфесійного богослов'я. Але розгляд історії перших вселенських соборів під кутом боротьби з ересями і розколами не є обґрунтованим для світського релігієзнавства. Оскільки відразу постає питання вихідної бази та критеріїв, за якими та чи інша течія або вчення визнаються еретичними. А критерії ці переважно конфесійні.

Такий підхід стосується насамперед християнських Давньосхідних Церков, які, згідно з усталеною точкою зору, визначаються як монофізитські, отже — еретичні. Не випадково у всіх серйозних розробках щодо історії вселенських соборів, догматичних рухів перших віків християнства намагання дослідників збалансувати висновки, що випливають з наукових досліджень історико-догматичного матеріалу і конфесійно запрограмовані вимоги призводять до помітних суперечностей. Тому вчені здебільшого не роблять цих останніх логічно і фактично аргументованих висновків, коли вони явно суперечать традиційно-церковному віровченню.

Сучасні наукові розробки і відкриття дають також можливість під іншим кутом подивитися на певні етапи релігійних процесів, зокрема на проблеми унійних змагань різних Церков. Відомо, що для вірмен, як і для багатьох інших етносів, вже з кінця XI — початку XII ст. поняття етнічної належності та віровизначальний чинник зливаються в одне нероздільне ціле. Тож не дивно, що для резистентності відносно невеликої вірменської діаспори конфлікт, пов'язаний із заключенням у 1630 р. верхівкою Вірменської Церкви в Україні унії з Римом, виявився надто напруженим. Результатом цього було поступове нівелювання традиційної вірменської національної самосвідомості: не забуваючи остаточно про своє походження, вірмени в Україні фактично одержують нову етнічну ідентифікаційність. Часто їх називають поляками вірменського походження. Певною мірою це є виправданим.

Але, на нашу думку, питання етнічної ідентифікації народу, який певний час прожив в умовах діаспори, є значно складнішим. Адже тут спостерігається цікаве явище (ймовірно, не лише в Україні): асиміляція проходить до певної межі, повна втрата своєї етнічної самоідентифікації у місцевих вірмен не відбувається. Це є своєрідним підтвердженням поглядів О.Шпенглера та Л.Гумільова, які зазначали, що етнос є

системою, де єдність людей визначає насамперед стереотип поведінки, тобто структурні зв'язки, однаковий внутрішній ритм, а не мовна, політична чи расова єдність [Гумилев Л.Н. Этносфера. История людей и история природы.- М., 1993.- С. 224, 227; Шпенглер О. Закат Европы. Всемирно-исторические перспективы.- Т. 2.- Минск, 1999.- С. 214].

Отже, мовна, політична й будь-яка інша єдність не виступають первинними чинниками етнічної самосвідомості. Значно вагомішу роль відіграє релігійно-конфесійна етнічна самоідентифікація. Але й вона не є єдиним формотворчим та етнозберігаючим чинником, про що свідчить розвиток вірменської діаспори в Україні.

Постає значно цікавіше питання: наскільки вірмени (як етнічне утворення), що упродовж багатьох поколінь живуть поза межами своєї історичної Батьківщини, відповідають за своїми етнічними ознаками тим вірменам, які залишилися на рідних теренах або утворювали лише перше покоління еміграції. Адже якщо етнос – це єдність людей, яка відзначається певною внутрішньою структурою та стереотипом поведінки, то структура формується в історичному процесі становлення етносу, а стереотип поведінки складається внаслідок адаптації до природних умов і передається шляхом "сигнальної спадковості". Відтак у діаспорі умови формування структури та стереотипу поведінки стають зовсім іншими, а зміна історичної детермінанти та необхідність адаптації вірмен до ландшафту, клімату, політичних та соціо-економічних реалій Київської держави, а згодом – Речі Посполитої, повинні були призвести до відповідних коректив стереотипу поведінки.

Цю тенденцію значно підсилили унійні процеси. Зміна конфесій викликала розрив старих системних зв'язків, але вона не постала зміною релігії. Певно тому це й не викликало руйнації етнічної домінанти. Тобто, всі ці кореляції відбувалися до певної межі: на зміну мовній, культурній і конфесійній асиміляції приходить нове усвідомлення себе як вірмен, причому цей, так би мовити, повторний процес етнічної самоідентифікації відбувається на вищому інтелектуально-культурному рівні, певно що, внаслідок своєрідного етнічного синкретизму. Саме ці вірмени створюють потужний імпульс для вивчення, розвитку та популяризації вірменської культури, історії, літератури, мистецтва в Європі, прикладом чого можуть бути вірмени Львова XIX століття, європейські мхітаристи тощо.

Але поза цим питання залишається відкритим до того, наскільки є можливим ідентифікувати як етнічно однорідні об'єднання вірмен різних країн. Постають тут питання: Етнічно однорідні вони чи споріднені, а можливо й суттєво різні? Де проходить розмежування, який ступінь

диференціації, за якими критеріями він проходить? Зазначимо лише, що спілкування з представниками навіть першого покоління еміграції, які досить довго прожили на українських теренах (і не лише вірмени, а навіть росіяни – і це попри значну зросійщеність України) засвідчує, що вони вже відрізняють себе від своїх єдинородців з іншої, навіть материнської, країни. На рівні побутового це звучить як: "Так, ми вірмени (росіяни і т. д.), але не такі, як у Вірменії (Росії і т.д.)". Для адекватної відповіді на ці питання, крім історико-етнологічного та порівняльного аналізу, необхідні глибокі соціологічно-статистичні дослідження.

Цікаве бачення даної проблеми дають також сучасні наукові відкриття та гіпотези, оскільки, на наш погляд, теорія етногенезу Л.Гумільова не є вичерпною, хоча працює достатньо ефективно. Адже існують народи, такі, як скажімо, вірмени, євреї, які не вкладаються в цю схему обов'язкового падіння життєспроможності (розсіяння енергії початкового пасіонарного імпульсу) етносу і його поступового розпаду. Л.Гумільов у своїх дослідженнях виходив з одного з базових постулатів ньютону-картезіанської парадигми - другого закону термодинаміки, що доводив закономірність зростання ентропії, розсіяння енергії, безумовним наслідком чого була теплова смерть будь-якої системи. Саме цей принцип і лежить в основі теорії обов'язкового згасання пасіонарного імпульсу та смерті етносу. Але праці лауреата Нобелівської премії Іллі Пригожина (1980 і 1984 рр.) відкрили існування нового принципу – порядку через флуктуації, який виявився базисним механізмом розгортання еволюційних процесів у всіх сферах – від атомів до галактик, від окремих клітинок до людей, суспільств та культур [Пригожин И., Стенгерс И. Порядок из хаоса: новый диалог человека с природой.- М., 1986].

Новий погляд на етногенетичні процеси дає також теорія морфогенетичних полів Руперта Шелдрейка, згідно з якою форму, розвиток та поведінку організмів визначають морфогенетичні поля, які створюються формою та поведінкою організмів того ж самого виду, що жили в минулому, через прямий зв'язок крізь простір та час й мають кумулятивні якості. Якщо у достатньої кількості представників виду розвинулися певні якісні зміни чи особливі форми поведінки, то це автоматично передається відповідній кількості інших осіб, навіть якщо між ними відсутні звичайні форми контакту [Гроф С. Там само.- С. 80-81].

Ця теорія пояснює, чому вірмени, що живуть у діаспорі, досить швидко набувають нового стереотипу поведінки, який, навіть у їх власному розумінні, робить їх інакшими, відмінними від своїх генетично

рідних на історичній Батьківщині, адже в умовах діаспори вони підпадають під вплив, спрощено кажучи, місцевих морфогенетичних полів. Цим також пояснюється подібність соціо-політичних та культурно-церковних шляхів розвитку автохтонних українців та місцевих вірмен.

Таким чином, концептуально нетрадиційний комплексний підхід до розгляду феномена Вірменської Церкви та його історичної трансформації на наших теренах дав можливість по-новому подивитися не лише на становлення та розвиток Вірменського християнства, оцінити його місце у загальнохристиянських процесах, але заставив цілком інакше сприймати історію різних християнських Церков у загальноісторичному контексті.

Н. Стоколос * (м. Рівне)

СПРОБА ЕТНОКОНФЕСІЙНОЇ ТРАНСФОРМАЦІЇ ПРАВОСЛАВ'Я У ПОЛЬЩІ (1923-1939 рр.)**

Неоунія – одна з поширених назв нової унійної церкви, яка запроваджувалася польським римо-католицьким єпископатом на українських і білоруських землях Польщі в міжвоєнний період (1923-1939 рр.). Ця церква мала ще ряд назв: католицизм східного обряду, східний обряд, біритуалістична (двообрядна) унія. Офіційно її осередки називалися парафіями “Костьолу Католицького Східнослов’янського Обряду” або “Римо-Католицького Костьолу Східного Обряду”. Церкву, за допомогою якої Ватикан робив спроби повернути “нез’єдинений Схід” у лоно католицизму, часто іменували також ще й “урядовою унією”, оскільки її вкоріненню в окремих випадках сприяли функціонери місцевих органів влади. Неофіційна назва - неоунія - контрастувала зі “старою унією”, проголошеною в Бересті у 1596 р.

Ініціатива творення нової унійної церкви вийшла з Польщі, конкретно – від латинського єпископа Підляської єпархії, в якій унія мала тривалу традицію. Початком неоунійної акції слід вважати осінь 1923 р., коли єпископ Г. Пшездзецький подав Апостольській Столиці план творення й впровадження католицизму нового обряду. Єпископ Пшездзецький рекомендував у Ватикані, щоб до цієї акції залучити саме

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

** © Стоколос Н.Г., 2002

"Товариство Ісуса". Після затвердження цього плану Ватиканом було сформоване східне відгалуження єзуїтів, яке відіграло вирішальну роль у спробах динамізації нової унії на східних теренах тодішньої Польщі.

Широкомасштабна акція римо-католиків, спрямована на навернення православних до неоунії, супроводжувалась відняттям польськими урядовцями у православних громад культових приміщень. Оскільки сотні православних храмів було закрито без урахування реалій тогочасного релігійного життя, то внаслідок цього вони не функціонували й повільно гинули. Над десятками діючих церков постійно нависала загроза закриття. Свавілья щодо православних храмів набуло одіозного характеру. Масовість подібних дій спонукала оглядача православного часопису дійти такого висновку: "Усі розрахунки унії будуються на тому, що при примусовому закритті православних храмів і парафій населення буде наполегливо добиватися їх відновлення, оскільки ж багато років, іноді більше десяти, чекають люди відкриття православного храму та парафії, то парафіяни вимушено приймуть сурогат православ'я - східнослов'янський обряд" [Из печати. Уния, сектанство и католичество // Воскресное чтение. - 1928. - № 20. - С. 314].

Активізація діяльності Римо-католицької церкви в Польщі в напрямку вкорінення неоунії була пов'язана і з новим етапом ревіндикації. У 1929 р. в окружні суди Луцька, Рівного, Берестя, Білостока, Гродна, Вільна та Новогрудка римо-католицькі єпископи внесли позови з вимогами повернення Римо - католицькій церкві 724 храмів, кількох монастирів, парафіяльних будинків і церковної землі. Хоча Верховний Суд Польщі 20 листопада 1933 р. відхилив претензії щодо церков, монастирів, культового майна, але більша частина православних храмів, які на цей час були вже відняті в православних, не була їм повернута. Ці далекосяжні розрахунки не виправдали себе, оскільки чергова ревіндикаційна акція викликала зворотну реакцію - обурення православного населення, його згуртування й активні дії, спрямовані на захист православних святинь.

Хоча ефективність діяльності місіонерів східного обряду відразу виявилася більш ніж скромною, Апостольська Столиця не тільки не відмовилася від планів поширення цієї церкви, але постійно відшукувала нові засоби її активізації. Помітне занепокоєння керівництва Православної церкви в Польщі викликала інформація про те, що 17 травня 1931 р. Папа Пій XI прийняв польських пілігримів і запевнив їх, що турботи Польщі є й його турботами. Далі він наголосив: "Довгий кордон вашої країни постійно відкритий і піддається могутнім атакам більшовицьких ідей, ворожих християнству. Ви гідно відбиваєте ці атаки.

Але ваша місія буде лише тоді завершеною, коли, як у блискучі минулі часи, ви зможете сказати: “Кожен поляк – католик” [Цит. за: Церковь и политика // Воскресное чтение.- 1931.- № 19.- С. 228].

У квітні 1931 р. православні часописи повідомили про прибуття М.Чарнецького – Апостольського візитатора католицизму східного обряду до Варшави й констатували, що його призначення знаменує початок загострення відносин між православними та католиками, нову фазу релігійного протиборства [Вопль отчаяния // Воскресное чтение.- 1932.- № 8.- С. 107].

Новий наступ Ватикану на православне населення був негативно сприйнятий переважною частиною римо-католицької інтелігенції. “Товариство опіки над східними кресами”, яке об’єднувало католицьку інтелігенцію, в лютому 1932 р. у найвпливовіших газетах Польщі опублікувало відозву, в якій гостро засуджувало католицизм східного обряду та методи його насадження. У ній, зокрема, зазначалося: “Як щирі католики, для яких інтереси Католицької церкви надзвичайно важливі, ми повинні заявити, що поширення східного обряду на наших східних землях викликає загальне невдоволення та негативне ставлення” [Цит. за: Вопль отчаяния // Воскресное чтение.- 1932.- № 8.- С. 107].

Відомий консервативний публіцист Б.Косковський у “Кур’єрі Варшавському” виклав такі аргументи проти поширення католицизму східного обряду: “По-перше, його результати є мізерними – близько 30 парафій об’єднують до 10 тис. вірних; по-друге, діяльність східного обряду загострила відносини між католицьким і православним віросповіданням; по-третє, існує загроза того, що Польська держава може бути звинувачена з боку Росії нібито в тому, що вона намагається використати релігійний момент з політичною метою. Таким чином, Польща може бути втягнута в небезпечний конфлікт шляхом релігійного тертя” [Вказ. праця.- С. 107].

Проти запровадження неоунії виступили 47 поміщиків Слонімського повіту. П’ятого травня 1932 р. вони подали місцевому єпископу меморандум, який містив гостру критику неоунії. У ньому стверджувалося: “У селах, у котрих отці-єзуїти рахують своїх парафіян десятками та сотнями, майже всі вони під час перепису заявляли себе православними. Ця старанна й занадто поспішна пропаганда отців-єзуїтів шкідлива для держави та для Католицької Церкви ще й тому, що, збуджуючи серед православних фанатизм, посилює їхній опір, а через використання не завжди належних методів викликає конфлікти не тільки з православними” [Цит. за: Национальный облик унии // Воскресное чтение.- 1932.- № 45.- С. 604].

Тверезо мисляча частина польської католицької інтелігенції із занепокоєнням відзначала, що “діяльність сучасних уніатів зміцнює в Православній церкві і православних неприхильність до Католицької церкви й католицизму взагалі, віддаляючи таким чином можливе зближення” [Цит. за: Из печати. Кредо // Воскресное чтение.- 1932.- № 17.- С. 256]. Зазначалося, що діяльність ініціаторів неоунії не послаблює православ'я, а, навпаки, сприяє його зміцненню. В. Піотрович у брошурі “Унія чи демонстрація”, розповідаючи про діяльність неоуніатів, писав: “Вона (неоунія)... начебто розбиває суцільність Православної церкви, а по суті, зміцнює її внутрішню згуртованість і принципову єдність” [Цит. за: Из печати. Кредо // Воскресное чтение.- 1932.- № 17.- С. 256].

Нищівній критиці неоунія була піддана 20 січня 1932 р. на засіданні бюджетної комісії Сейму при обговоренні бюджету міністерства релігійних віровизнань та народної освіти. Міністр Єнджеєвич заявив: “Що ж до питання про східний обряд, то я засвідчую: по-перше, конкордат не передбачає цього обряду в своїх постановах; по-друге, з питання про цей обряд між урядом та Апостольською Столицею ніяких переговорів не ведеться; по-третє, з точки зору державних інтересів цей обряд не є бажаним” [Цит. за: Из печати. Бюджет Исповеданий в Сейме // Воскресное чтение.- 1932.- № 6.- С. 77-78].

Керівництво Православної церкви в Польщі відразу зрозуміло, що неоунійна діяльність Апостольської Столиці загрожує православ'ю й суперечить інтересам населення, що проживає в східних регіонах держави. Православний часопис наголошував: “Пропаганда унії в її теперішній формі є питання політичне. Багато хто бачить в успіхах унії інтереси Польської держави і польського народу, а католицьке духовенство, що грає на патріотичній струні, намагається використати цю обставину в інтересах Риму. З точки зору тих, хто пропагує нову форму унії, вона тягне за собою окатоличення, а католицизм веде до ополячення, отже, денационалізації” [Цит. за: Из печати. Идеология униатского движения // Воскресное чтение.- 1926.- № 30.- С. 467].

Православне населення Польщі гостро реагувало на факти переходу до католицизму східного обряду представників духовенства. До речі, жоден факт відступництва ієрея від православ'я не залишався поза увагою церкви. Прізвища священнослужителів, які перейшли до нової унійної церкви, оприлюднювалися в листівках, відозвах, повідомленнях. Парафіяльному духовенству рекомендувалося вивішувати їх у церквах і роздавати вірним.

У 1931 р. перейшов до католицизму східного обряду ректор Волинської духовної семінарії протоієрей П. Табінський. Це рішення він

оприлюднив у відкритому листі “До православних братів-українців”, який був опублікований у кількох україномовних часописах [Див.: Табінський П. Рубікон перейдено: Лист до православних братів-українців // За українську православну церкву. Збірник статей.- Крем‘янець на Волині, 1932.- С. 16-20]. У ньому П.Табінський пояснював свій перехід до нової унійної церкви тим, що ієрархія Православної церкви в Польщі здійснює політику русифікації, денационалізує українців. Він зокрема писав: ”...немає і не може бути іншого реального шляху до санації Православної Церкви як її поєднання з Апостольським Престолом, і рішуче і без вагання на цей спасенний шлях стати” [Там само.- С. 20]. За цей вчинок він був не лише “виключений з священного сану і списків духовенства”, але й 1 листопада того ж року в головній церкві Богоявленського монастиря м. Кременця йому було оголошено анафему. У зверненні Волинської духовної консисторії “Всечесному духовенству Волинської єпархії” зазначалося: “Всечесне духовенство єпархії оцінить і в належний спосіб заплімує таке поступування зрадника святої рідної віри” [Рівненський краєзнавчий музей.- КН 12399 / VIII Д 2365].

Своєрідним маніфестом твердих намірів Апостольського Престолу продовжувати й всіляко вдосконалювати справу вкорінення католицизму східного обряду в Польщі стала інструкція Конгрегації Східних Церков “Pro incenso Studio” від 27 травня 1937 р., яку затвердив Пій XI. Оскільки вона в своїй основі була зібранням і повторенням попередніх вказівок і розпоряджень, які виходили з Ватикану, то дослідники іноді називають її “Великою Хартією” („Charta Magha”) унійної діяльності серед православних Польщі [Див. Купранець О. Православна церква в міжвоєнній Польщі: 1918-1939.- Рим, 1974.- С. 69; Николаев К.Н. Восточный обряд.- Париж, 1950.- С. 224-230]. Цей достатньо об’ємний документ, що складався з 14 параграфів, крім підтвердження тих принципових позицій, на яких досі базувалося творення неоунії, містив і такі, що через свою симптоматичність заслуговують на особливу увагу.

У першому параграфі інструкції писалося, що “Католики візантійсько-слов’янського обряду” належать до юрисдикції єпископів латинського обряду “до часу встановлення на цих теренах власної ієрархії східного обряду”. Це чітко вказує на наміри Апостольської Столиці створити в майбутньому – за сприятливих політичних обставин - окрему ієрархію для неоуніатів і продовжувати неоунійну діяльність на якісно вищому організаційному рівні.

З параграфів 4 і 5, де йшлося про практику створення парафій католицизму східного обряду, забезпечення їх духовенством і

відповідною матеріальною базою, видно, що “брак священників східного обряду” та “матеріальний огляд” їх, а також церков та культу, що “стоїть убого”, були справжнім і постійним “головним болем” Апостольського престолу.

Інструкція наполягала спрямовувати діяльність римо-католицького та неоунійного духовенства на заохочення тих, хто усвідомлює значення “з’єдинення” католиків і православних саме у формі нової унійної церкви, до “пожертв” на східний обряд.

Документ містив застереження: “А вже ніяк не можна терпіти, щоб який-небудь священник латинського обряду словом чи ділом противився апостольству серед нез’єдинених і його легковажив”. Це є авторитетним підтвердженням численних фактів несприйняття та протидії неоунії з боку частини римо-католицького духовенства та мирян.

Ця “Велика Хартія” вимагала від підлеглих старанно уникати в унійній справі всього того, що стосувалося національних чи політичних справ, і ні в якому разі не наполягати на переході “східних християн” на латинський обряд. Їхні основні зусилля мали спрямовуватися на те, щоб “з’єдинені” стали “добрими католиками”, “міцніла їхня любов і прив’язаність до Апостольського Престолу”.

Те, що в цій інструкції особливо настійно рекомендувалися “приятні стосунки” у взаєминах кліру обох обрядів і необхідність поширення “правильного розуміння єдності віри в багатьох обрядах” є визнанням наявності складного конгломерату проблем, з якими стикалася Апостольська Столиця в процесі творення нової унійної церкви [Див.: Купранець О. Православна церква в міжвоєнній Польщі: 1918-1939.- С. 69].

Діяльність Апостольської Столиці та римо-католицької ієрархії Польщі, ордену єзуїтів, спрямована на творення на "східних кресах" Польщі нової унійної церкви, підготовку тут армії дієздатного духовенства, яке з часом мало займатися прозелітичною роботою на теренах політично трансформованого СРСР, була перервана та зупинена початком Другої світової війни. Як і попереджували тверезо мислячі діячі з середовища римо-католиків, греко-католиків і православних, ідея „Римо-Католицького Костьолу Східного Обряду” виявилася мертвонародженою. Є багато підстав вважати, що з самого початку новоунійна акція була приречена на невдачу, оскільки ґрунтувалася вона не стільки на християнських мотивах "щоб усі були одно", бо "один Бог, одна віра, одне хрещення", скільки на амбіційних прагненнях і використанні політичної ситуації.

Ідею нової церкви – католицизму східного обряду – не сприймала частина римо-католицької ієрархії і парафіяльного духовенства Польщі. Греко-католицьке духовенство було не лише повністю відсторонене від унійної діяльності на теренах, які межували з СРСР, а й глибоко ображене таким станом справ у міській сфері.

Неоунію також не сприйняла, та з багатьох мотивів гостро засуджувала переважна частина католицької інтелігенції Польської держави.

Негативізм вірних Православної церкви щодо неоунії спричинявся тим, що засоби її організації та впровадження в життя глибоко ображали їхню гідність. Ця церква була започаткована й поширювалася без будь-якого діалогу навіть з ієрархією Православної церкви в Польщі.

Православне населення Польщі відразу не сприйняло ідеї нової унійної церкви принципово: "...ми проти ідеї унії в її теперішній концепції... Те, що пропонує нам, православним, Католицька церква в Польщі... не є унія – єднання рівних, а підкорення. Унію ми розглядаємо як союз рівних" [Национальный облик унии // Воскресное чтение.- 1932.- № 45.- С. 604]. Неоунійна церква ними усвідомлювалася як засіб інкорпорації – поглинання Католицькою церквою Православної.

Неприховане занепокоєння негараздами, яких виявилось чимало в унійній справі на "східних кресах", неодноразово звучало ще у виступах учасників конференцій у Пінську. На 6-й конференції о. Новіцький торкнувся багатьох проблем, нерозв'язаних питань, які спричиняли хаос в унійній роботі й занадто велику розбіжність між її теорією і практикою. Доповідач акцентував увагу на тому, що відсутня чітка програма дій та єдина лінія у цій справі, а тому "унія стоїть на мертвій точці". Невдачі з поширенням католицизму східного обряду він пояснював тим, що "не вміємо підійти до людей, душ їх не знаємо, людей нам повірених не розуміємо". Вихід із скрутного становища він вбачав у такому: "... Унійну працю, щоб вона мала успіх, треба опирати на велику культуру, зрозуміло, не на російську, ані українську, але польську" [Цит. за: Купранець О. Православна церква в міжвоєнній Польщі: 1918 – 1939.- С. 88].

Єпископ К.Букраба в документі, озаглавленому "На згадку в справі унійній", поставив крапку над "і", зазначивши: "...коли дивитися на кільканадцятилітню унійну акцію на наших Східних кресах, коли брати до уваги велетенський запал, енергію, а також фінансово-матеріальні видатки, коли проаналізувати сьогоднішню статистику, то очевидний не тільки порівняно невеликий результат і навіть застій у

справі навернення православних до католицької єдності, але навіть і згортання цієї акції як у візантійсько-слов'янському, так і латинському обряді" [Bukraba K. Pro memoria w sprawie unijnej.- Pińsk, 1938.- S. 3-4]. Єпископ К.Букраба чітко назвав причини фіаско неоунійної акції. По-перше, не тільки помилки, прорахунки, допущені організаторами та працівниками, й опір і перешкоди з боку противників гальмували її розвиток. Навіть якби це все радикально змінилося, не було б очікуваних від цієї ватиканської акції результатів; неоунія засвідчила свою слабкість і неефективність "знизу", оскільки висмикування окремих осіб або груп із православного середовища та переведення їх у "неоуніатів" не гарантувало успіху. По-друге, скрізь фіксувалася "відсутність почуття в душах православних наших співгромадян, що віра православна є неправдивою, що в ній немає правди і сили Божої ласки"; навпаки, всі православні були переконані, що їхня віра така ж правдива, як і католицька. Звідси випливало переконання, що немає потреби змінювати свою віру, хоча б і з дотриманням попереднього східного обряду. По-третє, в розумінні широкої маси православних різниця між католиками і православними викликана тим, що ієрархія двох церков у минулому порізнілася між собою, а коли б цього не сталося, одна віра залишилася, й не було б жодних доктринальних відмінностей. По-четверте, ставлення до православних як до "заблукалих овець", "схизматиків", яких потрібно "навернути", щоб "покаялися", глибоко ображає їх, а саме цього не розуміють католицькі місіонери, які залучені до неоунійної акції. Такими міркуваннями й висновками католицького єпископа К. Букраби відзначається згаданий документ, який був поданий, по суті, як підсумок всієї неоунійної акції на конференції в Пінську в 1938 р.

Отже, неоунія як складова частина східної політики Апостольської Столиці та спроба її вкорінення на українських і білоруських землях Польщі в міжвоєнний період зазнала краху. Головна причина цієї поразки полягала в тому, що традиційно на так званих "східних кресах" католицизм асоціювався в народній свідомості з ополяченням і гнобленням польськими панами, а православ'я – з самобутністю, українством. Приналежність до Православної церкви значною частиною населення "східних кресів" Польщі глибоко усвідомлювалася чи не єдиною духовною підвалиною національної ідентичності українців. Власне кажучи, це ототожнення православ'я з чинником народним, національним, а неоунії – з соціальним, чужоземним, ворожим перетворило її в ефемерну витівку. Після Другої світової війни у Польщі діяло 4 неоунійні парафії, які припинили своє існування в 1947 році в результаті здійснення операції "Вісла" –

виселення з цих земель українців. У 1956 р. відновила свою діяльність єдина діюча нині у Польщі неоунійна парафія в селі Костомолотах на Південному Підляшші. Незначна кількість неоунійних громад нині діє в Англії, Франції, США, Канаді й інших країнах, де вони були створені переважно білорусами-емігрантами. Юрисдикцію над ними здійснює Апостольська візитатура для білорусів-католиків візантійсько-слов'янського обряду з центром у Лондоні [Див.: Рибалко О. Жива пам'ятка неоунії // Пам'ятки України.- 1995.- № 3.- С. 92]. В останні роки Ватикан активізував діяльність, спрямовану на поширення католицизму східного обряду серед населення на пострадянському просторі. Одне зі свідчень цього – видання в Жовкві у 1992 р. накладом у 10 000 примірників праці А. Волконського “Католичество и священное предание Востока”. У передмові до цієї праці, написаної А.Левітіним (Красновим), вказується, що “нині в Росії відбувається велика переоцінка цінностей. Русь тягнеться до Західної Європи, чекаючи знайти в ній істину...”. Видання російською мовою праці князя Волконського, з його точки зору, дозволить російському читачеві скласти більш наукове і правильне уявлення про Католицьку церкву та буде “сприяти кращому розумінню проблеми з'єднання церков” [Див.: Волконский А. Католичество и священное предание Востока.- Жовква, 1992.- С. 3].

*І. Богачевська** (м. Київ)

КАТОЛИЦЬКЕ АДЖОРНАМЕНТО – ВИЯВ ЧАСУ**

Коли більш ніж чотири десятиліття тому, у 1959 р., Папа Іван XXIII оголосив про скликання вищого форуму єпископів своєї Церкви, багато хто вважав його рішення щонайменше ризикованим. Хоча офіційна доктрина католицизму, систематизована ще в енцикліці Папи Лева XIII „*Reverum novarum*” (1891 р.), залишалася з моменту її прийняття практично незмінною, а кожний наступний глава Церкви лише розвивав її положення стосовно конкретних обставин, Іван XXIII був переконаний: після довгих століть суперечок і поділів прийшов час заговорити зі світом

* Богачевська І.В. – кандидат філософських наук, старший науковий співробітник Відділення релігієзнавства Інституту філософії імені Г.С.Сковороди НАН України.

** © Богачевська І.В., 2002

мовою християнської любові, наголосити не на тому, що роз'єднує, а на тому, що поєднує людей доброї волі.

II Ватиканський собор Католицької церкви проголосив ідею „aggiornamento” („осучаснення”, „відновлення” Церкви), провів у життя революційні літургичні і канонічні реформи, у результаті яких у лоні Римо-католицької церкви відбувся різкий поворот до модернізму в богослужінні, до посилення протестантських тенденцій та екуменізму в сучасному ліберальному католицькому богослов'ї.

У центрі уваги учасників собору у Ватикані з першого і до останнього дня його роботи були проблеми відновлення (аджорнаменто) всього життя Церкви з урахуванням як її історичного досвіду і традицій, так і умов життя на межі тисячоліть. У Конституції про священну літургію собор висловився за розмаїтість літургичної типології відповідно до різних традицій і культур, а також за спрощення обрядів. Територіальні церковні влади одержали право виносити рішення про використання сучасних місцевих мов (при збереженні можливості служити мессу і латиною).

Акцент у догматичній конституції про Церкву був зроблений на соборності керування Церквою і на тій ролі, яка відведена в цьому керуванні єпископам як спадкоємцям апостолів. При цьому було підтверджено вчення про першість римського Понтифіка і про його „безпомилкове віровчительство”, тобто йому було надано право остаточного рішення спірних питань церковного і релігійного характеру. Особливе місце в Догматичній конституції про Церкву зайняли ті її положення, які відновлювали інститут постійного дияконату і по-новому інтерпретували статус мирян: „хоча з волі Христа одні стають для інших учителями, домоправителями таємниць і пастирями, проте між усіма панує щира рівність у їхньому достоїнстві перед Богом, тому що пастирі і всі інші вірні знаходяться у тісній взаємній залежності”.

Наслідком II Ватиканського собору стала богослужбова реформа 1969 року. II Ватиканський собор дозволив перекладати традиційну латинську месу на національні мови із санкції місцевої єпископської конференції і замінити старі богослужбові тексти новоскладеними, що й було здійснено у наступні 10-15 років у всіх католицьких країнах. Богослужбова модернізація в Католицькій церкві обґрунтовується „місіонерськими цілями”, прагненням наблизити службу до народу, поверненням до стародавньої практики Церкви.

Проте традиціоналістськи налаштоване католицьке духовенство на чолі з архієпископом Лефевром не прийняло модерністських реформ, які поривали з півторатисячолітньою традицією західного латинського

богослужіння. Лефевр активно виступав за збереження традиційного вчення і богослужіння, за неприпустимість модернізму, літургічних реформ, зокрема, перекладів з латини богослужбових текстів. Архієпископ Лефевр охарактеризував Ватиканський собор і все, що з нього виникло, як „церковний СНІД”. Він вважав, що після допущення в літургічну практику різних канонів меси, вже сама варіативність, анархічна можливість вибирати з усієї безлічі цих текстів „те, що більше подобається”, руйнує побожне відношення до богослужіння як до настанови Божої. Неможливо глибоко змінювати „закон молитви”, не реформуючи „закону віри”.

У 1970 році архієпископ Лефевр засновує „братство Пія X” [П.В.А. Архиепископ Марсель Лефевр и католицизм XX века // *Regnum Aeternum.*- Париж, 1996.- Т. I.- С. 222, 231]. Католицькі священники, які входили в „братство Пія X” проводили богослужіння за стародавнім латинським обрядом. У 1974 році архієпископ Лефевр відкрито засуджує неомодерністську і неопротестантську позицію Риму після II Ватиканського собору. У тому ж 1974 році „братство Пія X” розпускається, а у 1976 році Папа Павло VI забороняє архієпископу Лефевру робити рукопокладення, пізніше з’являється заборона й у священнослужінні. Однак і за наступного, „ліберальнішого” Папи Івана Павла II „реформований католицизм кінця нашого століття виявився терпимим до кого і до чого завгодно, тільки не до тих католиків, які справедливо поставили під сумнів сутність „великих реформ” II Ватиканського собору: 2 липня 1988 року архієпископ Марсель Лефевр був відлучений від католицької церкви” [Безбородко Ф. Исповедник древней культуры // *НГ-религии.*- 1998.- № 6.- С. 1].

Після Собору католицькі теологи починають сприймати картину світу не у вигляді матерії, яка оживлюється духом Божим, а у вигляді матерії активної і динамічної, яка діє і розвивається, визначаючи її по можливості в наукових поняттях. Цей атрибут „аджорнаменто” пов’язаний з філолофсько-теологічною спадщиною Тейяра де Шардена. Звичайно, у витоків „аджорнаменто” стояв не один Тейяр де Шарден. Філософські концепції таких католицьких мислителів як Ж.Марітен, який обґрунтовує концепцію "теоцентричного гуманізму", Ш.Пегі, Е.Мульє також установлювали принципи духовного відродження католицької церкви, її гуманізації, звеличення людини.

Процес освоєння ідей Тейяра де Шардена Ватиканом є яскравим прикладом модернізації віровчення католицької церкви, пристосування її до реалій часу, що й обумовлює посилення впливу модерністського, гуманістичного крила в католицизмі. Тому проаналізуємо його докладно.

При житті Тейяра де Шардена його еволюційні погляди були заборонені. Найкрупніші богослови побачили у його працях, основною з яких став „Феномен людини” [Тейяр де Шарден П. Феномен человека.- М., 1987.- 240 с.] „фальсифікацію віри” (Е.Жильсон), відхід від томістської традиції примата богослов'я над наукою (П.Грені), підміну християнської теології гегелівською теогонією, яка полягає у прикритті категорій натурфілософії такими термінами як „космічний Христос”, „христовгенез” тощо (Ж.Марітен). Незважаючи на це, число прихильників тейярдизму зростало навіть серед церковної ієрархії. Пояснюється це почасти тим, що в середині ХХ ст. що зростала орієнтація віруючих на реальні уявлення про світ, які вони черпали з життя, яке швидко і докорінно змінювалося.

З кінця 50-х років ще більше занепокоєння католицької церкви викликали тенденції секуляризації, що постійно зростали. У заслугу ж Тейяру ставилося те, що він зумів замінити середньовічні догми, які вже не відповідали сучасним науковим уявленням і практично мало прийнятні для сучасної людини, на релігійні принципи, засновані на гуманістичних ідеях і останніх даних науки. Саме тому феноменологічний метод Тейяра, що охоплює Всесвіт як ціле і враховує при цьому автономію і зв'язок його елементів, що бере його „зовні” і „зсередини” у загальному, цілеспрямованому русі вперед, що доповнює „теологію неба теологією землі”, був прийнятий II Ватиканським собором як універсальний метод, що представляє собою також і альтернативу марксизму, яка переборює безвихідь класової боротьби і суспільних протиріч.

Так, наприклад, у 1966р. у Голландії з'явився підготовлений за дорученням місцевого єпископату „Новий катехізіс”, у якому в дусі Тейяра де Шардена допускається еволюція тваринного світу, яка веде до появи людини, дається історичний нарис еволюції людства і його релігії, водночас при цьому замовчується біблійне вчення про першородний гріх, дається суто символічне значення пекельним стражданням тощо. Під назвою „Голландський катехізіс” він був перекладений на багато мов світу і розійшовся рекордно великими тиражами [Ястребов І.Б. Соціальна філософія католицизму в ХХ веке.- К., 1988.- С. 83].

Подальшим розвитком ідей аджорнаменто є латиноамериканська „теологія звільнення”. Вона прагне досягти повного звільнення людини в гармонійному суспільстві, заснованому на принципах християнської любові і соціальної справедливості, яке нібито повинне передувати на Землі Царству Божому. Вона закликає ліквідувати протиріччя між бідними „периферійними” країнами Третього світу і багатим „центром”

шляхом відмови останнього від егоїзму, надмірностей у споживанні матеріальних благ, від прагматичного матеріалізму, який спотворює „справжній образ Христа”. При цьому звільнення розуміється як повне єднання людей з Богом, а боротьба за звільнення розуміється як ненасильницька боротьба за єдність усіх класів, що мислиться як „інтегральне спасіння”.

Ці принципи „теології звільнення” були схвалені Ватиканом у опублікованій 5 квітня 1986 р. Інструкції Віроповчальної конгрегації „Про християнську свободу і звільнення”. І сьогодні Папа Іоанн Павло II рішуче проводить курс на „аджорнаменто”, суть якого полягає в тому, що глобальні проблеми, від вирішення яких нині залежить доля всього людства, вимагають від Церкви, яка володіє безумовним пріоритетом у секуляризованому світі, осмислення як в історичному, так і в антропо- і теоцентричному планах.

На думку І.Б.Ястребова, після Тейяра де Шардена та інших християнських філософів, енцикліки Івана Павла II подають „людину партнером Бога і наділяють її всією атрибутикою Творця світу”. У ній „згладжується протиріччя між антропоцентристською і теоцентристською тенденціями в християнстві” [Ястребов І.Б. Соціальна філософія католицизму в ХХ столітті. - К., 1988. - С. 83].

Найхарактернішою ознакою сучасного католицького аджорнаменто є екуменічна політика Ватикану. Її основи були також закладені на II Ватиканському Соборі. Було розглянуто питання про відносини з „відділеними Церквами”, насамперед – з православ'ям. Члени цих Церков уперше називалися не еретиками, а „відділеними братами”, а за їх рукопокладеними кліриками визнавалося дійсне священство. Католицьким священикам було надане право „здійснювати таїнства Покаяння, Евхаристії та Єлеосвячення хворих східним християнам, відділеним від Католицької Церкви”. Одночасно католикам було дозволено просити про ті ж таїнства у священнослужителів-некатоликів, у тих випадках, коли доступ до католицького священика з тих чи інших причин був неможливий.

Подальший розвиток ідеї широкого міжхристиянського діалогу і співробітництва одержали в спеціальному Декреті про екуменізм. Йшлося вже не тільки про православних, але й про протестантів. Собор уперше визнав, що провина за розколи християнства в минулому лежить на усіх, у тому числі і на католиках. Було проголошено: „Ми просимо прощення в Бога й у відділених від нас братів, як і ми прощаємо боржникам нашим”. Вірних Католицької Церкви призвали „здобувати

більш ґрунтовні знання про віровчення й історію, духовне і богослужбове життя, релігійну психологію та культуру, які властиві нашим братам”.

Серед основних тем міжхристиянського співробітництва Собором були виділені: вірна оцінка людської особистості, підтримка справи миру, застосування Євангелія до соціального життя, розвиток наук і мистецтв у християнському дусі, використання різних засобів для подолання нещастя нашого часу, якими є голод і стихійні лиха, неграмотність та убогість, нестача житла і несправедливий розподіл благ.

Учасники собору визнавали, що „священний намір примирити всіх християн у єдності об’єднаної і єдиної Церкви Христової перевершує людські сили і можливості”. А тому, приймаючи декрет про єкуменізм, покладали надію „на молитву Христа про Церкву, на любов Отця до нас і на силу Святого Духа”.

Діяльність нинішнього Римського Понтифіка Івана-Павла II, безсумнівно, ввійде в історію Католицької Церкви своєю єкуменічною спрямованістю. За 23 роки понтифікату біля 100 подорожей Папи по усьому світі додали його служінню небувалого єкуменічного розмаху. Безпрецедентним є “досвід паломництва Папи серед Церков, на різних континентах і країнах сучасної єкумени” [Див.: Окружне послання про єкуменічний обов’язок.- *Ut unum sint.*- 24]. Католицькі принципи єкуменізму, сформульовані в документах Другого Ватиканського Всесвітнього Собору [Див.: Ухвала про єкуменізм „*Unitatis Redintegratio*” (Відновлення єдності)], були розкриті їм у численних посланнях, виступах перед християнами всього світу, віроповчальних документах РКЦ. Окружне послання про єкуменічний обов’язок „*Ut unum sint*” підвело підсумки єкуменічної діяльності РКЦ напередодні третього тисячоріччя і визначило мету – рухатися вперед шляхом єкуменічного діалогу.

Однак у серпні 2000 р. з’являється “Нота про вираз “Церкви-сестри”, яка була підготовлена Конгрегацією з питань віровчення. Аналіз основних її положень дає підставу припускати, що на межі тисячоліть Католицька Церква вступає в новий період своєї “єкуменічної політики”. Через 35 років після оголошення „Декрету про єкуменізм”, складається враження, що християнські церкви знаходяться на шляху до єдності далі від поставленої мети, ніж на початку єкуменічного руху. Ейфорія перших років після II Ватиканського Собору, коли здавалося, що вже закінчилися будь-які непорозуміння, які розділяють християн, закінчилася.

Останнє десятиріччя XX століття католики вважають періодом „реалізму” в оцінці перспектив єднання. У цей період Католицька Церква на практиці оцінила всю складність процесу єднання і, на думку видавця єкуменічного щотижневика „Миротворець” бельгійського теолога

Емануеля Лайна, усвідомила той факт, що відновлення єдності – це дарунок Божий, котрий не залежить від людських зусиль. Даний документ Конгрегації з питань віровчення демонструє, на думку більшості некатолицьких коментаторів, безсумнівний внутрішній зв'язок з Декларацією “Господь Ісус” (Dominus Iesus), що також є явною ознакою жорсткості позиції РКЦ у міжхристиянському діалозі.

Останні документи Римської Католицької Церкви, зокрема, Конгрегації з питань віровчення, демонструють більш тверду й консервативну її позицію з питань екуменізму, ніж це було раніше. Як показує реакція зацікавлених сторін, така позиція приведе до уповільнення процесів діалогу, як на міжхристиянському, так і на міжрелігійному рівні. Подібна “принциповість” позиції Ватикану змусить представників інших Церков чіткіше сформулювати свої “фундаментальні принципи” спілкування з РКЦ і знову, у який вже раз в історії християнства, остудить гарячі голови мрійників, які бажають швидкого і безболісного возз'єднання християнських Церков у єдиній Церкві Христовій.

Зупинимося на тих документах Другого Ватиканського собору, котрі особливо яскраво показують, який дійсно гігантський ривок вперед у відносинах із зовнішнім світом зробила Католицька Церква на порозі вступу людства в третє тисячоліття християнської ери.

У Декларації про відношення до нехристиянських релігій зазначалося, що Католицька Церква не відкидає нічого з того, що є істинним і святим в інших релігіях. „Вона з щирою повагою розглядає той спосіб дії і життя, ті розпорядження і навчання, що, багато в чому відрізняючи від того, чого вона дотримує і чому учити, все-таки нерідко доносять промінь Істини, що просвіщає всіх людей”.

Окремий параграф Декларації був присвячений мусульманам. Ключове положення документа наголошувало: „Хоча протягом століть між християнами і мусульманами виникали чималі розбіжності і ворожнеча, Священний собор закликає всіх зрадіти забуттю минулого і щиро прагнути до взаєморозуміння, а також спільно оберігати і підтримувати заради всіх людей соціальну справедливість, моральні цінності, світ і волю”.

У наступному параграфі містилося нагадування про те, якою великою є духовна спадщина, спільна для християн та іудеїв. Не забули отці собору і про ті переслідування, яким послідовники іудаїзму піддавалися протягом століть: „Церква, що засуджує всілякі гоніння на кого б то не було, пам'ятаючи про спільну з іудеями спадщину, і спонукована не політичними розуміннями, але духовною любов'ю згідно

з Євангелією, шкодує про ненависть, про гоніння і про всі прояви антисемітизму, що коли би те ні було і ким би то не було направлялися проти іудеїв”.

7 грудня 1965 р., була прийнята Декларація про релігійну свободу, яка визнала право вибору релігії за кожною конкретною людиною. Такого сміливого кроку історія Церкви ще не знала. У Декларації говорилося, що „людина має право на релігійну свободу”, яка „полягає в тому, що всі люди повинні бути вільні від примусу з боку як окремих осіб, так і соціальних груп, а також якої б то не було людської влади, щоб завдяки цьому в релігійних питаннях нікого не змушували діяти проти своєї совісті”. І далі: „Цивільна влада повинна стежити за тим, щоб юридична рівність громадян ніколи не порушувалася на релігійних підставах – ні відкрито, ні таємно – і щоб ніхто з громадян не піддавався дискримінації”. Визнання принципу свободи совісті далось католицизму нелегко. Саме на основі розширеного тлумачення свободи совісті стала можливою участь католицької Церкви в екуменічному русі.

Християнський гуманізм і теологія людини з'являються в теорії і практиці аджорнаменто у тісному зв'язку з проблемою культури, яка розглядається як вираження духовного життя людини та її буття. „Людина - споконвічне й основне явище культури... у загальній повній сукупності її духовної і матеріальної суб'єктності” [Йоанн Павел II. Мысли о земном.- М., 1992.- С. 198-199]. Культура характеризується як невід'ємна частина духовного життя людини. У соціальному середовищі вона означає спосіб самореалізації особистості. Поняття культури поширюється на суспільне і сімейне життя, так само як і на цивільне, на духовний досвід і внутрішні устремління людини, для того щоб вони „послужили на користь багатьом і, навіть більше того, всьому людському роду”. Кожен народ має право на цивілізацію і культуру незалежно від раси, статі, національності, релігії і соціального стану.

З основних документів католицької Церкви випливає, що культура сучасного людства знаходиться в стані кризи. Криза культури пов'язується з кризою в релігії, і це, звичайно, викликає тривогу в християнському світі. Поняття „криза” все частіше використовується стосовно віри у Всевишнього, положення в Церквах, а в широкому змісті - релігії в сучасному світі. Такі настрої породжені триваючим занепадом віри, витісненням християнських моральних норм, настанням бездуховності в культурно-цивілізаційній сфері. В апостольському посланні „Tertio millenio adviente” (1994) звертається увага на зростання байдужного відношення до релігії, на зникнення трансцендентного розуміння людського існування, на зміцнення духу секуляризму й

етичного релятивізму. Тому в християнському середовищі зникають твердість у вірі, виникають „помилкові теології”, виявляється непокоря церковній владі [Weiler R. Einführung in die katolische Soziallehre: Ein systematischer Abriss.- Graz, 1991.- P. 144].

Доктрина аджорнаменто багато уваги приділяє глобальним проблемам. Нинішній світ характеризується сучасним католицизмом в його діалектичній неоднозначності як „сповнений фізичного і морального зла”, у ньому панує „матеріалістична цивілізація”, наявний „нерівний розподіл багатств та існування убогості, наявність країн розвинутих і нерозвинутих”. Він „одночасно могутній і немічний, здатний на краще і на гірше, перед ним відкривається дорога до волі чи до рабства, прогресу чи регресу, братерства чи ненависті” [Йоанн Павел II. Мысли о земном.- С. 40, 47, 48, 49, 60]. При цьому відзначається взаємозв'язок усіх країн і народів, що відображає різноманітність сучасного світу, його єдність, розвиток процесу планетаризації. Проводиться думка про „глибинну”, „всесвітню взаємозалежність” доль людей і народів у нашу епоху, про насущний імператив „співіснування народів”. З цього робиться важливий висновок про необхідність міжнародного співробітництва для вирішення глобальних проблем, поставлених перед населенням Землі. Католицька соціальна доктрина вважає імперативом ліквідацію розподілу на військово-політичні блоки, протистояння в системі Північ - Південь, тому що все це суперечить ідеї загальнолюдської солідарності. У цьому зв'язку робиться принциповий висновок про те, що світ і процвітання - благо, яке належить усьому людству.

Модернізований католицизм визнає небезпеку процесів секуляризації всіх сфер суспільного життя, яка охопила світ наприкінці ХХ століття. Вихід з цього положення католики вбачають у зверненні до біблійних основ людського життя. З одного боку – це означає зміцнення віри серед жителів тих регіонів, куди християнство прийшло багато століть тому. Аджорнаменто має на меті нібито знову прилучити до релігійних норм ці народи, заново їх християнізувати. З іншого боку – спрямувати вибір невірнучих у русло християнства. Найважливішу роль у вирішенні цих найголовніших завдань католицизму приділяється „проповідуванню соціального вчення Церкви”, тому що, за висловом Папи Римського, „не існує істинного вирішення „соціального питання” поза Євангелієм”. Понтифік виходить з того, що соціальний зміст Нового Завіту не повинен бути для Церкви лише теорією, але, насамперед, підставою і мотивацією для дії. Завданням Католицької церкви є „сповіщати істину, що є Христом, і автентично навчити їй, а водночас авторитетно роз'яснювати й устанавлювати принципи морального ладу,

які впливають із самої сутності людини” [«Dignitatis humanae» // Другий Ватиканський Собор.- 14].

Католицьке аджорнаменто виходить з того, що „основи природного права й істини Одкровення, як два ніякою мірою не протилежні, а рівноспрямовані водоспади, мають своє загальне джерело в Бозі” і зустрічаються в одному — врятованій Христом людській особистості. Створена Богом конкретна людська природа буттєво співвідноситься з Христом і включається в лад спасіння, який охоплює природне і надприродне.

Модернізація сучасного католицизму торкнулася традиційного християнського розуміння Церкви як Боголюдського організму, замість якого виникає розвинуте офіційною "теологією культури" розуміння всіх культур людства як відносно равнозначних у духовному відношенні.

"Теологія культури" є основою для католицького розуміння екуменізму, тобто політики зближення всіх релігій під егідою ватиканського престолу. Практично це виражається в надзвичайно високій в останні роки дипломатичній активності Ватикану, зокрема в нехристиянських країнах, де посланці Святого Престолу беруть участь у місцевих обрядах і церемоніях, віддають пошесті святиням, шанованим у цих релігіях. Приклад цього – візит Папи Івана Павла II до Індії, де йому на обличчі зображували містичне відкриття "третього ока" і де він проголосив індуїста Махатму Ганді вчителем церкви. Вищенаведені факти не мають прецеденту в історії християнства. Нове вчення II Ватиканського Собору про природу Церкви викликало здивування багатьох католицьких богословів та ієрархів. На думку архієпископа Лефевра, нова версія католицизму після нововведень II Ватиканського Собору вже не є християнством [http://www.nevskiy.orthodoxy.ru/center/sprav/ katolicism.html].

Найбільш повно принципи аджорнаменто викладені в Пастирської конституції про Церкву в сучасному світі, частіше названої за першими словами «Gaudium et spes» («Радість і надія»). І.Б.Ястребов вважає її вершиною „аджорнаменто” [Ястребов И.Б.Социальная философия католицизма в XX веке.- К., 1988.- С. 63]. Вона має статус доктрини, дає директиви як у розробці теоретичних проблем, так і в практичній діяльності всього католицького духовництва. При цьому її положення носять цілісний світоглядний характер. Її автори намагаються відбити в релігійно-етичних поняттях усі ті зміни, що відбулися як у суспільному, так і в особистому житті людей. Вони говорять про Церкву, яка допомагає людям, яка бажає зробити свій внесок у соціальний прогрес: „Католицька церква прагне подати ідеали і цілі, які вона

пропонує сучасній людині, як ідеали і цілі, що впливають з її практичного життя і відповідають її практичним інтересам”. Вона „визнає все те позитивне, що є в сучасному соціальному динамізмі, особливо ж – еволюцію в напрямку єдності, процес здорової соціалізації” [Gaudium et spes.- § 42].

І.Ястребов зазначає, що вся ця Конституція пронизана гуманістичними ідеями Тейяра де Шардена: „Вона звернута до трудящих”, в тому числі й до підприємців, оцінюючи при цьому людину „по праці, а не по багатству, по тому, ким вона є, а не що має”, стверджує, що „людина, своєю працею і своїми здібностями, розширюючи панування над силами природи, уподібнюється самому Богу. Праця продовжує справу Творця, і за допомогою трудящих Бог зберігає свою присутність у світі”, що „коли людина працює, вона не тільки змінює усе, що її оточує, включаючи суспільство, але й удосконалює саму себе”, що „царство Боже готується в цьому світі, який є місцем зустрічі з Богом” [Цит. По: Ястребов И.Б.Социальная философия католицизма в XX веке.- К., 1988.- С. 58, 59].

Одне з ключових її положень — заклик до діалогу з усіма, у тому числі й з невіруючими: „Церква, цілком відкидаючи атеїзм, щиро сповідує, що всі люди – і віруючі, і невіруючі – повинні сприяти належному творенню того світу, у якому вони разом живуть; а це, безсумнівно, не може відбутися без щирого і мудрого діалогу”.

Сучасна соціальна доктрина католицизму носить універсальний характер, не має якого-небудь регіонального або конфесійного адресату. З часів Папи Івана XXIII соціальні енцикліки адресуються „всім людям доброї волі”. Ця доктрина має на меті „допомогти всім нашим сучасникам, щоб вони, ясніше усвідомлюючи своє покликання у всій його повноті, більш успішно погоджували світ з найвищою гідністю людини, прагнули до універсального, обґрунтованого братерства і відповіли на найбільш нагальні вимоги нашої епохи”.

Як слушно зауважив, підсумовуючи наслідки модернізації католицького вчення в XX столітті, П.Яроцький, „Інкультурована” церква завтрашнього дня – це синтез великих культур і філософій, пристосованих до Євангелія. Якщо такий проект буде реалізованим, то людство в XXI ст. може зустрітися, по суті, з новою універсальною релігією” [Яроцький П.Л. Етноконфесійна толерантність – морально-етичний дискурс третього тисячоліття // Християнство і мораль.- Тернопіль, 2002.- С. 90].

ДУХОВНІСТЬ І ЇЇ ХРИСТІЯНСЬКА ЕКСПЛІКАЦІЯ**

Сучасний етап розвитку України все частіше нагадує про кризу в культурно-ідеологічній сфері, несформованість, розмитість ідеалів суспільної моралі, що безумовно актуалізує проблему духовних пошуків людини. Духовний вакуум, що утворився внаслідок зруйнування попередньої ідеологічної системи і несформованості нової, намагаються заповнити різноманітні релігійні течії, рухи, напрямки. Вони пропонують людині концептуально усталену модель відповідей на смисложиттєві питання, формують почуття причетності до спільноти однодумців, надаючи свого роду психологічну допомогу у складних життєвих ситуаціях, виконують терапевтичну функцію, забезпечують людину почуттям значущості своєї індивідуальності, затребуваності особистості в реальному житті.

Невизначеність підходів до формування моральних якостей особистості в сучасному суспільстві вказує на потребу звернути увагу на такі поняття як “духовність” і “релігійна духовність”, знайти спільне і відмінне між ними.

В сучасній філософській літературі поняття “духовність” розглядається з кількох точок зору: 1) сприймається як “внутрішня” ієрархія цінностей, що передбачає вияв духовності як цілісного явища, а також фіксує увагу на окремих, елементарних формах її прояву; 2) визначається як стан в цілому, який вказує на рівень розвитку духовності, ознаки, що відрізняють більш високий її рівень від нижчого; 3) характеризується як “об’єкт”, що існує на індивідуальному, груповому, державному рівнях, а також як духовність людства в цілому.

Духовність є функціональним явищем і виникає як реакція соціальної системи на оточуючий світ, на умови її існування, на ті фактори, що на неї впливають, у тому числі й на саму себе в цьому світі. Вона не формується довільно, а безпосередньо пов’язана з реаліями світу. Проте відображає не всю сукупність реакцій системи, а лише ті з них, що формують взаємовідносини елементів соціальної системи між собою і з навколишнім світом. Іншими словами, духовність формує принципи самоорганізації соціальної системи.

* Кулагіна Г.М. – кандидат філософських наук, науковий співробітник Відділення релігієзнавства Інституту філософії імені Г.С.Сковороди НАН України.

** © Кулагіна Г.М., 2002

Духовність – це найважливіша властивість суспільної свідомості, що з'являється внаслідок необхідності формування системи суспільних відносин всередині соціальної системи і з докільям на певних принципах самоорганізації для забезпечення основної мети її існування – виживання особи в соціумі. Особливістю, яка якісно відрізняє духовність від властивостей інших природних систем, постає наявність у людини і соціальної системи високоорганізованих форм обміну інформацією, її накопичення і переопрацювання.

Духовність включає в себе моральнісну й інтелектуальну складові.

Моральність як форма соціального управління охоплює лише найбільш типові і найчастіше повторювані випадки, що закріплені соціальним досвідом. Моральність не існує окремо від конкретного ідеологічного (світського або релігійного) типу громадян. Вона встановлюється в суспільстві, випереджаючи процес осмислення світу суспільною свідомістю. Це доводить зародження мети на рівні моральності, а звідти – ствердження її у суспільстві. Проте моральність не є самостійною цінністю. Вона безпосередньо корелює з духовністю, виступає її складовою, підпорядковується законам її розвитку і змінюється відповідно до розвитку духовності суспільства.

Друга складова духовності – інтелектуальна. Єдність моральнісного й інтелектуального утворює цілісну духовність, цілісну ідею розвитку суспільства. Моральність фіксує перевірені у повсякденній практиці позитивні засади суспільних взаємовідносин. Вона утворює ту соціальну інерційність, що запобігає надто великим переважаням при появі нововведень. Моральність реально забезпечує інтереси спільнотної більшості, оскільки заважає використовувати напрацьований суспільний інтелектуальний потенціал в інтересах окремих соціальних угруповань інтелектуалів. Інтелектуальне ж створює нові знання, необхідні для розвитку суспільства.

Інерційність моральності подеколи веде до істотного розходження в суспільній практиці прийнятих інтелектуальних засад із діючою моральністю. Це завжди викликає глибоку духовну кризу суспільства. При цьому може утворитися така ситуація, коли діють одночасно декілька систем моральності, що призводить до фактичної руйнації єдиної моральності народу.

Духовність виявляється на багатьох рівнях. Існує індивідуальна, групова, колективна духовність. Так, професійна спеціалізація деформує духовну сферу, виокремлюючи, як найбільш значущі,

практично опановані окремі напрямки в інтелектуальному і моральнісному аспектах. Тому суспільство завжди потребувало носіїв цілісних філософських поглядів, здатних забезпечити баланс в цих різноманітних позиціях, привести їх до єдиної системи.

У науковій літературі висловлюються думки щодо існування системної духовності [Шабанов А.А., Соколов К.Н., Сівков К.В. Духовна боротьба.- М., 1997.- С. 226-228]. Стверджується, що системна духовність реально існує як закономірний об'єкт світу на різних рівнях соціальної системи, в різних групових об'єднаннях людей. Вона виступає функціональним об'єктом, який не може існувати поза морфологічною основою – носія духовності, людського суспільства. Системна духовність постійно виявляється у суспільній практиці, в діяльності процесів самоорганізації суспільства.

Сучасне неокласичне розуміння духовності не ототожнює розуміння останньої з духом людини, а духовність – з релігійністю. Під духовністю розуміють особливий стан духу, де дух виступає філософською категорією, що означає таку форму буття, коли остання організовує саме себе, “знає” себе і проживає своє життя в стані “цілісної ідеальної інформаційно-оціночно-емоційно-конструюючої форми. Дух – це спосіб буття перебувати у конструюючому стані буття” [Меньчиков Г.П. Духовня реальность человека. Духовность и религиозность.- Філософські науки.- 2000.- № 3.- С. 117]. З цієї точки зору сутність духовності людини полягає у вивіщенні себе до стану персональної свободи і відповідальності у безкінечному і вічному бутті, незважаючи на свою природну кінцевість і невічність. Виходячи з такого визначення духовності, ускладнюється і її структура, що включає фундаментальну наукову освіченість, розвинутий інтелект, етизм, естетизм, філософсько-світоглядну зрілість, технологізм мислення, або вміння вирішувати проблеми, а не консервувати їх. За індустріальної і постіндустріальної доби технологізм мислення означає також конструктивне вирішення питань життя і смерті, сенсу життя, людської особистості. Наведені структурні компоненти духовності доповнює ще один – “розвинутість душі”, який слід розуміти як синонім до поняття “милосердя”.

Іншими словами, при визначенні шляхів формування духовності, зазначена вище її структура дозволяє екстраполювати на неї конкретні напрямки роботи, які в цілому не можна зводити до релігійних або до ідеологічних.

Питання співвідношення духовності і релігійності непросте. Релігійність обумовлена “вічними” причинами: існуванням смерті,

існуванням пізнаного і такого, що пізнається чи ще у непізнанні, космічними залежностями тощо. Однак сама віра у надприродне не гарантує духовності.

Будь-яке релігійне вчення декларує, в тому числі, загальнолюдські орієнтири. В релігійності завжди є момент духовності. Проте, виходячи із функцій, які виконує релігія, релігійна духовність може бути компенсаторною. Компенсаторна функція релігійної духовності корелює з уявленнями про бездуховність навколишнього світу. Як справедливо зазначав один із дослідників духовності, “людині зрештою потрібний не Бог, а інша людина й її досконалість і лише внаслідок того, що вона цього не знаходить, вона вимушена звертатися до Бога” [Дуденко В.И. Духовность как показатель мировоззрения и культуры // Роль научного мировоззрения и активизации человеческого фактора.- М.-Чебоксари, 1990.- Ч.2.- С. 34-35]. Неповнота і недосконалість, фрагментарність і незавершеність знань про навколишній світ і про саму себе примушують людину обирати універсальний, релігійний варіант з’ясування цих та інших проблем: необхідності і випадковості, щастя і нещастя тощо. “Бог – це людина, перенесена у безкінечність,” – писав Гуссерль [Гуссерль Е. Криза європейських наук і трансцендентальна феноменологія // Питання філософії.- 1992.- №7.- С. 175].

З точки зору богослов’я, духовність – це ствердження людського буття в Богові. Св. Григорій Ниський на питання: “Що є християнство?” – відповідає: “Уподібнення Богу в міру людського ества” [Цит. за: Киприан (Керн), архим. Антропология св. Григория Палами.- М., 1996.- С. 155]. З одного боку, - буття людської особистості є категорія непорушна, а з іншого, - така, що перебуває в стані постійного становлення. Вона є постійна творчість і безперервний процес. У процесі становлення людина знаходить саму себе. З цього різноманіття значень, які вкладаються в поняття “духовність”, можна зупинитися, зокрема, на трьох головних:

- по-перше, з поняттям духовності пов’язано уявлення про унікальність людини як носія розуму;
- по-друге, словом “духовність” висловлюється невичерпність, багатство і краса внутрішнього світу людської особистості;
- по-третє, духовність означає міру перетворення людини Божественною благодаттю.

Унікальність людини полягає в тому, що її буття, стверджуючись у Богові, у той самий час має свободу самовиявлення і становлення. Людина існує завдяки своїй приналежності до невидимої і глибокої основи життя. Вона існує і духовно створюється як особистість завдяки тому, що створена Богом як Абсолютною Особистістю й у своєму становленні відкрита для Богоуподібнення.

Світська культура, науковий (нехристиянський) соціалізм, інші форми нерелігійного служіння вимагають підпорядкування особистості суспільству, людини як індивіда людині як родовій істоті. Релігія передбачає підпорядкування Вищому людства в цілому. Вона виносить вертикаль служіння за межі окремих відносин між людьми. Як відомо, будь-яка замкнутість на собі врешті-решт помирає. Тому на стадії зростання людина прагне відчувати себе в складі більшої і могутньої цілісності, яку уособлює Бог. Бог – істота, яку треба любити, прославляти за дар буття. Молитва – це вдячність Богові. Пантеон святих складається лише з тих, хто жив не заради себе, а здійснив подвиг заради Бога, свого народу, держави. “Бо ніхто з нас не живе сам для себе, і не вмирає ніхто сам за себе. Бо коли живемо – для Господа живемо, і коли вмираємо – для Господа вмираємо. І чи живемо, чи вмираємо – ми Господні!” (Рим. 14:7-8). Бог і духовність пов’язані настільки щільно, що в історії філософії виникло специфічне “моральне” доведення буття Бога, де стверджується, що Бог є необхідним чинником існування людського духу (за термінологією І.Канта – практичного розуму). З іншого боку, існування людського духу вказує на існування Бога.

Тема Бога і людини завжди була центральною у творах найкращих представників західного і візантійського богослов’я. Найголовніше в християнстві – реальна присутність Боголюдини в житті Церкви. Християнства немає без Христа, але його немає і без людини. “Вже тому, що людина створена “за подобою Божою”, вона постає живою богословською загадкою,” - зазначає В.Савельєв. Внаслідок особливостей християнства, його антропологія відображена у христології.

Отці християнства, формулюючи догмат про Христа-Боголюдину, завжди вирішували питання поєднання людини з Богом з позицій обоження людини. В творах Отців церкви неодноразово лунає думка про те, що християнство є прагненням людини до обоження, тобто до богоуподібнення настільки, наскільки це можливе для людського ества.

Православне богослов'я також неможливе поза антропологічним і сотеріологічним контекстом тому, що людина постає істотою теоцентричною. Така “антропологізація богослов'я” відрізняється від нехристиянської антропології проголошенням принципу “відкритості” людини Богу, світу й іншим людським особистостям, не втрачаючи при цьому свого христоцентричного орієнтуру.

Головна задача християнської апологетики – показати хибність загальної духовної інтуїції, властивої для нехристиянських вчень. “Ця інтуїція, - пише С.Говорун в своїй книзі “Католицизм: Язичництво в християнстві”, - виступає прагненням відокремити тварне (тобто все, що створено Богом) від Творця.” Сучасний богослов В.Савельєв критикує таку духовну інтуїцію, вказуючи на те, що нею просякнута будь-яка “людиноборча” і “богоборча” антропологія. Згідно з “людиноборчою” антропологією, людина – це психоматеріальна тілесність, матерія, що “усвідомлює сама себе”, а також – саме тіло. Для “богоборчої” антропології Бог зовсім не потрібний: він або помер (Ніцше), або трансцендентний (деїзм), або його зовсім не існує (атеїзм). Внаслідок внутрішнього взаємозв'язку цих двох антропологій богослов вказує на появу нового типу антропології – “неоязичницької”. Виступаючи з позицій заперечення останньої, архімандрит Кипріан (Керн) захищає християнську свідомість. “Людина в її філософському і богословському розумінні вимагає в наші дні особливого захисту, – пише він. - Не все дозволено думати про людину, і не все можна собі дозволити робити з людиною.”

Християнство, як і будь-яка інша релігійна система, сповідує свій ідеал духовно розвиненої особистості. Цей ідеал визначається такими характерними рисами: глибоким переконанням у своїй вірі, покірністю, правдивою вдячністю, здатністю робити милостиню, чесністю, постійною роботою над собою [Мирослав Савчин. Духовний потенціал людини. - Ів.-Фр., 2001. - С. 81-90].

Духовна особистість глибоко переконана у своїй вірі. Таке переконання є наслідком постійної роботи думки людини, яка шукає “свій самобутній тон” і тому не зобов'язана давати світу придатний для всіх світогляд. З цієї точки зору духовним в людині є те, що завжди може заперечити, сказати “ні”. При цьому дуалізм “правдиве - неправдиве” вирішується таким чином: “Той, хто говорить неправду – своє говорить; щоб сказати правду – мені треба говорити Твоє” (св. Августин).

Для духовно розвинутої особистості притаманна покора як ознака великої сили. Покора – це “незламна стіна”, адже щоб бути покірним, слід мати благородну, мужню і високу душу.

Наступна ознака духовної особистості – правдива вдячність, що спонукає християнина більше віддавати, ніж отримувати. Відплата рівним за рівне не вважається за вдячність, а виступає лише відплатою за законом справедливості. Правдива вдячність постає “дивною чеснотою” християнина, бо вона містить нагороду в самій собі. В цілому – чеснота полягає в тому, щоб уникати зла і чинити добро.

Духовна особистість здатна робити велику милостиню. Милостиню св. Іван Золотоустий називає “царицею чеснот”. Духовній особистості не лише притаманна чеснота, але у неї відсутнє будь-яке себелюбство. Християни вважають, якщо хоч краплина себелюбства іскриться в душі подвижника, то він стає учасником страшного маскараду. Духовна особистість не говірлива, а більше мовчазна, бо, з точки зору віруючих, мовчання визволяє душу від клопотів. Духовна людина прекрасна, а прекрасне – це те, що дає нам відчутти гармонію наших природ – високої і низької. І, нарешті, духовна особистість безупинно працює над собою. На думку Григорія Ниського, справжня досконалість полягає в тому, щоб ніколи не зупинятися у зростанні до кращого і не ставити досконалості якусь межу.

Зростання духовного потенціалу людини визначається як рівень прийняття, переживання та осмислення особистістю внутрішньої людини (особи) та реальних духовних цінностей (Любов, Віра, Надія), що поєднується з великим внутрішнім спонуканням до їх самовідданої реалізації у своїй життєдіяльності та постійним збагаченням духовного досвіду, а також радісним переданням цього досвіду іншим людям.

Практика і теоретичний контекст застосування поняття духовність вказують на те, що її соціальною основою виступає вихід окремої людини за межі індивідуального життя, орієнтація на спільну користь. Це – альтруїзм, принцип служіння, протиставлені егоїзму та еквівалентному обміну. Духовність підпорядковує інтереси особистості інтересам суспільства, долю окремого індивіда потребам збереження людини як родової істоти. Через духовність висловлюється спільність буття людей, право на існування в цьому світі Іншого. “Бути, - вважав М.Бахтін, - означає спілкуватися. Абсолютна смерть (небуття) є непочутість, невизнаність, незгаданість. Бути – означає бути для іншого і через нього для себе”. Принцип служіння утримує в собі змістовні прояви духовності: любов, дружбу, вірність, патріотизм тощо. Останні

передбачають альтруїстичність поведінки, здатність до самопожертви, виступаючи, за словами І.Канта, “моральною моральністю”.

Найяскравіше принцип служіння втілюється в релігії. Церква наголошує, що духовні лише віруючі в Бога, нерелігійна людина не може бути моральною або люблячою. Подеколи існування духовності безпосередньо обумовлюється відродженням релігії.

Потреба загальної, спільної віри стає особливо необхідною при нерозвинутості індивідуальності й індивідуальної духовності: “Немає нічого спокусливішого для людини, ніж свобода її совісті, але немає й нічого нестерпнішого. Саме тому немає більш нестерпної і тривалішої турботи для людини, ніж, залишившись вільною, знайти чим скоріше об’єкт для вшанування. При цьому людина шукає не індивідуального поклоніння, а всезагального і безперечного. Ця потреба спільного поклоніння є найголовнішим терпінням будь-якої людини. Внаслідок спільного поклоніння люди винищували одне одного. Навіть смерть може бути для людини дорожча за вільний вибір у пізнанні добра і зла. Вільна совість заважає підпорядкуванню всезагальному, а тому опановує свободою людей лише той, хто заспокоїть їх совість. Відмовившись від свободи і підкорившись тим, хто заспокоїть їх совість, люди стануть дійсно вільними; сили, що перемагають і беруть в полон – це чудо, таємниця й авторитет. Люди шукають не стільки Бога, скільки чудес.” Психологічна ситуація, зображена Ф.Достоевським, відтворює найбільш загальні, інстинктивні засади людської віри і надії, коли індивідуальний вибір і власне вольова діяльність не відповідає об’єктивним можливостям.

Свобода, яку за наших часів отримала людина, поставила її в скрутне становище передусім тому, що не створено економічних, політичних і духовних її підвалин. Попередній формальний колективізм перетворюється на конфронтацію соціальних спільнот і нових суспільних об’єднань, але не на індивідуальне духовне відтворення людини.

Одночасно спостерігається неусвідомлене бажання людини повірити у що завгодно. До тих пір, поки культивується ідея досконалості союзу між релігією і духовністю, а також – загальнолюдськими цінностями, що не мають конкретного змісту, залишається потенційний резерв для нових богів і нового храму, для якого стихійно збирається каміння, незалежно від того, які ідеї і почуття у ньому сповідатимуться, ікони яких святих вшануватимуться і хто монополізує ідеологію, заспокоївши совість людей.

ТЕОРЕТИЧНІ ПРОБЛЕМИ ДОСЛІДЖЕННЯ ХАРИЗМИ ТА ХАРИЗМАТИЗМУ**

Харизматизм як неохристиянський рух відомий в світі з середини ХХ століття. На Україну він прийшов відносно недавно, тому є явищем новим, незаниманим, яке викликає постійні запитання не тільки у звичайних людей, але й у фахівців. В силу своєї неоднорідності, багатоманітності форм, відносної самостійності організаційних структур, харизматизм вимагає додаткового вивчення. Але тут виникають певні проблеми, які пов'язані з відсутністю або недостатністю фактичного матеріалу, зокрема об'єктивної статистики, результатів соціологічних досліджень, опитувань тощо.

Перш ніж розглядати релігійний феномен харизматизму (а нас цікавитиме харизматизм як явище виключно релігійного життя, хоча харизматизм присутній не тільки в релігійній, але й в політичній, культурній, управлінській та інших сферах людського життя), необхідно відзначити полісемантизм самого поняття. В його основі лежить слово грецького походження – “харизма”, яке зазнало певної трансформації свого первісного змісту. Словник старогрецької мови дає нам таке його витлумачення: “вияв благосхильності, прихильності”, “подарунок” [Греческо-русскій словарь.- М., 1848.- С. 853]. У пізнішій, новогрецькій мові з'являються й інші відтінки значення: перш за все, це – “дар”, “подарунок”, а далі – “здібності”, “талант” [Новогреческо-русский словарь.- М., 1980.- С. 808.]. Як бачимо, грецькі джерела інтерпретують це явище без будь-якого релігійного підтексту. З часом в термін “харизма” було влито нове християнське значення, що підтверджує обґрунтованість ідеї про грецькі філософські корені у походженні християнства [Див.: Павленко П. Погляд на християнство через призму філософії Платона // Українське релігієзнавство.- К., 1996.- № 2.- С. 23]. З часів Ісуса Христа під харизмою почали розуміти “дар Божий”, а не просто талант.

Лінгвістичний екскурс в історію походження слова і поняття “харизма” логічно вимагає визначеності щодо змістовної наповненості останнього і похідних від нього явищ релігійного життя. Різні сфери наукового знання специфічно визначають, що таке харизма. Так, психологія пояснює харизму як наділення особистості властивостями, що

* Титаренко В.В. – пошуковець Відділення релігієзнавства Інституту філософії імені Г.С.Сковороди НАН України.

** © Титаренко В.В., 2002

викликають преклоніння перед нею і беззастережну віру в її можливості [Психологія. Словарь.- М., 1990.- С. 438.]. В рамках психології досліджуються особливості особистісної харизми лідера, а також механізми взаємовпливу лідера та його послідовників. Соціологія розглядає носія харизми з точки зору соціальної системи. Виокремлюючи соціально значимі ознаки харизми, ця наука визначає її через соціальні наслідки особистісного впливу.

Так, розглядаючи харизму як соціоцентричний феномен, соціологія підкреслює, що дотичними до “харизми” як ознаки персональної характеристики є і такі поняття, як “лідер”, “авторитет”, “геній”. Інколи вони вживаються як тотожні або взаємозамінні. Однак це не зовсім вірно. Аналізуючи глибше поняття “лідер”, віднаходимо, що “лідерство” – це відносини домінування і підкорення, вплив і наслідки в системі міжособистісних відносин в групі. [Краткий психологический словарь.- М., 1985.- С. 162]. В ході досліджень лідерства наука виокремлює різні його стилі, розробляє ряд теорій та концепцій. Нас цікавить теорія особистісних рис, прихильники якої вважають, що передумовою визнання особи лідером є обов’язкова наявність у цієї особи специфічних рис і особливостей. Дослідження, проведені на підтвердження цієї теорії, концентрувались на виявленні якостей, специфічних для лідерів. Варіантом такого підходу є харизматична концепція лідерства, згідно з якою лідерство послане окремим видатним особам як певна благодать (“харизма”). Такий лідер над усе цінує відданість особисто йому. Оточення сприймає такого лідера як наділеного надзвичайними властивостями, недоступними підлеглим. Хоча він і не пов’язаний ні формальним правом, ні священною традицією, але вимагає й отримує послух через свою уявну богообранність. Його влада базується не на юридичних регулятивах, а передусім на емоційному сприйнятті його уявно надприродних здібностей. Тому стиль діяльності цього лідера – автократичний, що виражає необмежену владу однієї особи, не контрольовану будь-яким представницьким органом.

Релігієзнавці, використовуючи досягнення колег з інших галузей науки, прагнули й самі визначити, що таке харизма. Одна з перших спроб була зроблена відомою українською дослідницею протестантизму В.Любашенко, яка означає харизму як благодать, Божий дар, особливу силу, даровану апостолам Святим Духом у день П’ятидесятниці для подолання гріховності та спасіння [Любашенко В. Харизма // Релігієзнавчий словник.- К., 1996.- С. 363]. Зустрічаємо у релігієзнавстві і ширше значення харизми, а саме - наділення особливими якостями певні

дії, інститут або символ. [Религиоведение. Под ред. И.Н.Яблокова.- М., 1998.- С.509.].

Для вітчизняного релігієзнавства проблема визначення харизми і досі актуальна, бо перед вченим постає проблема не тільки відокремлення від богословських інтерпретацій, а й визначення власне релігієзнавчого змісту поняття на відміну від психологічного, політологічного чи соціологічного.

Покладене за основу тлумачення з грецької “харизма” – “благодать” (благо, дане зверху, тобто Богом, в ортодоксальному християнському розумінні закріпилося як Дари Духа Святого, що є підґрунтям цілої християнської традиції. Оскільки всі християнські конфесії сповідують Біблію, то вони визнають водночас і Дари Духа Святого. Показовим для православ'я є твердження канадського православного священника о. Степана Ярмуса: “...ні християнське життя, ані Церква не мислимі без Благодаті Святого Духа, бо тільки він [Дух] оживотворює Церкву завжди – від першої Християнської П'ятидесятниці і по сьогоднішній день” [Ярмусь С. Харизматизм. Нариси з дискусії.- Вінніпег, 1999.- С. 23]. Отже, всі Таїнства Православ'я, Богослужіння і молитви “стають можливими тільки завдяки Благодаті Святого Духа” [Там само]. Відтак заперечення харизми рівнозначне запереченню Благодаті, а це, в свою чергу, рівнозначне запереченню самого православ'я.

Католицькі богослови інтерпретують харизму як надзвичайний духовний дар, посланий певній особі заради блага Церкви, наприклад: дар святих, непогрішимість Папи і т. ін. У католицькому канонічному праві стверджується, що “харизма необхідна для життя Церкви” [Джероза Л. Канонічне право.- М., 1996.- С. 308-380]. З історико-еклезіологічних позицій зазначається, що як “давні церковні об'єднання (монаші ордени, братства), так і нові (церковні рухи) зародились не тільки завдяки людському стремлінню об'єднатися, але завдяки об'єднуючій силі, яку отримав їх засновник чи засновниця, як дар первинної харизми” [Там само]. Однак, поряд з харизмою, “об'єднуючу роль відіграють два інших конституційних елементи, які мають інституціональну природу: Слово і Таїнство. Крім того, головним і необхідним об'єднуючим фактором завжди була Євхаристія, названа Другим Ватиканським Собором джерелом і завершенням того об'єднання віруючих, яким є сама Церква” [Там само].

У протестантизмі підкреслюється особлива роль Святого Духу, який зійшов на землю для творення Церкви в день П'ятидесятниці. “Дух Святий ... дає силу для благовісті, прославляє Христа, облаштовує

Церкву...” [Церква християн віри євангельської – п’ятидесятників // Релігійна панорама.- 2001.- № 7(11).- С. 58].

Сучасні харизматичні церкви, які називаються ще недомінаційними церквами або незалежними церквами (наприклад, церквами Повного Євангелія), так термінологічно визначають харизму. Це – дари Духа Святого; харизматик – той, хто вірить в дари благодаті; харизматія – віра в дари Духа Святого; харизматична церква – церква, яка практикує дари благодаті, Харизматичний рух - це напрямок у християнстві, послідовники якого вірять в дари Духа Святого (дари благодаті), які проявляються після хрещення Ним [Харизматизм як течія християнства // Релігійна панорама.- 2002.- № 3(19).- С. 65].

На основі вищезазначеного можна зробити висновок, що саме поняття “харизма” закріпилося у християнстві (без суттєвих відмінностей для всіх напрямків) і означає дари надприродної сили [Духа Святого], даровані послідовникам Христа для користі церкви. В перших християнських общинах під “харизмою” розумівся переважно дар проповіді, чудо творення, пророцтва і т.д., а екзальтовані проповідники вважалися “наділеними благодаттю” харизматиками. З часів виникнення церкви як інституції вчення про харизму стало одним із головних пунктів християнського віровчення і було детально розроблено в богослов’ї. Церква вчить, що без харизми людина гріховна за своєю природою і схильна до зла, а тому без благодаті для неї немає спасіння і блаженства. Вважається (у католиків і православних переважно), що харизма дається віруючим через церкву, через духовенство, через таїнства, а духовенство наділене особливою благодаттю — священством. Це таїнство здійснюється за допомогою проголошення особливих молитовних формул і покладання рук єпископів на того, хто посвячується. Тим самим передається особлива харизма, яка й перетворює посвяченого на диякона, священника чи єпископа. Таїнство священства склалося в процесі поділу християнських общин на клір і мирян. З’явився прошарок духовенство, який і був наділений функцією посередництва між рядовими віруючими і Богом. Однак протестантська гілка християнства суттєво відрізняється у вирішенні питання відношення „духовенство – миряни”. В сучасному протестантизмі взагалі і в харизматичних церквах зокрема дари Святого Духу (харизму) можуть отримати всі віруючі.

Таким чином, трактування харизми набуло сьогодні явної християнської спрямованості. Спільним і об’єднуючим для релігієзнавчого і богословського визначення харизми залишається один з варіантів тлумачення цього слова з грецької – “дар”. На наш погляд, світське пояснення акцентує увагу на якостях, здібностях людини (“дар”

як талант, тобто щось незвичайне, але природного походження). Богословське ж поняття базується на вірі (“дар” як прояв божественної благодаті – “благо даю”), тобто природа цього явища вважається трансцендентною і має божественне походження. На нашу думку, в цьому принципова різниця між релігієзнавчим і богословським розумінням харизми. Релігієзнавство не цікавиться явищем харизми в онтологічному сенсі і мало б розуміти харизму як специфічне, релігійне, увіруване відношення людини до присутності в собі особливої сили, особливого дару. На відміну від богословських тлумачень, які обмежують існування харизми рамками християнства, релігієзнавство розуміє харизму як основу будь-якої релігії, а харизматизм сприймає історичним явищем. В широкому, всерелігійному сенсі харизма і харизматизм присутні як необхідний початок нової релігії в будь-якій культурній традиції (здаймо ірано-індійське “деві”, “свами” тощо).

Феномен харизми сягає своїм корінням глибини віків. Ще на початку розпаду первісно-родової общини, який супроводжувався виділенням різних груп і осіб, з’являлися люди, які виділялися у звичайному своєму оточенні. Марновірство інших наділяло цих людей надприродними властивостями, здібностями: їм приписувалися таємні знання, магічна сила, чудесні якості [Див: Токарев С.А. Ранние формы религии.- М., 1964.- С. 297]. Серед них виділялися родові керівники, воєначальники і хоробрі воїни, знахарі та ватажки таємних союзів. Їх влада, на відміну від влади традиційного типу, ґрунтувалася на вірі. Слід відзначити, що оточення лідера традиційного типу формується за принципом знатності походження або особистої залежності, натомість оточенням харизматичного лідера може бути зібрання учнів, єдиновірців, тобто свого роду кастова спільнота. В процесі харизматизації відбувається персоніфікація ідеалів: лідер стає об’єктом віри, його образ пов’язується з надією на краще, йому присвоюється функція визволителя, рятівника.

Важливе значення для формування релігії має той початковий етап, коли навколо певної особи, носія особистісної релігійної харизми згуртовуються прихильники. Скажімо, у первісних та ранніх релігіях таке харизматичне лідерство мало фрагментарний, етнічно і географічно локалізований характер. Носіями харизми виступали жерці, чаклуни, винятковість яких визнавалася лише дуже невеликими соціальними групами. Ближче до нашого часу релігійна харизма претендує на певну універсальність (національну, соціальну) і крос-культурність.

Прослідковуючи подальший розвиток поняття харизми і його похідних, слід розмежовувати, як наголошують сучасні фахівці, харизму і

харизматичне лідерство. Коли йдеться про будь-яку релігійну течію, засновану конкретною людиною, можна стверджувати, що вона мала (і, можливо, зберегла) харизматичне підґрунтя. Навіть ті деномінації, котрі умовно можна назвати ортодоксальними, пройшли етап, коли їх існування, навернення adeptів цілком залежали від харизми їх засновників (згадаймо Мойсея, Ісуса Христа, Мухаммеда та інших релігійних осіб, безсумнівно носіїв харизми). Це говорить про те, що харизматизм як релігійний феномен – явище історичне і що воно здатне еволюціонувати разом з розвитком історичних форм релігії.

У ранніх формах релігії окрема людина не вирізняла себе з релігійної групи, виступаючи як індивід, як одиничний представник роду чи племені, які були носіями етнорелігійних комплексів. Окрема людина могла стати особистістю в релігії та в інших сферах буття тільки на певному етапі історичного процесу уособлення себе та виділення із спільноти.

Розвинена релігійна система не може існувати без релігійної особи. В розвинених релігійних системах особистість може бути представлена різними типами – “святий”, “аскет”, “саматха”, “деві” та ін. Як би ми їх не називали, спільним для них залишається одне – те, що вирізняє їх серед інших людей, те, що ми звикли називати “харизмою”.

Трансформуючись на різних етапах розвитку суспільної свідомості, феномен харизматизму віднайшов своє втілення у виникненні релігійних течій, зокрема в християнстві, де харизма та її прояви посіли важливе місце серед його віросповідних доктрин. В першоапостольській церкві ці прояви сприймалися як практична робота Святого Духа, класифікована за троїстим принципом: дари одкровення – мудрість, знання, уміння розрізняти духів; дари сили – віра, чудотворення, зцілення хворих; дари мови – пророцтво, говоріння іншими мовами, тлумачення. Однак з часом це розуміння зазнало серйозних змін і трактувалось по-різному.

Оскільки християнство привносить свій відтінок у значення “харизма”, наголошуючи на Божественному походженні цього дару, видається доцільним виділити поняття “християнський харизматизм” як явища, направлено на оновлення й пожвавлення релігійного життя у християнстві. Пошук інших форм обрядово-культової практики віднайшов своє втілення у виникненні протягом всієї історії християнства рухів, що мали харизматичне підґрунтя, а також феномену “неопротестантизму”, “неохристиянства”, або власне харизматичних рухів.

Після створення першоапостольської церкви, яка по суті своїй і була харизматичною, всі інші релігійні течії і напрямки, які виникали протягом історії християнства можна розглядати як спробу повернення до харизматичних дарів першоапостольської церкви.

Процес осучаснення християнства супроводжував світову релігію постійно. Частково в XIX, а особливо з середини XX століття, християнська Європа і Америка неодноразово зіткнулися з появою чисельних відгалужень загальнохристиянського, євангелістського характеру, як правило, від протестантських церков. Вчення новоутворених церков, звісна річ, базуються на Біблії як основному віросповідному джерелі і на особі Ісуса Христа як центральній фігурі релігійних доктрин. Характерним для неохристиянських угруповань є критика ортодоксального християнства за відхід від первісних традицій; оголошення своєї церкви винятково істинним, відроджувальним рухом євангельського християнства, навіть месіанським у спасінні Христової віри; досконале знання Біблії з дозволом вільного прочитання її і власної інтерпретації; піднесення книг своїх пророків і вчителів до рангу віросповідних джерел, часом навіть авторитетніших від Біблії; визнання поруч з Ісусом Христом свого лідера керівником церкви, пророком або ж посланцем Бога. Неохристиянство від історичного християнства відрізняється часто своїм власним розумінням Трійці, природи Ісуса Христа, сутності Святого Духа, пекла, раю тощо [Дудар Н.П., Филипович Л.О. НРТ: український контекст.- К., 2000.- С. 17].

З другої половини XX століття з'являється нова хвиля оновлення християнства у формі поширення харизматизму, який протягом останніх двох десятиріч набув особливої сили. Харизматів серед християн, за світової статистикою, нараховується вже більше 500 мільйонів. З цього часу феномен харизматичних рухів зацікавив науковців. Незважаючи на тривалий час дослідження західної науки, в ній ще й досі не вироблені єдині методологічні основи до вивчення цього явища, не існує загальноприйнятого системного підходу до аналізу нового феномену. Тому українським науковцям досить проблемно оцінювати різні теорії, що висвітлюють харизматичні рухи. Автори раціональних концепцій, що засновані на принципах розуміння людини як елементу соціуму, намагаються зрозуміти і пояснити суть соціальних процесів і об'єктивних потреб, які активізують харизматичні рухи, а також визначають особливості процесів виникнення і боротьби за виживання останніх. Серед них цікавий підхід у вивченні харизматизму демонструють З.Вербловський [Werblowsky Z. Religions New and Not So New // New Religions Movements: A Perspective for Understanding Society.- New York

and Toronto, 1982] і Б.Вільсон [Wilson B.R. The New Religions: Some Preliminary Considerations // New Religions Movements: A Perspective for Understanding Society.- New York and Toronto, 1982]. Він полягає у вивченні соціального досвіду, який окреслює проблеми, вирішення яких пропонується адепту харизматичного руху у вигляді вільнішого і більш повного шляху до спасіння, ніж у традиційних релігіях. На думку вищезазначених авторів, харизматичні рухи можуть розумітися як один з механізмів адаптації індивідуума до тих умов, які породжують зміни у вираженні духовних потреб. При цьому, приховане незадоволення ситуацією, яка складається в сучасних цивілізованих суспільствах і нездатність традиційних релігій давати відповіді на запитання, що виникають, у свою чергу, породжують різні варіанти вирішення актуальних колізій. Це спричинило паралельну появу харизматичних рухів в різних містах, країнах, їх особливості тощо.

Оскільки прогресивність кожного суспільства специфічна, відзначає Б.Вільсон [Wilson B.R. Ibid.- P. 54], то специфічними є породжувані ним проблеми. Скажімо, на Заході харизматичний рух виступає переважно як механізм захисту індивідуальності від суспільства. Однак, продовжує Вільсон [P.58], і ми з ним у цьому цілком згодні, для розуміння змісту харизматизму необхідний аналіз його організаційних форм і методів впливу на адептів. Вільсон висуває гіпотезу про те, що харизматизм гнучкіше відображає принципи сучасної організації суспільства. Продовжуючи його думку, додамо, що в межах харизматичних церков маємо змогу спостерігати створення субсуспільства, тобто суспільства в суспільстві, де кожен адепт відчуває свою автентичність. В той же час, традиційні релігії часто постають як альтернативний центр для ціннісної єдності і інтеграції суспільства. Можемо зробити висновок, що цінність харизматичних рухів полягає скоріше в тому, що вони вказують на потреби і проблеми суспільства, а ніж в тих рішеннях, які ними пропонуються.

Так, відомий американський соціолог Т.Парсонс зазначав, що сучасна людина живе в соціальній системі, що увібрала в себе релігійні ідеї, які прямо чи опосередковано визначають її життєдіяльність. Незважаючи на те, що церква не має сьогодні колишньої могутності, а Бог поступово витісняється за межі соціальної сфери людського буття у сферу глибоко “інтимного”, людина, часто не усвідомлюючи це, спрямовує свої дії, вчинки відповідно до християнської етики і перебуває, таким чином, під впливом “невидимої” релігії. Т.Парсонс відзначає, що занепад церковної релігійності може призвести (і так відбувається) до виникнення нових форм релігії та проявів релігійності. Це, в свою чергу,

відповідає потребам людини, яка живе в сучасному суспільстві. Крім того, вчений вважає, що настає час “нової реформації”, коли змінюються функції релігії на основі структурної диференціації у суспільстві [Parsons T. Religion in Postindustrial America // Social research.- N.Y., 1974.- Vol. 41.- № 2.- P. 193-255].

Наскрізною ідеєю іншого підходу до вивчення харизматичних рухів постає ідея розгляду його через призму вічної проблеми відношень між індивідом і суспільством, проблеми, яка насичена парадоксами і дилемами. Серед них такі, як відношення між свободою волі і детермінізмом, індивідуальністю і конформізмом, самореалізацією і трансценденцією. Прихильник такого підходу Томас Оден [Oden Thomas C. The Intensive Group Experience: The New Pietism // New Religions Movements: A Perspective for Understanding Society.- New York and Toronto, 1982.- P. 113] вважає, що найкраща можливість глибше зрозуміти суспільство полягає у співставленні “головних думок” окремих індивідуальностей протягом всієї історії розвитку людства. З цієї точки зору вивчення особливостей харизматизму становить безсумнівний інтерес.

П.Хілас, розглядає харизматизм з точки зору співвіднесення його з суб’єкт-релігіями, де пересікаються такі напрямки духовного пошуку як самопізнання і визначення змісту життя. Шляхом вивчення харизматичних рухів П.Хілас намагається знайти вихід із дихотомії між “власною автентичністю вільно блукаючого духу, що не має твердого ґрунту в реальності суспільства” [Heelas P. Californian Self Religions and Socializing the Subjective // New Religions Movements: A Perspective for Understanding Society.- New York and Toronto, 1982.- P. 96], і індивідуальністю, яка “несе на собі тотальне соціальне визначення, підкоряючись будь-якій можливості для індивідуальної автономії” [Там само – 99-101]. При цьому П.Хілас, відзначає, що неофіт харизматичного руху спочатку переконаний в тому, що отримав повну свободу від усіх соціальних нашарувань і досяг повноти самопізнання, а потім заявляє, що харизматичний рух скоріше обмежує, ніж звільнює особистість.

Розвиваючи цю тему, Т.Оден стверджує, що “жаргон харизматичних рухів, вільно плаваючи в лінгвістичній атмосфері вербальних формальностей, позбувається спонтанності, щирості і розуміння, а це призводить до перетворення психологічної інтуїції людини на набір стандартизованих спостережень і робить її лексикон засобом боротьби з незчисленими варіантами проблем” [Oden Thomas C. Ibid.- P. 30-33].

Навіть цей короткий огляд зарубіжних підходів до вивчення харизматизму дає уяву про складність як самого феномену, так і процесу його вивчення. Українські релігієзнавці, що зверталися до дослідження харизматизму: В.Єленський, Л.Филипович, А.Колодний, П.Павленко, О.Карагодіна, В.Любашенко, М.Бабій вважають, що поява і діяльність тих неорелігійних угруповань, до яких ми відносимо і харизматичні церкви, є виявом однієї з глобальних тенденцій сучасного релігійного життя – зустрічі традиційного з новим, досі невідомим, за допомогою якої відбувається рефлексія невідповідності історично поставших форм суспільного життя його новим духовно-практичним засадам. Тому природно, що цей контакт зустрічає неоднозначне ставлення з боку різних верств населення – від радісно-збудженого у новонавернених adeptів харизматичних церков, до відверто конфронтуючого з боку традиційних церков та антисектантськи налаштованих журналістів тощо. Сучасний харизматичний рух – це складне, багатогранне явище, яке потребує подальшої уваги науковців, які б об'єктивно, позаконфесійно, історично, з різних сторін фіксували зміни, аналізували процеси, що відбуваються в харизматичних рухах серед їх послідовників.

*О.Луцишина** (м. Київ)

ПРОБЛЕМА ПІДХОДУ ДО АНАЛІЗУ ДАВНЬОІНДІЙСЬКИХ УЯВЛЕНЬ ПРО ЛЮДИНУ**

Претендуючи на аналіз певних тем у текстах, де ці теми не стали самостійним предметом розгляду, навряд чи можна обминути проблему центральних пунктів такого аналізу. За умов, коли досліджуваний текст не пропонує власного підходу до теми, експлікація дослідником такого плану постає як одна з першочергових задач.

У разі ж, коли джерело пропонує власну лінію аналізу теми людини, дослідник може керуватися нею, вважаючи за свою основну задачу розуміння питань, які ставили автори тексту, та найбільш адекватну їх задумам реконструкцію відбитих у тексті поглядів. Однак історико-філософська реконструкція не зводиться до вживання в текст та отождолення з його автором. Тому при аналізі будь-якого тексту

* Луцишина О.А. – аспірантка кафедри філософії та релігієзнавства Національного університету “Києво-Могилянська академія”.

** © Луцишина О.А., 2002

проблема підходу не втрачає актуальності. Проте, оскільки історико-філософська метода, на наш погляд, має орієнтуватись на поєднання процедур вживання та дистанціювання, формулювання в аналізованому джерелі канви осмислення людини полегшує нашу задачу тим, що зменшує можливість акцентації уваги дослідника на не властивому для джерела підході до осягнення людини.

У нашому випадку – ведичних текстів у широкому розумінні, що включає й ведичні упанішади, - людина не є висхідним пунктом або самостійною темою осмислення. Більша частина ведичних текстів має нефілософський характер, а поодинокі, здебільшого не узгоджені між собою філософські фрагменти переважно спрямовані на іншу тематику.

Про складність та необхідність експлікації підходу до аналізу уявлень про людину у текстах, не зорієнтованих на проблему людини, свідчить і те, що серед доступної нам історико-філософської літератури, присвяченої темі людини, дослідження такого характеру становлять незначну частину, мають тенденцію не відповідати обраній темі та не торкатися самої проблеми свого підходу. Це потверджує актуальність досліджень, націлених на аналіз розуміння людини у текстах, де відсутня “філософія людини”, на необхідність пошуку підходу, який дозволяв би нам триматися теми нашого зацікавлення, віднаходячи належне їй місце в досліджуваному світогляді.

Зауважимо, що історико-філософська реконструкція ведичних уявлень про людину, про яку ми тут говоримо, є водночас і реконструкцією з точки зору історії філософії релігії. Яким би ми не послуговувались визначенням філософії релігії, вона, по-перше, як філософія, має свою історію, по-друге, уявлення про людину невіддільне від сфери її (філософії релігії) розгляду.

Спроби людини осягнути себе засвідчують різноманіття способів запитування про неї. При цьому постановка питання про людину передбачає осмислення її, *виходячи з неї самої, або віднайдення її специфіки у співвіднесенні з іншими видами буття* (т. зв. антропологічна позиція). Знаний віддавна *пошук незмінної безсмертної сутності людини та характеристика різноманітних виявів людини* (часто як проявів цієї сутності) демонструють перший із зазначених шляхів, орієнтований на запитування про людину поза її співвіднесенням з іншим. Можливий перетин цих шляхів, що відбувається, наприклад, тоді, коли уявлення про стале в людині збігається з уявленням про її відмінне від інших видів буття, її унікальне.

На нашу думку, в історико-філософській розвідці можна говорити про взаємодоповнювання вищеназваних підходів, визначаючи

домінування певного з них, виходячи зі специфіки досліджуваного тексту. Однобічна реконструкція розуміння людини крізь призму певного підходу без тримання в полі зору іншого може межувати з розмиванням або підміною дослідницької задачі, а також призводити до неадекватної інтерпретації тексту, виходу поза межі історико-філософського витлумачення.

Перша можливість – розмивання або підміна дослідницької задачі – часто супроводжує застосування першого з зазначених підходів, зорієнтованого на реконструкцію уявлень про незмінну основу людини або певні її вияви, особливо тоді, коли таку реконструкцію не супроводжує пояснення підходу.

Для ілюстрації вищесказаного, а отже й з метою пошуку підходу до реконструкції ведичних уявлень про людину, проаналізуємо історико-філософські праці, присвячені темі людини у не спрямованих на цю тему джерелах. У центрі нашого зацікавлення постануть насамперед дослідження, зосереджені на розгляді релігійних джерел та пов'язаної з ними філософської традиції, текстів передфілософських та творів перших філософів, оскільки подібне текстове поле характеризує ведичну релігійно-філософську традицію.

Одним з центральних історико-філософських досліджень погляду на людину в різних традиціях є праця за редакцією С.С.Радгакрішнана та П.Раджу „Уявлення про людину” [The Concept of Man. A Study in Comparative Philosophy // Ed. by S.Radhakrishnan and P.T.Raju.- London, 1956]. У передмові до видання П.Раджу зазначає, що „вивчення людини включає вивчення всього, що її стосується: епістемології, логіки, етики, релігії і, окрім того, багато іншого” [Ibid.- P. 28]. Проте, оскільки книга з “вивчення людини” не має перетворитися на вивчення епістемології, логіки, релігії тощо, П.Раджу подає ті пункти розгляду, які мають стати орієнтиром для розкриття „природи людини” в різних традиціях і які характеризують загальний підхід дослідження. П.Раджу також радить в аналізі виходити з характеру джерела. „Редактори свідомі того, - пише він, - що не кожна традиція має однаковий інтерес або тяжіє до всіх проблем, які ми тепер асоціюємо з вивченням людини. Тому за авторами було залишене право переставляти, випускати або додавати пункти розгляду, передбачені до включення у їхній розділ. Передбачені нами пункти розгляду такі:

I. Людина та її середовище:

- 1) Людина і природа.
- 2) Людина і суспільство.
- 3) Людина і Божественний Дух.

II. Людина й еволюція.

III. Складна структура людини та чинники, що її визначають: матерія, життя, розум і дух. Психофізичні спонукання та розумне життя.

IV. Людина та її життєві ідеали – шляхи їх досягнення.

V. Вплив на релігійні традиції.

VI. Освіта як розвиток найвищого в людині” [Ibid.- P. 39-40].

Праця “Уявлення про людину” присвячена розумінню людини у грецькій, єврейській, китайській (конфуціанській) та індійській думці. Оскільки дослідник грецької філософії Дж.Уайлд “внаслідок обмеженого обсягу” обминає аналіз “досократичного періоду”, коли “розуміння людини не було чітко сфокусованим” [Wild J. The Concept of Man in Greek Thought // Ibid.- P. 43], а єврейська традиція виходить з уже сформульованого у Старому Завіті вчення про особливе становище людини, розглянемо аналіз авторами книги конфуціанської та індійської думки.

Значну частину свого розділу “Уявлення про людину у китайській думці” Він Цзіт Чжань [Wing-Tsit Chan. The Concept of Man in Chinese Thought // Ibid.- P. 158-203] приділяє реконструкції поглядів різних конфуціанських мислителів щодо злої або доброї природи людини. По суті, темою більше ніж половини розвідки є “співвідношення між моральністю та людською природою”. Наведений вислів належить іншому досліднику конфуціанства, котрий своєю метою визначив “роз’яснення понять і розрізень (в оригіналі – „distinctions” – О.Л.), залучених до головного аргумента Сюнь Цзи на користь тези “людська природа зла”, причому це роз’яснення є підготовчим для вивчення аргументів Сюнь Цзи на підтвердження своєї тези, яка є відповіддю “*на проблему співвідношення між моральністю та людською природою*” (курсив мій – О.Л.) [Cua A.S. The Conceptual Aspect of Hsün Tzu’s Philosophy of Human Nature // Philosophy East and West.- 1977.- Vol. XXVII, 4.- P. 373]. Як бачимо, співвідношення “між моральністю та людською природою”, якому Він Цзіт Чжань приділяє велику увагу на сторінках свого, присвяченого людині розділу, є самостійною темою іншого дослідника. З подальшого розгляду Він Цзіт Чжанем конфуціанської традиції стає зрозумілим зв’язок між його аналізом розмірковувань про злу чи добру природу людини та подальшою реконструкцією уявлень про людину, оскільки конфуціанській думці притаманний погляд про саме “моральну різницю між людьми та речами” [Wing-Tsit Chan. Op. cit.- P. 196]. Іншу половину розділу Він Цзіт Чжань і приділяє розкриттю тих характеристик, які визначали, згідно з

конфуціанськими мислителями, буття людиною. На нашу думку, для вписування першої частини розділу Він Цзіт Чжання, де розглядаються погляди про злу чи добру природу людини, в контекст аналізу теми людини доцільне обумовлення автором свого підходу, вмотивування віднесення певного матеріалу до теми людини.

Оскільки вже йшлося про аналіз конфуціанських уявлень про людину, згадаємо працю польської дослідниці А.Вуйчік “Концепції людини в конфуціанській філософії” [Wójcik A.I. *Koncepcje człowieka w filozofii konfucjańskiej // Miscellanea Philosophica. Studia i Materiały.*- Rok 2.- No. 3, 5/1998.- S. 71-88]. Не претендуючи на оцінку дослідниками інтерпретації текстів, а розглядаючи лише їхній підхід до реконструкції певних уявлень, зазначимо, що підхід А.Вуйчік, хоча його з’ясуванню не приділено окремої уваги у статті, є антропологічно зорієнтований. Цій дослідницькій зорієнтованості відповідає погляд, що “на шляху іманентного розгляду людини неможливе її осмислення, оскільки осмислення завжди вимагає співвіднесення предмета з іншим ...” [Спиркин А. *Философская антропология // Философская энциклопедия: В 5 т.- М., 1970.- Т. 5.- С. 358*]. Таким чином, дослідник, реконструюючи осмислення людини за певними джерелами, націлений на виявлення того, “що є характерним для людини”, “вирізняє людину” саме як людину [Wójcik A.I. *Koncepcje człowieka w filozofii konfucjańskiej // Ibid.- S. 78*]. При цьому польська дослідниця прагне не лише виокремити уявлення про специфіку людини, а з’ясувати їх місце в контексті вчення конфуціанських мислителів, зокрема співвідношення цих ідей з онтологією.

Продовжимо розгляд праці “Уявлення про людину” за редакцією С.Радхакрішнана та П.Раджу. Особливий інтерес становить застосування сформульованого у передмові до книги і цитованого вище підходу П.Раджу при його аналізі в окремому, більше ніж сорокасторінковому, розділі саме ведичних уявлень про людину. У розділі, присвяченому індійській думці, П.Раджу, окрім ведичної традиції, розглядає ще уявлення про людину у джайнізмі й буддизмі, епосі, “ортодоксальних школах і системах”. Ми обмежимося спробою характеристики підходу П.Раджу до аналізу уявлень про людину у ведичній традиції, оскільки, по-перше, підхід до реконструкції саме ведичного розуміння становить предмет нашого найближчого зацікавлення, по-друге, ведичним уявленням П.Раджу приділяє найбільшу увагу, а його підхід до розгляду інших напрямів індійської думки не відрізняється істотно від його підходу до аналізу вед.

Свою джерельну базу П.Раджу визначає як “Веди, включаючи

упанішади” [Raju P.T. The Concept of Man in Indian Thought // The Concept of Man. A Study in Comparative Philosophy.- Op. cit.- P. 210]. Проте його висновки щодо ведичного розуміння людини нерідко виходять поза межі тих ідей, що характеризують світогляд власне ведичних текстів. Наприклад, один з пунктів аналізу ведичних уявлень про людину називається **Puru+@rthas** (букв. “цілі людини”). Цю концепцію трьох або чотирьох життєвих принципів трьох перших варн засвідчують тексти приблизно від перших ст. н. е. (“Артхашастра” Каутільї, “Камасутра” Ватсьяїни, дгарма-шастри тощо).

Розглянемо вихідні пункти аналізу, за допомогою яких П.Раджу прагне реконструювати ведичне розуміння “природи людини”, та їх змістовне наповнення (стислий огляд параграфів здійснено не завжди згідно з порядком їх слідування). У першому пункті під назвою “Веди” свого розділу “Ведичне розуміння людини” П.Раджу дає коротку характеристику історичних умов складання ведичної літератури та її класифікацію; у наступному підрозділі – “**Ā_ramas**” – він описує стадії життя двічі народжених – представників трьох перших варн; далі – у параграфі “Формування каст” – спиняється на історичному процесі формування каст та згадках про їх появу у ведичній та неведичній літературі; потім іде вже згаданий пункт “**Puru+@rthas**”; за ним – “Людина і релігія”, де П.Раджу характеризує ведичну релігію та наводить концепцію відповідності ведичних божеств та елементів психофізичної сфери людини, сформульовану в упанішадах. У підрозділах “Творення людини”, “Способи пояснення” (маються на увазі способи пояснення світу) та “Людина та еволюція” автор зосереджується в основному на ідеї упанішад про походження людини та світу з Атмана; у параграфах “Людина та її середовище” та “Карма й активізм” головною є думка про самостійне визначення людиною своєї долі у зв’язку з концепцією карми; пункт “Конституція людини” націлений на аналіз ведичних поглядів на структуру людини; підрозділ “Вплив на релігійні традиції” є загальною характеристикою впливу ведичних ідей на індійські релігійні традиції. Завершує П.Раджу свій розділ параграфом “Освіта”, в якому розглядає найвищу мету ведичної освіти та способи її досягнення.

Слідуючи, на нашу думку, підходові аналізу уявлень про людину через розкриття різних сфер її виявів та не беручи до уваги інші зазначені нами підходи, а також не обґрунтовуючи зосередження своєї уваги саме на одних моментах, а не на інших, дослідження П.Раджу подеколи набуває характеру загального викладу ведичного світогляду (найбільшою мірою це стосується параграфів про ашрами, касты, карму, походження світу, ведичну освіту, вплив ведичної традиції на інші індійські релігійні

традиції). Що ж стосується застосування т. зв. антропологічного підходу, П.Раджу, як бачимо, торкається деяких ідей, які можуть пояснювати нецентральный характер пошуку специфіки людини (зокрема, це орієнтація на сутнісну єдність всього як основна ідея світогляду упанішад). Але визначення місця думок про специфічно людські виміри, нехай суперечливих, епізодичних і периферійних, у ведичному світогляді, що має стати предметом пояснення за антропологічного підходу, не входить, очевидно, до завдань П.Раджу.

Принагідно зазначимо стосовно інших досліджень, присвячених аналізу уявлень про людину у ведичній релігійно-філософській традиції. Нам не вдалося віднайти таких окремих праць або вартих спеціального розгляду у цій невеликій статті репрезентативних розділів. При цьому йдеться лише про роботи, темою яких є людина, а не її @tman, свобода, посмертне існування тощо. Можна згадати статтю В.Бакшутова “Проблема людини у ведійському світогляді” [Бакшутов В.К. Проблема человека в ведийском мировоззрении // Историко-философские исследования. Проблема человека в домарксистской философии.- Свердловск, 1978.- С. 8-19], котра навряд чи підлягає критиці і не увійшла у науковий обіг внаслідок неможливості встановити відповідність в ній змісту назві, визначити підхід, мету та логічну структуру, а також хронологічні межі та джерельну базу дослідження. Однак нам відомо, що в Індії нещодавно видано працю С.Трипатхі (Tripathi S.M. Psycho-Religious Studies of Man, Mind and Nature.- Delhi, 2001), яка містить розділ “Ведичне уявлення про людину” (поруч з такими розділами, як “Філософський аналіз людини у післяведичну добу”, “Концепція людини в буддизмі та джайнізмі”, “Сикхське уявлення про людину”) [<http://www.vedamsbooks.com/no21901.html>]. Також ми віднайшли посилання на дисертацію Р.Дандекара, написану у Гайдельберзі ще у 30-х роках, під назвою “Ведична людина” („Der vedische Mensch“) [Елизаренкова Т. Древнейший памятник индийской культуры // Ригведа. Избр. гимны / Пер., комм. и вступ. ст. Т.Я.Елизаренковой.- М., 1972.- С. 50; In Memoriam R. N. Dandekar.- <http://titus.uni-frankfurt.de/curric/necrolog.htm>; Dandekar R.N. 25 Years of Vedic Studies // Studies in the History of Indian Philosophy. An Anthology of Articles by Scholars Eastern and Western: In 3 Vol.: Vol. 1.- Calcutta, without year.- P. 103]. Ця дисертація, на жаль, не є поки що для нас доступною.

У контексті нашої розвідки становить інтерес видана в 1998 р. збірка польських дослідників “Miscellanea Philosophica. Studia i Materiały”, значна частина статей якої приділена аналізу уявлень про людину за релігійними і релігійно-філософськими текстами. Зауважимо,

що філософсько-антропологічна у широкому сенсі (як пов'язана зі “вченням про людину”) [Григорьян Б.Т. *Философская антропология.*- М., 1982.- С. 6] тематика є полем численних дискусій і розвідок сучасних польських дослідників, філософів. Їй присвячують конференції, конкурси праць, збірки, круглі столи. Протягом останніх років періодично виходить польська збірка “The Peculiarity of Man”, кожен випуск якої об'єднаний навколо певної пов'язаної з людським виміром проблеми.

Відтак звернемося до згаданої вище збірки “Miscellanea Philosophica. Studia i Materiały”. Ми вже говорили про статтю А.Вуйчік “Концепції людини в конфуціанській філософії” з даної збірки. Іншу її статтю “Концепція людини в даоській філософії” [Wójcik A.I. *Koncepcje człowieka w filozofii taoistycznej // Miscellanea Philosophica. Studia i Materiały.*- Rok 2.- No. 3, 5/1998.- S. 51-70], вміщену тут же, також відрізняє слідування антропологічному підходові при аналізі уявлень про людину. Дослідниця, розглядаючи вчення даоських мислителів від Лао-Цзи до філософів нео-даосизму, пояснює, чому висловлювання про специфічну натуру людини, характеризовану як “інтегральна частина” природи [Ibid.- S. 67], не були притаманні даоській думці, котра на різних своїх етапах утверджувала принцип “*уникнення поділів і розрізень*” (курсив мій – О.Л. [Ibid.- S. 59], відмови від “дискурсивного знання про світ” [Ibid.- S. 61] та створення “моделі світу, якоїсь його вченої інтерпретації” [Ibid.- S. 67].

Зупинимось на аналізі підходу Л.Тшчіньського у його статті „Концепція людини в шиваїзмі” [Trzcіński Ł. *Koncepcja człowieka w śiwaizmie // Miscellanea Philosophica. Studia i Materiały.*- Rok 2.- No. 3, 5/1998.- P. 25-49]. „Характерною ознакою стародавніх та традиційних релігій і систем думки, - зауважує автор, - є неможливість представлення антропологічних питань без звернення до космології, теорії пізнання та метафізики. Отже, питання про те, ким є людина, якою є її еволюція, а також якими є сенс та мета її життя не може отримати відповіді без звернення до цих галузей знання. Передусім належить накреслити засадничі онтологічні питання, бо лише в цьому контексті є можливим розуміння проблем, що нас цікавлять” [Ibid.- S. 28]. Визначаючи головну спрямованість традиції шиваїзму як зосередженість на визволенні від обмеженостей існування в явленому світі, який виникає через процес космогенезу, та зауважуючи, що людина як мікрокосм, в структурі котрого “віддзеркалюються усі етапи процесу космогенезу” [Ibid.- S. 47], досягає звільнення шляхом „відтворення космогенезу в мікрокосмічному масштабі в зворотному порядку” [Ibid.- S. 47], автор присвячує увагу переважно реконструкції процесу космогенезу і рівнів явленого світу

(включаючи й структуру людини) та питанню визволення. Наприкінці розвідки [Ibid.- S. 46-47] він повертається до „засадничого питання” про „сутність людини”. Л.Тшчінський ще раз наголошує, що людина, як і інші істоти, „передусім за своєю сутністю є формою свідомості божества” [Ibid.- S. 47], та характеризує людину як належну до одного з класів живих істот. Але що визначає специфічно людську “форму свідомості божества”? Протягом свого викладу автор робить кілька коротких ремарок, які прояснюють це питання: остаточного визволення можуть досягти тільки ті істоти, котрі відродилися у людському матеріальному тілі [Ibid.- S. 41]; “людина є останнім творінням” божественної енергії [Ibid.- S. 43].

Очевидно, що осмислення специфіки людини не є центром уваги аналізованого індійського тексту (у примітці Л.Тшчінський зазначає: “Шива-сутри не з’ясовують різниці між людиною і твариною. Через аналогію з близьким шиваїзму тантричним буддизмом можна припустити, що ця різниця стосується діяльності манаса і буддгі” [Ibid.- S. 47]), а також, що, повторюючи слова самого дослідника, “представлення антропологічних питань” потребує “звернення до космології, теорії пізнання та метафізики” (і він розкриває нам контекст “антропологічних питань”). Проте складається враження, що цей контекст із контексту “антропологічних питань” перетворюється на самостійний предмет розгляду.

Як бачимо, статті притаманна тенденція взаємодоповнення виділених нами підходів: підходу осмислення людини, виходячи з неї самої, що виявляється у формі пошуку сталого людини та у формі опису виявів людини, та підходу розгляду специфіки людини. Проте уявлення про людину може стати темою всеохопною, коли за орієнтир, причому часто не експлікований, обирати виклад різноманітних її [людини] характеристик, що пропонує обраний для нашого аналізу текст. Такий підхід, коли висвітлення ведичних уявлень про людину включає розгляд уявлень есхатологічних, сотеріологічних, етичних, фізіологічних, соціальних тощо, за відсутності обумовлення, через які власне сфери розкриватиметься тема людини, загрожує розмиванням дослідницького завдання та тяжінням до нескінченності його аспектів. Саме це обумовлення і сприяло б, на наш погляд, більш чіткому вписуванню аналізу процесу космогенезу, структури явленого світу та питання визволення статті Л.Тшчінського у контекст обраної ним теми людини.

Дещо схожий спосіб аналізу притаманний, на наш погляд, і монографії Г.Драча “Проблема людини в ранньогрецькій філософії” [Драч Г.В. Проблема человека в раннегреческой философии.- Ростов-на-

Дону, 1987], яка охоплює “історичний період від мікенської Греції до ранньогрецького полісу, включаючи його ідеологію (лірика, Солон, мілетська натурфілософія, Ксенофан, Піфагор і ранні піфагорійці, Геракліт)” [Там само.- С. 6]. Г.Драч, характеризуючи ранньогрецьку думку, обстоює точку зору висхідної нероздільності натурфілософії, антропології, теології, етики, космології, теорії пізнання тощо, а відповідно й те, що для філософії, яка постала, навряд чи становив “інтерес світ (природа) сам по собі, безвідносно до людини” [Там само.- С. 4]. Виходячи з властивості ранньогрецькій думці органічної єдності людини і природи, “єдності в розумінні космосу і проблем людського життя і призначення людини” [Там само.- С. 157], Г.Драч прагне вичленувати ті “змістовні компоненти” вчень, що “відносяться до антропологічної проблематики” [Там само.- С. 72]. Проте виконуючи своє дослідницьке завдання, автор, на наш погляд, нерідко поринає у загальний виклад поглядів грецьких мислителів та історичних умов їх формування. Важко нам погодитись і з назвою монографії “Проблема людини в ранньогрецькій філософії”, оскільки в ранньогрецькому контексті осмислення людини навряд чи виступає *проблемою*, а не уявленнями, що їх можна реконструювати на основі окремих ремарок та термінологічного аналізу і які часто є наявними імпліцитно.

Таким чином, ми розглянули способи змістовного наповнення досліджень, спрямованих на реконструкцію уявлень про людину. Водночас ми прагнули з’ясувати, що ж уможливило розкриття саме теми людини, причому з мінімізацією накидання не властивих для джерела ідей. На наш погляд, це забезпечується, по-перше, взяттям до уваги кожного з названих нами підходів до осмислення людини у їх взаємодоповненні, по-друге, врахуванням особливостей аналізованого джерела при визначенні місця цих підходів, по-третє, окресленням свого дослідницького підходу. Наостанок зазначимо, що надто широкі узагальнення стосовно ведичної літератури та змішування контекстів різних класів цих текстів, великою мірою притаманне доступним нам працям, часто виявляються не тільки недостатніми, а й дезорієнтуючими. Реконструкція уявлень про людину має виходити з аналізу давньоіндійських поглядів у їх розвитку та неоднорідності. Таке дослідження і є нашим найближчим завданням.

ОЛЬГЕРД БОЧКОВСЬКИЙ ПРО РОЛЬ РЕЛІГІЇ У НАРОДОТВОРЧОМУ ПРОЦЕСІ**

Ольгерд Іпполіт Бочковський (1884-1939) – визначний український соціолог, публіцист і політичний діяч. Найважливіший напрямок його студій – народотворчий процес, у якому він виокремлює два етапи – етногенез і націогенез. Етногенетичний процес, згідно з О.Бочковським, тривав до Великої французької революції. Його головним підсумком є утворення народу як “етнографічної сировини”. Зупинимось на цьому докладніше.

У щойно наведеному значенні народ протиставляється нації. Народ, це так би мовити, “націотворчий сирівець”, з якого може розвинутиись нація. “Народ – це етнографічна, ще не викристалізована національна маса. Нація ж – масово усвідомлений і організований колектив. Народ – це етногенетичний розчин; нація – це викристалізований суспільний агрегат” [Бочковський О. Вступ до націології.- К., 1998.- С. 32].

Отже, тут народ розглядається як та етнічна спільнота, котра може перетворитись у націю. Однак історія підтверджує, що не всі народи перетворилися в націю. Завадою цьому, на думку О.Бочковського, були несприятливі географічні, господарські та політичні умови. Як приклад, він наводить провансальський народ, який, будучи завойованим французами, не сформувався у модерну націю.

Відмінність між народом і нацією лежить і у їх соціальній структурі, характері взаємодії її елементів. Для народу як “етнографічної сировини” характерним є “соціальний атомізм”, тобто такий стан, коли між окремими суспільними складниками народу існують перешкоди, які заважають їх єднанню, тоді як для нації характерним є співпраця та співжиття усіх суспільних верств. Звідси і висновок вченого про те, хто ж є репрезентантом нації. Модерна нація, стверджує дослідник, об’єднує усі суспільні шари, з яких складається народ. Натомість в народі нація була по черзі репрезентована лише її вищими верствами, хоча саме народні маси становили її соціальну базу.

** © Кондратик Л., 2002

Коли мова йде про відмінність між народом і нацією, то слід мати на увазі ту заувагу вченого, що ці спільноти є проявами соціогенезу як суспільно-творчого процесу. Так-от нація, на думку дослідника, є “героєм сучасної історії”, тоді як в добу етногенезу роль політично-організуючого чинника відігравали церква і держава. У цьому розумінні народ як етнографічна сировина протиставляється нації як діяльному громадському колективу. Таким чином, відмінність між народом і нацією вбачається в їх суспільно-історичній ролі.

Націогенез починається з ХІХ століття і його головним підсумком є перетворення народу у новітню націю. Нація – це суспільно-історична спільнота, найістотнішою ознакою якої є національна свідомість. Якщо народ є витвором не лише історичного, але й природного процесу, то нація є виявом культурно-історичного процесу. Якщо народ є етнічною спільнотою, то нація є соціальним утворенням. Вона постає як результат тих суспільних зрушень, в процесі яких долаються соціальні, політичні, господарські перешкоди між різними суспільними групами. А тому нація – це єдність, яка себе усвідомлює.

Такий короткий виклад націологічної концепції українського соціолога необхідний для розуміння його поглядів на роль релігії в етно- і націєтворчих процесах. Що ж стосується суті релігії, то можна зробити висновок, що у концепції О.Бочковського вона постає світоглядною формою усвідомлення соціальним суб’єктом самотності свого буття в світі, в основі якого лежить віра в існування надприродного. Релігія є історичним феноменом, роль і значення якого в соціальному житті зменшується в міру зростання впливу національної свідомості.

Свою своєрідність релігія здобуває перед усе як прояв певної культури. У концепції О.Бочковського культура є критерієм нації, критичною ознакою її самотності. Саме у призмі власної культури істотно виявляється індивідуалізм нації, її обличчя. Культурні відмінності, які зумовлені історичними та мезологічними обставинами, виразними стають уже на ранніх етапах народотворчого процесу. Оскільки ж релігія є складовою культури, то звідси вчений виводить важливе положення: у своїх витоках всі релігії мають виразно націоцентричний характер. Тобто, релігії акумулюють в собі своєрідні риси культури певного етносу, відмінності від інших спільнот. Іншими словами, вони є виявом їхньої культури. Саме тому “в релігійних почуттях вже підсвідомо криються зачатки майбутньої національної відрубності. Цим до певної міри пояснюється те,

продовжує дослідник, що релігія давніше, а подекуди нещодавно (на Сході переважно) – була “національним критерієм”. Католик був синонімом поляка в царській Росії, а православний – росіянина. В Галичині уніат (греко-католик) – це національно українець, а римокатолик – конче поляк, хоча рідною мовою для нього була українська. В Азії та Африці мохаммедан ототожнювали з арабами. Звісно, - підсумовує О.Бочковський, - такі узагальнення помилкові, так само, як і расово-релігійні...” [Там само.- С.79].

Вищенаведене твердження вчений поширює на всі релігії. Посилаючись на висновки таких авторитетних релігієзнавців, як П.Барт і Ф.Жилка, дослідник формулює висновок про національні початки світових релігій. На його думку, буддизм “міг вирости лише в Індії з брахманізму. Християнство також важко уявити деінде поза землею ізраїльського народу” [Там само.- С. 79]. Ісламська релігія також у своїх початках була “суто національною вірою, повстання якої можна зрозуміти лише на тлі народу та краю, де вона зародилася” [Бочковський О. Вступ до націології.- Подебради, 1935.- С. 153].

Ця думка О.Бочковського перегукується з твердженнями славетного українського історика М.Грушевського. Він також розглядав релігію як форму вияву культури того чи іншого народу або соціуму і дав подібну оцінку генезі світових релігій. Хоча світові релігії і є космополітичними, проте виникли вони на національному ґрунті. Так, іслам є “впливом арабського життя”, [Грушевський М. Всесвітня історія в короткім огляді.- Б.М., 1917.- Ч 1.- С. 160], який визначав арабам релігійну мету їх войовничій енергії [Там само.- С. 158]. І буддизм, і іслам є витвором східньої культури, а тому, поширюючись, вони “внесли в культуру людства в великій мірі східний вплив і східні елементи” [Там само.- С. 141].

Як бачимо, О.Бочковський, по суті, окреслює характерні риси етнокультурної еволюції релігій. Світові релігії постають як наслідок розвитку національних релігій і саме завдяки цьому містять в собі елементи останніх. “Національні релігії, – пише вчений, – мають своє продовження і завершення в універсальних релігіях; універсальні релігії зберігають і собі деякі ознаки племенних релігій” [Бочковський О. Вступ до націології.- К., 1998.- С. 79].

Поряд з дослідженням своєрідності релігії, її етнокультурної еволюції О.Бочковський з'ясовував вплив цього феномена на етногенетичні процеси та становлення нації. Принципова позиція вченого полягала в тому, що нація “не покривається... з релігією, хоч у минулому віра була впливовим народотворчим чинником”

[Бочковський О. Життя нації. Наука про націю та її життя // Самоосвіта.- Львів, 1939.- С. 13]. Дослідник вважав, що за тогочасного рівня розвитку науки здійснити соціологічну типологію ролі релігії як етно- і націогенетичного чинника ще не було підстав. Однак він поділяв ту думку Куденгове -Калергі, “що нація перебрала спадщину релігії, як добру так і погану: її гуманізм, але також і її фанатизм. Як колись для своєї релігії, так тепер із-за своєї нації, люди живуть та вмирають, мордують і брешуть. Для подужання, отже, національної боротьби треба піти тими самими шляхами, які привели до знищення релігійних війн” [Бочковський О. Вступ до націології.- Подебради, 1935.- С. 159].

Сам дослідник лише окреслив основні лінії впливу релігії на процеси становлення народу і нації. Оскільки релігія є елементом, виявом культури, то цим зумовлені і її функції в етно- і націєтворчих процесах. Головна з них полягає у формуванні національної індивідуалізації народу. Саме тому релігія і є народотворчим чинником. Тут йдеться про роль релігії як елементу культури народу в умовах його нормального розвитку. Однак таку роль релігія виконує і в умовах, коли з певних причин порушується нормальна плінність життя етносу, а саме коли він позбувається певних чинників свого розвою.

У цьому зв'язку звернемо увагу на ті міркування вченого, які стосуються ролі релігії як фактора збереження етнічної ідентичності за умов, коли спільнота позбувається своєї території. Досліджуючи це питання на прикладі євреїв, націолог приходить до висновку, що релігія була тим національним елементом, який аж до емансипації в XIX ст. рятував їх перед денационалізацією. Відтак єврейський месіанізм все ж був тим народотворчим чинником, який дав євреям віру і силу для поборення еміграційного лихоліття.

Тут, як бачимо, дослідник веде мову про релігію не як чинник творення єврейського народу, адже, на його думку, до втрати своєї території євреї вже пройшли свій етногенез, а як про духовний фактор збереження спільнотою своєї етнічної ідентичності. Оскільки саме релігія давала для цього “віру і силу”, то, як це впливає з контексту праці вченого, вона відіграла у цьому процесі провідну роль.

Подібну позицію займає О.Бочковський і в іншому випадку. Так, поставивши питання, чому ірландці в умовах, коли в початках своєї націогенези почали втрачати рідну мову, але не втратили почуття національної самостійності, відповідає, що це було зумовлено декількома обставинами. З одного боку, це географічна ізоляція

Ірландії, а з другого – релігійні та соціальні протиірландські походи Англії в нову добу. Дослідник підсумовує, що територія, релігія, політика і економіка компенсували в Ірландії втрату рідної мови. Саме ці чинники, пише вчений, “захищаючи її національну відокремленість, допоки в боротьбі за самостійність вона стала на шлях свого націогенезису, водночас розпочинаючи заходи в напрямі реставрації кельтської (галльської) мови, що занепадала” [Бочковський О. Вступ до націології.- К., 1998.- С. 65].

Якщо в попередньому викладі йшлося про релігію як головний чинник збереження самобутності народу, то тут релігія постає одним із факторів, що поряд з іншими компенсував, виповнював відсутність однієї з вагомих підстав народотворчого процесу. Відповідно, вагомість релігії як народотворчого чинника за умов втрати етносом окремих підстав свого розвитку не завжди однакова. В одних історичних обставинах релігія може бути основним етонозберігаючим чинником, в інших – її вага може бути не такою значною, хоча сутність виконуваної ролі залишається незмінною.

Однак, роль релігії як народотворчого чинника не вичерпується вищеописаним етонозберігаючим впливом. Релігія може бути однією з причин утворення самостійних етносів чи націй. Тут досліджуваний функційний вияв релігії відзначається своєрідністю у порівнянні із щойно розглянутим. “Та з різних причин (історичних, географічних, культурних, релігійних, політичних, господарських тощо), – звертає увагу дослідник, – на підставі однієї спільної мови згодом виникали та утворювалися два або більш окремих народів чи націй” [Там само.- С. 66].

У своїх роботах вчений окремо порушує питання про націогенетичну роль двох історичних типів релігії – національних і світових. Що стосується перших, то вони органічно пов'язані з життям того чи іншого народу. І хоч вони зазнають при цьому певної трансформації з початком націогенези, та все ж не здійснюють шлях від універсальних уявлень і значень до таких соціально-світоглядних концептів, які виступають однією з підстав становлення нації. Вочевидь в цьому й полягає специфічне значення національних релігій в процесі націотворення. Однак, констатує О.Бочковський, роль окремих релігій в цьому питанні ще не з'ясована.

По-іншому формувалася націогенетична роль світових релігій. Уже зазначалося, що, згідно з концепцією українського дослідника, світові релігії мають національні витоки. “У своїх початках всі релігії мають виразно націоцентричний характер. Щойно згодом церковно

організуючись, - стверджує вчений, - деякі з них виявляють універсалістичні понаднаціональні тенденції. Але стаючись світовими, вони не втрачають ще зовсім свого національного типу. Навпаки, їх універсальний месіанізм виразно зраджує їхній питомий націоцентризм” [Бочковський О. Вступ до націології.- Подєбради, 1935.- С. 152-153].

З наведеної витинки стає зрозумілим, що, так би мовити, питома вага національного й універсального, їх співвідношення у світових релігіях носять історичний характер. А тому питання про те, переважає в релігії універсалізм, а чи ж націоналізм, недоцільно ставити в абстрактній формі, оскільки значення й роль релігії змінюється залежно від того, в якому соціальному просторі та часі вона функціонує. Ось чому релігію не можна розглядати як щось абсолютне та незмінне. Вона також еволюціонує.

У своїх працях український соціолог зосереджує свою увагу передовсім на процесі трансформації світових, універсальних релігій в чинник національного поступу. Цьому є своє пояснення. У тогочасній науковій літературі і суспільно-політичній думці точилася дискусія з приводу того, що вважати рушієм розвитку людства: націю і націоналізм чи такі позанаціональні чинники, як державність, класову боротьбу, релігію. Першу точку зору відстоював, зокрема, демократичний націоналізм, другу - універсалізм. Однак свої погляди з цього приводу висловлювали й представники інших течій. Органічним у цій дискусії було питання про характер релігії, її місце у націотворенні.

Якою ж була позиція О.Бочковського у цьому питанні? Уже згадувалася його думка про специфічність побутування світових релігій серед різних народів. При поясненні її слід взяти до уваги, з одного боку, те положення вченого, що “національна свідомість постає та розвивається з попереднього національного інстинкту (почуття), почувань, які на разі бувають підсвідомі” [Бочковський О. Життя нації. Наука про націю та її життя.- С. 42], а з другого – що в релігійних почуттях вже підсвідомо криються зачатки майбутньої національної окремішності. З цього можна висувати, що специфічність функціонування світових релігій в межах певного етносу чи нації на етапі її становлення зумовлена тими релігіями, які передували утвердженню світових і які в той чи інший спосіб з ними взаємодіють. Напевне, це є однією із форм впливу світових релігій на становлення нації.

Інші шляхи того, як світові релігії наповнюються національним змістом і стають чинниками націєтворення, можна вгледіти у дискусії О.Бочковського з М.Драгомановим. Останній, як відомо, не вважав релігію ознакою нації. Оскільки, на його думку, сучасні йому релігії є продуктом інтернаціонального культурно-історичного процесу, то вони і не можуть бути національною ознакою. О.Бочковський теж дотримувався погляду, що релігія не є об'єктивною ознакою нації. Однак, зазначає він, “не підлягає сумніву, що в процесі не тільки етно- але й націогенези вона є активним чинником” [Бочковський О. Вступ до націології.- С. 158].

На думку О.Бочковського, така позиція М.Драгоманова була зумовлена тим, що він перебільшував роль релігійного універсалізму європейського християнства. Однак, як вважав О.Бочковський, навіть католицизм, ця найуніверсальніша з християнських релігій, є національно зорієнтований. Так, різняться між собою католицизм, які функціонують на іспанському, італійському чи французькому ґрунті. Національно забарвленим, в основному з політичних причин, є католицизм польський або ірландський. Своєрідністю відзначається католицизм німецький або чеський. Для останнього характерна постійна опозиція до Риму. Це ж саме стосується православної чи протестантської релігії.

З наведеної думки випливає, що національний зміст релігії зумовлюється, зокрема, тенденціями політичної визначеності нації. З цього можна виміркувати таке. Згідно з концепцією українського соціолога, національна орієнтованість релігії визначається тими процесами, які лежать в основі формування нації.

Отож вимальовується така схема постання релігії як чинника націогенетичного розвою. Спочатку відбувається націоналізація наднаціональних, універсальних релігій і в такий спосіб вона стає активним чинником націогенези. Однак, вважав О.Бочковський, з'ясування націогенетичної ролі релігії пов'язане з певними труднощами. Як це впливає з праць вченого, йдеться про невизначеність того якими шляхами і якими змістовними елементами релігія впливає на становлення нації. Ясно, пише соціолог, що така роль універсальних релігій є різною, залежно від характеру світогляду цих релігій. “Фактом є, що протестантизм під цим оглядом є активніший за католицизм або православ'я. Цікаво, що протестантські народи на загал і скрізь виявляють більшу національну активність та досягнення” [Там само.- С. 159]. Натомість великої різниці між католицизмом і православ'ям під цим кутом зору вчений не вбачав,

хоча і припускав, що католицизм в процесі націєтворення займав активнішу позицію, всупереч церковно-релігійному унітаризму Ватикана. Як приклад, О.Бочковський вказує на хорватів і словенців, які національно-культурно краще самоозначилися за самостійних сербів. “Але з другого боку, – зауважує він, – між білорусами, також релігійно роздвоєних, такої різниці немає, що можна пояснити політично-суспільним їх утиском, який однаково душив обі частини цього безталанного народу” [Там само.].

З вищеведеного можна висувати таке. Релігії, в даному випадку світові, стають активними чинниками націогенези, а не є ними первісно. Таку роль релігії не виконують виключно в силу іманентних їм властивостей. Націогенетичний вплив релігії детермінований різними обставинами, зокрема, суспільно-політичними умовами буття певного народу. На цьому варто зупинитися докладніше.

О.Бочковський, поділяючи погляди багатьох дослідників, і перш за все Ф.Жилки, вважав, що християнство як світова релігія виявила в епоху середньовіччя універсалістські та понаднаціональні прагнення. В цьому була сила і слабкість середньовічного католицизму. Своїм універсалізмом він звертався до кожної людини й до всіх народів, але не був спроможним зрозуміти ментальність різних народів, а відповідно й розвивати властиві їм прикмети.

Поворотною віхою в релігійній історії Європи була Реформація, яка знаменувала перехід від універсалізму релігії до її націоналізації. “А зараз, – стверджує український соціолог, – церковно-релігійна реформація XIV-XV ст. – розпочинає нову добу в історії Європи, цікаву між іншим через те, що вона сигналізувала початки європейської націогенези” [Там само.]. Особливого значення набув переклад Біблії на рідну мову, завдяки чому Святе Письмо стало каменярем етно- й націогенези по всьому світу. Тут, як бачимо, в основі націоналізації універсальної релігії лежать процеси культурної ідентифікації нації.

Щойно наведене є підставою для утвердження у тій вищевикладеній думці, що, згідно з концепцією О.Бочковського, світові релігії стають чинниками націогенези тією мірою, якою вони під впливом процесів національного пробудження набувають національного змісту. Але це, так би мовити, ідеальний тип дії релігії як націогенетичного фактора і стосується він передусім “історичних” європейських народів. В інших історичних умовах, наприклад в житті “неісторичних” народів, релігія може відіграти провідну роль в

процесі націогенези, про що, згідно з вченим, свідчить переклад Біблії на національні мови.

У зазначеному контексті покажемо є й положення вченого про те, "що у зв'язку з національним ренесансом виявляється тенденція до, мовляв, "націоналізації" універсальних релігій. Нові держави майже скрізь у тій чи іншій формі перевели націоналізацію церкви. Одним з перших кроків самостійної України було здійснення церковної автокефалії.

Підведемо висновки до вищевикладеного. Згідно з концепцією О.Бочковського, є різні шляхи набуття світовою релігією національного змісту і становлення її як чинника націотворення. Один з них - активізація "народного" елемента світової релігії. Найважливішими, як це можна висновувати з праць вченого, є шляхи, пов'язані з процесами самоствердження нації. Саме вони якнайбільше зумовлюють "націоналізацію" світових релігій. Нарешті цьому сприяє свідомо діяльність національної спільноти в часи її ренесансу. Тут варто зазначити таке. Вище наводилась думка О.Бочковського про відсутність типології ролі релігії у етно- і націєтворчих процесах. Це стосується і самого автора. У його роботах ми знаходимо певні штрихи до вирішення цього питання, які не приведені у систему. Та, незважаючи на це, багато його думок виявилися прозорливими і нині є підмурком української соціології і етнології релігії, свідченням чому є останні солідні дослідження [Див.: Филипович Л. Етнологія релігії.- К., 2000].

Цікавим є погляд О.Бочковського на проблему "релігія – національна належність". Її вчений розглядає у контексті більш загальному, а саме – зміни процесу етногенези націогенезою. Подібно до того, як народ є "етнографічною сировиною", так і національність (національна належність) кінцевої фази етногенезу виявляє себе у стихійний і підсвідомий спосіб. Однією з форм такого вияву і є ототожнення національної й релігійної належності. Але таке уподібнення, особливо за умов поліконфесійності народу, є перепорою на шляху до усвідомлення особою її індивідуальності, особовості власної нації, досягнення її культурної самобутності, її місця у вселюдському пантеоні. Відсутність такої національної свідомості не дає особі змоги активно включитись у націєтворчі процеси.

Навпаки, в умовах націогенези національність постає у свідомих та організованих формах. А тому у цей період, згідно з концепцією О.Бочковського, віросповідна належність особи перестає бути ознакою національності. На перший план тут виходить

усвідомлення себе як члена національної спільноти і діяльність задля її утвердження, в той час як конфесійність особи набуває другорядного значення. Промовистою тут є думка вченого про становлення македонської нації. Під цим прапором об'єдналося все автохтоне населення Македонії – болгари, албанці, греки, турки й ін. – незалежно від релігійної, християнської чи ісламської, належності [Бочковський О. До македонського питання // Студентський вісник.- 1926.- Річник IV.- Ч. 2.- С. 13].

На думку дослідника, активний процес розвитку української національності розпочинається після першої світової війни. Географічно цей процес поширювався зі Сходу на Захід. На Сході відбувалася еволюція від малоросійщини до сучасного українства, а на Заході активна українська національність перемогла руську – пасивну й етнографічну.

В плані розглядуваної теми значущими є наступні слова вченого: "Ще більш примітивними етапами цього розвитку можна вважати, скажімо, "національне" самовизначення української людності за релігійними критеріями – православний або греко-католик" [Бочковський О. Вступ до націології.- К., 1998.- С. 102].

Отже, за О.Бочковським, становлення й розвиток свідомої й активної національності розпочинається не з усвідомлення релігійної своєрідності. Такий підхід, як це можна витлумачити позицію вченого, здатен і зашкодити національній справі, оскільки може призвести до виникнення певних бар'єрів між представниками різних конфесій, в той час як нація – це єдність, яка себе усвідомлює.



*К.Банек** (м. Краків, Польща)

ГОЛОВНІ ПРОБЛЕМИ ПОЛІТОЛОГІЇ РЕЛІГІЇ**

Кожного року в усьому світі, особливо в англомовному просторі, з'являється зростаюча кількість наукових і науково-популярних праць з питань, дотичних до співвідношення між сферами релігії і політики. Це свідчить, з одного боку, про ріст важливості й актуальності цих проблем, а з іншого – про велике зацікавлення дослідників до такого роду питань. Ці праці концентрують свою увагу насамперед на зв'язках і процесах, що відбуваються у світі ісламу, зокрема на стику ісламо-християнському. На основі цього можна говорити, що на наших очах твориться нова наукова дисципліна, яку, на взірць існуючих вже релігієзнавчих дисциплін (філософії релігії, психології релігії, соціології релігії і географії релігії), можна назвати **політологією релігії**.

Зв'язок сфери релігії із сферою політики та їх взаємні впливи були очевидними віддавна і, у зв'язку з цим, мусили цікавити багато поколінь науковців. Зв'язки ці були особливо явними у випадку співвідношення: влада світська і влада релігійна (жрецька). З огляду цього варто навести принаймні кілька характерних прикладів. Відомо, що в стародавні часи мирні договори укладали, як правило, правителі, але робили це вони від імені головних божеств, що опікувалися даним народом і разом з тим були свідками і гарантами тих договорів. Юридичні кодекси (наприклад Хамураппі) впроваджувалися за уповноваженням авторитетного божества, "головної справедливості". Божество ж те стало згодом на охороні тих кодексів. Царі месопотамських народів (лугаль, енсі) визнавалися лише із когось з родів намісників чи губернаторів головних божеств тих народів.

* Банек К. – доктор філософських наук, провідний науковий співробітник Інституту релігієзнавства Ягелонського університету.

** © Банек К., 2002

Виходячи з цього, король Вавилону під час свята Нового Року (акіту) складав свої повноваження перед Мардукієм (а король Ассирії – перед Ассурем), відбував церемонію спокути перед статуєю останнього, а вищий жрець Мардука давав йому ляпаса і від імені бога повертав владу на наступний рік.

В стародавній Греції існував звичай, коли здійснення якогось важливого свята (наприклад, олімпійських ігр) унеможлиблювало виступ окремих полісів у військові походи, навіть у випадку загрози з боку потужного агресора. З іншого боку, фараони єгипетські, королі хетські та ізраїльські, імператори китайські й японські, володарі ацтеків, майя та інків для найвищих управлінців греків і римлян відігравали незвично важливу роль в організації релігійного культу.

Прикладів такого типу зв'язків можна подати дуже багато також з часів пізніших: коронація Карла Великого на цезаря папою Леоном III; проголошення клятви на короля німецького Генріха IV папі Георгові VII і політична ратифікація цієї клятви; заангажування європейських монархів в хрестових походах (метою яких було відшукування Гробу Господнього); боротьба за інвестиції між королями і папами, релігійні війни (наприклад, проти альбігойців, катарів, гуситів, в часи Реформації); ісламський фундаменталізм тощо. Немає чогось дивного в тому, що поставлені вище проблеми знайшли своє висвітлення у багатьох наукових працях, часто дотичних, як історичних, так і сучасних.

Як вже зазначалося вище, можна прийняти, що предметом досліджень, характерним для політології релігії, є **взаємовплив сфери релігії і сфери політики**. Це питання, особливо при віднесенні до сучасного часу, знаходиться в центрі зацікавлення багатьох науковців всього світу, особливо політологів, істориків, соціологів та релігієзнавців. Можна також говорити, що політологія релігії є на сьогодні в стані народження, або ж в такій самій ситуації, в якій була географія релігії наприкінці 40-х років ХХ ст., коли спеціалісти досліджували цю проблему і одночасно з'явилися особисті публікації, в яких піднімалася дана проблематика. Однак немає зараз ґрунтовної праці, яка б конституювала як наукову і навчальну дисципліну політології релігії, праці, яка б чітко окреслила, чим є і чим повинна займатися вона – так, як це зробив з географією релігії П.Деффонтайнес, який у 1948 р. видав “Географію релігії”. На сьогодні не маємо напрацювань, які б розмістили політологію релігії в рамках релігієзнавства як його дисципліни.

Перш за все спробуємо окреслити огляд тематичних характеристик для політології релігії. Або, говорячи інакше, утвердити, в яких прошарках нашої (тобто людської) діяльності відбувається взаємний вплив релігії і політики найбільш очевидно і найлегше для описання. Очевидно, що на початку кожна пропозиція такого типу не є остаточною відповіддю. Це є одна (приватна) думка в дискусії з цієї теми. Виходячи з такого стану речей, пропоную, щоб до складу політології релігії зарахувати наступні проблеми:

1. Великі пророки і реформатори релігії. (Наприклад: Ехнатон, Мойсей, Заратустра, Конфуцій, Будда, Мані, Магомет, Я.Гус, гуру Нанак, М.Лютер, Ж.Кальвін, Накаяма Мікі, Мухаммед Ахмад або Махді з Судану та ін.). Перш за все – їх вплив на долю спільнот і політичну ментальність. При чому слід пам'ятати про те, що мова не йде про просту діяльність згаданих постатей на терені релігії, а про політичні й суспільні наслідки тієї їх діяльності.

2. Культ офіційних народних божеств (Ра і Амон в Єгипті, Мардук у Вавилоні, Ассур в Ассирії, Богині-Сонця в хетських народів, Ваал у державах Близького Сходу, Афіна в Афінах, Амагерасу в Японії та ін.), **а також релігійних патронів** (Лари і Пенати в Римі, Камі в Китаї. А в світі християнському патрунування держав, міст і регіонів географічних: св. Войцех і св. Станіслав в Польщі, св. Сергій Радонізький в Росії, св. Патрік і св. Бригіда в Ірландії, св. Сава в Сербії, св. Миколай в Україні, св. Жанна Д'Арк в Франції та ін.). Слід згадати й з останнього часу, бо 1 жовтня 1999 р. Папа Іван Павло II оголосив, що Європа має три патронки: дві святі із XIV ст. (Бригіда Шведська і Катерина з Сієну) і одна з XX ст. – замучена в концтаборі кармелітка Тереза (вихрещена єврейка Едіт Штейн).

3. Сакральні функції королів та владної еліти. В даному випадку мова йде не лише про участь в будівництві й фінансуванні святинь, а насамперед – про організацію релігійного життя: фараонів (визнаних як посередників між богами і людьми); королів ізраїльських, королів і їх родичів в Месопотамії (виконання священних функцій володарями і їх сестрами чи дочками); хетських володарів (які одночасно були найвищими священиками); фінікійських й ацтекських, королів і урядників грецьких (стратегів і архонтів базилевса, а також його дружини, що виконувала одночасно й функції дружини Діоніса), консулів римських і лукумонів етрусських, імператорів китайських і японських, халіфів сунітських в державах ісламських тощо).

4. **Політичні функції пророчі і ворожбитські** (йдеться про пророцтва вавілонські, хетські й грецькі, особливо в значенні надрегіональному, як, наприклад, Дельфи, Додона, Дідума, Кларос; про пророків королівських в Ізраїлі; про Сивілу, книжки сивілійські, авгурські й харуспіцькі – в римлян і етрусків; друдів – у кельтів, заманів – у народів північної Азії і Америки тощо). І тут, подібно до того, як це було у випадку діяльності великих пророків і реформаторів релігії, проблема полягає не в дослідженні функціонування пророцтва взагалі, в дослідженні того, які наслідки могли мати і фактично мали їх висновки в сфері політичній та військовій. Думки пророчі (чи пророків) сягали питань, дотичних до оголошення (чи ні) війни, проведення (чи ні) битви, умов миру, підписання союзу, закладання нового міста чи визначення спадкоємця трону. Найкращим прикладом тут може бути історія, яка відбулася в Греції у 480 р. до н.е. Тоді, перед наближенням нападу перського короля Ксерксеса всі грецькі держави вислали послів до пророчиці (в Дельфах) із питанням: що робити: оборонятися чи ні? Відповіді пророчиці (ознайомленої із масштабами загрози) знищували бажання до організації будь-якого опору, мали, можна сказати із певністю, важливий вплив на рішення тогочасних грецьких держав. Також володар Лідії, Крезус, перед прийняттям рішення в справі оголошення війни Персії (половина VI ст. н.е.) зажадав перед тим думки дельфійської пророчиці. А ізраїльський пророк Хананіас з Гібеону на поч. VI ст. до н.е. напередодні сподіваного нападу вавілонського публічно пророкував швидке знищення вавілонського ярма, заохочуючи в такий спосіб короля і його родичів до організації збройного опору.

5. **Війни релігійні** (проти ересей святі війни в давнім Ізраїлі, “святі війни” в Греції, джихад в ісламі, хрестові походи, організовані всім християнським світом проти ісламу, а також проти слов’ян полабських, війни проти альбігойців, катарів, гуситів, війни часів Реформації), **а також конфлікти й агресивне ставлення на релігійному ґрунті** (переслідування євреїв в державах Південної та Західної Європи, фундаменталізм ісламський й пов’язаний з ним тероризм, конфлікти індусько-мусульмансько-сикхські в Північній Індії, конфлікт ізраїльсько-арабський, конфлікт в Північній Ірландії і на Кавказі).

Слід взяти до уваги, що причини агресії та прояви ворожості можуть бути скеровані: 1) “на ззовні”, перш за все проти визнавців інших релігій, що могло призвести до релігійних воєн (наприклад, хрестові походи) чи до переслідувань релігійних (наприклад, євреїв у

середньовічній Європі). Так з'явилися мученики, особливо масово серед перших християн, а згодом також серед християнських місіонерів, найбільше в мусульманських країнах; 2) “в середину”, перш за все проти сповідників тієї ж самої релігії у випадку визнання їх за відступників чи серед мало ревних (старанних). Наприклад, процеси проти безбожників у стародавній Греції, діяльність зелотів під час війни єврейської в 66-70 роках; іконоборство у Візантії, Знищення у VIII-XI ст. прихильників містичного напрямку в ісламі – суфізму – ортодоксальними угрупованнями; непримирима боротьба у IX-XII ст. в лоні ісламу сунітів з шиїтами і їх відгалуженнями; конфлікти між християнством східним (візантійським) і західним (римським); діяльність Інквізиції; війни релігійні часів Реформації; конфлікт младотурків з ортодоксами на поч. XX ст. в Туреччині; боротьба наприкінці XX ст. між сунітами та шиїтами в Афганістані; боротьба фундаменталістів з ортодоксами в Ірані. Варто в цьому зв'язку нагадати також про прогнози, які у зв'язку із такого типу подіями з'являються час від часу, а особливо про відому концепцію С.Хунтінгтона (S.Huntingtona), згідно з якою світ рухається в напрямі неминучої глобальної конфронтації світу західного (християнського) із світом східним (мусульманським).

6. Федерації релігійні (амфікціїони – так як в світі грецьким, так і поза ним, наприклад, амфікціїон ізраїльський, етрусський, полінезійський) і політично-релігійні (федерація гібеонська, пентаполіс Філістинський, союз 12 племен арамейських, ізмаеліцьких і едоміських, релігійні конфедерації навколо Каркеміша, Алеппо, Союз Басків, Ліга Аркадійська, Союз Латинський, Ліга Лікійська, Ліга Ірокезів, африканські федерації племен Ярубув, Ашантів й Еве та ін.).

7. Проблема народу “обраного” (в релігійному сенсі) і **пов'язання цього питання з націоналізмом** (євреї, японці, ацтеки), що супроводжується до підбурювання до бажання панувати над сусідніми народами.

8. Політичні партії, що базуються на релігійних засадах: партії християнські (католицька фракція і Центр в Пруссії, Союз католицький в Бельгії, Християнсько-соціалістична партія в Австрії, ZChN в Польщі), власне християнські – схвалені в 1901 р. Папою Левом XIII (Християнсько-демократична унія в Німеччині, Християнсько-соціалістична консервативна народна партія в Швеції, Християнська демократія у II Речі Посполитій та ін.); партії ісламські (Хазболлах в Лівані, Народний фронт ісламський в Судані, Брати мусульмани в Єгипті, партія духовних мусульман в Пакистані,

ісламський фронт спасіння в Алжирі тощо); впливові братства релігійні в мусульманських державах (кадірія в Мавританській республіці ісламській, сануссія в Лівії); партії індуські (Форум у справі пробудження індуїстів, Світовий Конгрес індуїстів); а також партії, що проголошують антирелігійні засади та їх діяльність в межах світових поглядів на політичні системи.

9. Системи співвідношення між організаціями державними і релігійними (домінування держави, домінування релігійних організацій, конкордат, розділ інституцій релігійних і державних);

10. Інші можливості:

а). Держави теократичні: наприклад, Куммані в Східній Анатолії; держави Інків і Ацтеків; даоїстична “держава” в Західній Китаї, що існувала від II ст. н.е. до 1927 р.; Тибет від XVI ст. до 1950 р.; Держава католицька в Італії в 756-1850-х роках; держава Хрестоносців, Королівство Саудівської Аравії, базоване на релігійних засадах ваххабізму; Діна (мусульманська держава, створена у долинах рік Нігер і Бані, виникла внаслідок святої війни Фуланів, існувало в 1815-1893 роках); Ємен в 1918-1962 роках; Ватикан.

б). Сакралізація права (наприклад, право шариату в мусульман).

в). Прийняття нових релігій народами за рішенням монархів, зокрема, християнства у Вірменії на початку IV ст., в державі Франків (Хлодвіг, біля 500 р.), Болгарії (Борис I, 866 р.), Київській Русі (Володимир, 988 р.), Литві (Мендог, 1251 р.) та ін.

При цьому варто пам'ятати, що в Литві ситуація була дуже тривожною, оскільки Мендог прийняв християнство з рук Ордену Хрестоносців, а це було християнство західне, католицьке (подібно до того, як це сталося пізніше з Ягеллом). Одночасно з тим – під впливом сильних впливів руських – князі литовські приймали і християнство східне, православне. Згідно із інформацією, що містить Літопис Новгородський, біля 1240 р. князь литовський Довмонт, родич Мендога, охрестився у Пскові (разом із 300 бійцями свого війська), прийнявши в такий спосіб православ'я. Так само вчинив і син та спадкоємець Мендога на великокнязівському троні). Протягом всього XIV ст. у Великім Князівстві Литовським династії часто приймали католицизм чи православ'я. Наприклад, мама великого князя Ягелли, княжна тверська Юліана, була ревною православною і свого сина хотіла одружити із дочкою московського князя Дмитрія Донського. В такому випадку Ягелло, згідно із побажаннями своєї мами та князя Дмитрія мав би прийняти православ'я. І тим самим Литва ввійшла б в

сферу православ'я. Сталося однак інакше, оскільки Ягелло одружився із польською королевою Ядвігою і прийняв у 1386 р. католицизм. Вже в наступному році в Литві було впроваджено католицизм.

Слід визнати, що деякі із запропонованих тут тем вже добре опрацьовані дослідниками, як політологами, та й релігієзнавцями. Найпершим прикладом цього може бути тема №3, якій був присвячений VIII Конгрес Міжнародної Асоціації істориків релігії (Рим, 1955 р.). Інші ж питання вимагатимуть ще опрацювання (з точки зору політології релігії). Наприклад, проблема “великих пророків і реформаторів релігії” чи “політичні функції пророкувань”, що може призвести до змін певних усталених поглядів з тематики питань політичних і військових в стародавні часи (наприклад, фактичної ролі провидців політичних чи вождів в прийнятті важливих рішень, значною мірою залежних від думки пророків чи вісників). В будь-якому разі ці проблеми є відкритими і маємо надію, що в найближчому майбутньому відбудеться опрацювання ґрунтовних узгоджень й уточнень у цій сфері. Оскільки мова йде про те, щоб в розвитку цієї незвичко динамічної останніми роками дисципліни – політології релігії – голос релігієзнавців був однаково міцним, як і голос політологів, істориків чи соціологів. Говориться про вивчення надзвичайно важливих зв'язків і процесів, що мають місце однаково як сотню чи тисячу років тому, так і зараз.

*Переклад статті здійснив
кандидат філософських наук О.Саган*



ІСТОРІЯ ТА ІСТОРІОСОФІЯ РЕЛІГІЇ В УКРАЇНІ

*С.Кияк** (м. Івано-Франківськ)

ІДЕНТИЧНІСТЬ УКРАЇНСЬКОЇ КАТОЛИЦЬКОЇ ЦЕРКВИ ВІЗАНТІЙСЬКОГО ОБРЯДУ В КОНТЕКСТІ ЇЇ ВСЕЛЕНСЬКОСТІ**

Українська Католицька Церква візантійського обряду, за якою закріпилась назва Української Греко-Католицької Церкви, як спадкоємниця Київської Церкви та як східна Католицька церква, слугує сьогодні та слугувала в минулому прикладом гармонійної інкультурації християнства в українське суспільство, яку вона довершувала через євангелізацію його впродовж століть і нову євангелізацію в комуністичний та посткомуністичний час.

Ідентичність Української Католицької Церкви візантійського обряду характеризують не лише східна обрядовість, але і її численні національні прояви: національна своєрідність українського християнства, мовно-культурні, церковні структурно-організаційні, історичні, літургійні та інші аспекти.

УКЦ візантійського обряду, як невід'ємна складова Вселенської Церкви, нині дбає про утвердження трансцендентальної гідності людини та пошанування її свободи в душі Католицької церкви, розвиваючи національно-культурні складові християнської ідентичності нації, на необхідності чого наголошував Папа Іван Павло II в енцикліці „*Sentesimus annus*“ („Сотий рік“).

Коли проаналізувати цю культуротворчу місію Церкви на українських землях навіть впродовж перших десятиліть християнства, то стає цілком очевидним її внесок у формування власної писемності та

* Кияк С.Р. – доктор теології Університету Іннзбрук (Австрія), доктор філософії Українського Вільного Університету (Мюнхен, Німеччина), кандидат географічних наук, доцент кафедри релігієзнавства і теології Прикарпатського університету імені В.Стефаніка.

** © Кияк С.Р., 2002

релігійних знань. Святе Письмо та літургійні книги, які прийняла Українська Церква з культурних і релігійних слов'янських центрів, де вони були запроваджені апостолами слов'ян - святыми Кирилом та Методієм, послужили основою для формування української мови.

Хреститель Русі-України князь Володимир Великий завдяки своїй мудрості та інтуїції, турбуючись про благо церкви та народу, погодився на достосування до візантійської літургії старослов'янської мови, яка стала „дієвим інструментом, завдяки якому всі люди наблизились до божественних істин” [Papst Johannes Paul II. Enzyklika „Slavorum Apostoli“.- AAS.- 1985.- S. 28].

Просвітителі Кирило та Методій, незважаючи на те, що вони діяли в регіоні культурно-богословського домінування грецько-візантійської спадщини, під впливом якої вони також перебували, мали мужність використати для блага східнослов'янських народів та для оголошення Христової науки іншу мову, а також іншу культурну спадщину. Їхніми стараннями було вирішене питання про сакральну мову для українців. Саме тому старослов'янська мова послужила при хрещенні та християнізації Русі надзвичайно важливим засобом для євангелізації українського народу, оскільки, як відомо, мова в своїй сакральній функції одухотворює сам спосіб мислення народу – носія даної мови [Іванишин В., Радевич-Винницький Я. Мова і нація.- Дрогобич, 1994.- С. 15]. Сакральна мова формувала християнський спосіб мислення народу. “Слово” від початку “було Богом” через літургію. Пізніше, з бігом часу, мова літургії все більше зближається з розмовною народною мовою. Відбувається своєрідна дифузія церковної і народної мов, переставлення акцентів і наголосів згідно з народним вживанням. Найширші верстви народу вільно володіли найглибшими богословськими термінами і розуміли їх значення, наприклад, “єдиносущний”, “безначальний” і т.п.” [Отець Бендик Мирон – Петро. Помісність Української Греко-Католицької Церкви та її бачення Патріархом Йосифом Сліпим.- Львів, 1996.- С. 29].

Разом зі старослов'янською мовою на Русь прийшла також традиція Візантійської Церкви, яка тоді перебувала в повній єдності з Римом. Ця єдність церков через церковно-культурні контакти Русі з сусідніми західними народами сприяла розвитку її власної культури. Так, зокрема, Київська Церква сприйняла від Константинополя всю спадщину християнського Сходу та всі його надбання в галузі теології, літургії, духовності, церковного життя та мистецтва [Papst Johannes Paul II. Apostolisches Schreiben „Euntes in mundum“.- Bonn, 1988.- S. 9-10, 26].

Разом з тим, від самого початку християнізації України візантійський характер духовної спадщини був видозмінений новими обставинами її застосування: старослов'янська мова та культура наклали свій відбиток на неї. Слово Боже, та впливаюча з нього наука про християнське милосердя, які прийшли до східних слов'ян, набули форм, культурно та географічно близьких їхній національній ментальності. Ті слов'яни, які слово Євангелія сприйняли з повною вірою та послухом, бажали разом з тим його застосування в національних формах думання та мовлення. Це привело до появи особливої „слов'янської інкультурації” Христового Євангелія та християнства, котра продовжила велику справу апостолів і вчителів слов'ян святих Кирила і Методія, які через своїх учнів принесли візантійську традицію християнства в слов'янських формах до народів Балкан та Київської Русі.

Хрещення Русі-України Володимиром Великим в 988 році започаткувало тривалий історичний розвиток поглиблення та поширення слов'янсько-українського профілю християнства в житті Церкви, суспільства та нації, котрий як сьогодні, так і впродовж минулих століть, визначає фундамент духовної ідентичності нації. Хрещення та державницьке облаштування Київської Русі князем Володимиром мало надзвичайно велике значення для загального духовного розвитку східної Європи та її Церкви, а також для всієї візантійсько-слов'янської культури та цивілізації. „Прийняття Євангелія означало не тільки впровадження нових та цінних елементів в структуру кожної конкретної культури; воно було значно більше ніж засів зерна, котре для нього було призначене і котре, посаджене в землю, прийнялося, і цей засів приносив по мірі свого розвитку цінні плоди” [Papst Johannes Paul II. Apostolisches Schreiben „Euntes in mundum“...- S. 12].

Таким чином, духовна спадщина Східної Церкви була прийнята в Київській Русі через старослов'янську мову як мову літургії, а також завдяки контактам з сусідніми західними християнськими державами та виходячи з творчих потреб і менталітету народів, які населяли територію Київського князівства. При цьому до східного обряду Київської Церкви органічно влилися національні елементи, що посприяло витворенню українського обряду, під котрим, як відомо, розуміється не просто означення способу звершування літургії, а ціла філософія життя з її культурно-естетичними вартостями. Приймавши обряд Східної Церкви, Київська Церква успадкувала візантійську богословсько-культурну спадщину, котра синтезувалася з національними культурними надбаннями та ментальністю. З цього історичного синтезу постав специфічний спосіб релігійного ставлення до Бога, якого прийнято

іменувати обрядом і який виявляється насамперед в органічно витворених формах святкування найбільших християнських свят – Пасхи і Різдва Христового. Візантійські християнські елементи під дією “педагогіки Святого Духа” сплелися з язичницько-слов’янськими елементами календарної обрядовості – веснянками (гаївками) і колядами, що стало яскравим прикладом інкультурації християнства в життя українського народу [Воропай О. Звичаї нашого народу. Етнографічний нарис.- Мюнхен, 1958.- Т. 1.- С. 12].

Для українського християнського обряду була і є характерною відкритість як до Візантії (до Сходу), так і до Заходу, чий богословсько-культурні надбання органічно вливались в цей обряд. Це – і богословсько-філософські вчення, і багатоголосність церковного співу, і різні архітектурні стилі, наприклад бароко. Український обряд є, по суті, вселенським діалогом культур та церков, котрі вільно обмінюються і взаємно збагачуються своїми найкращими здобутками.

Прикладом такої співпраці УКЦ візантійського обряду зі Східною та Західною Церквами з метою духовно-богословського взаємозбагачення та розвитку власної ідентичності є діяльність кардинала Йосифа Сліпого – одного з найвидатніших творців ідентичності українського католицизму ХХ століття, який ще у 1918 році в екзегетичній докторській дисертації “Про поняття “життя” в Євангелії і першій епістолі Йоана” виявив свою науково-богословську спрямованість на розвиток української богословської ідентичності на основі творчої синтези патристичної спадщини Східної та Західної Церкви. Ця екзегеза Й.Сліпого мала на меті виявити спільне і відмінне між грецькою і латинською традиціями в інтерпретації спасительної сили смерті Ісуса Христа, центральності воскресіння Христа-Переможця („Cristus Victor“). У дисертації автор закладає також основи майбутніх богословських досліджень: розглядає догматичні різниці вчення Західної та Східної Церков, дискутуючи питання походження джерела духовного “життя” в Церкві – від Бога Отця, чи від Сина, вважаючи, слідом за євангелістом Іваном, Ісуса Христа повнотою життя, в якому ми беремо участь [Твори Кардинала Йосифа Сліпого – Верховного Архієпископа.- Рим, 1968.- Т.1.- С. 51, 61].

У подальших працях Йосиф Сліпий розглядає питання поглиблення діалогу Східної та Західної Церков на прикладі ставлення східних та західних отців до проблеми Filioque. Якраз проблема Filioque стала темою його габілітаційної праці (1921) про тринітарну доктрину візантійського патріарха Фотія, якого Католицька церква вважає головним творцем схизми через Filioque. В цій праці Й.Сліпий

підкреслює, що “в історії неможливо знайти багато прикладів, де противники розуміли один одного так мало, як у боротьбі за *Filioque*” [Там само.- С. 158]. Головне пояснення цих труднощів автор бачить у незнанні Фотієм як латини, так і праць отців латинської Церкви про єдність Бога, що було разом із догматом Воплочення, тобто Боговтілення Ісуса Христа, найвищою містерією християнської віри. Так Фотій солідаризувався з грецькими отцями, перебільшуючи їхню думку про однаковість і рівність Отця, Сина і Святого Духа, піднісши цю єдність до рівня єдиного принципу. Латинські ж отці, наслідуючи св. Августина, бачили в Святому Дусі об’єднальний зв’язок “любові” між Отцем і Сином. Йосиф Сліпий виразно погоджується з томіським варіантом дефініції Святого Духа за св. Августином, котру він схематизував графічно і котру вживав у своїх проповідях до кінця свого життя.

У габілітаційній праці “*De principio spirationis in SS. Trinitate*” (“Про походження Святого Духа в Пресвятій Трійці”), видрукуваній у 1924 році, Йосиф Сліпий повертається до аналізу проблеми *Filioque* В цій праці, а також у двох своїх інших догматичних працях про проблему Святого Духа, опублікованих у 1923 та 1927 роках, автор розв’язує це одне з найважчих питань тринітарного богослов’я – питання *Filioque*. Автор досліджує це питання з усією глибиною догматичної аргументації, доводячи на порівняннях текстів святих Отців, що між вченням Західної та Східної Церков в науці про Святу Трійцю не має істотної різниці: відмінність тринітарної доктрини не в її вченні, а у відмінній догматичній формулі, котра в обох Церквах має однаковий догматичний зміст і сенс [Соловій Мелетій. Митрополит Йосиф Сліпий як науковець-богослов // Наукові записки Українського Вільного Університету.- Т. 9-10.- 1969.- С. 285-298].

У 1924-1933 роках Й.Сліпий пише ряд праць на богословсько-історичні, філософсько-богословські та екуменічні теми, в котрих піднімає питання розвитку ідентичності УКЦ візантійського обряду. До згаданих праць належить, зокрема дослідження про “Значення св. Томи з Аквіну для справи з’єдинення”. Результати цього дослідження були обнародовані в доповіді на четвертому Унійному Конгресі у Велеграді (1924), а пізніше опубліковані в журналі “Богословія” (1925). У цій праці Й.Сліпий високо оцінює значення творів св. Томи Аквінського для Східної Церкви, засуджуючи зневажливе ставлення деяких російських і українських учених до схоластики як суто західного витвору, чогось нежиттєвого, заскоружлого, забуваючи при цьому, що схоластика і її найвидатніший вчитель св. Тома Аквінський – це багатовікова спадщина східних філософів і богословів, зокрема Платона, Арістотеля, Климента

Олександрійського, Орігена, святих Василя Великого, Кирила та Івана Дамаскіна.

У 1925 році отець-доктор Й.Сліпий написав книгу “Св. Тома з Аквіну і схоластика”, в котрій глибоко і докладно висвітлює зв’язки св. Томи із східною філософською і богословською думкою, відзначаючи вплив на неї томіської схоластики. Автор прагнув підкреслити спільність богословської спадщини Східної і Західної Церков, як основи їх екуменічного поєднання, а її незнання було і залишається перешкодою в цьому поєднанні. Тому Й.Сліпий впродовж усього свого життя був переконаний, що “чим глибше богослови Сходу знали праці св. Томи, тим стійкіше вони трималися Унії в Ліоні, Флоренції і Бересті” [Твори Кардинала Йосифа Сліпого – Верховного Архієпископа.- Т. 1.- С. 210].

Саме цей процес взаємного пізнання богословських спадщин Й.Сліпий вважав головним шляхом до пізнання та збереження української церковної ідентичності та унії православних з католиками і наголошував на тому, що дуже важливим у цьому процесі є щире прагнення сторін до об’єктивного, неупередженого взаємопізнання, оскільки лише правда спроможна заспокоїти ум людини. Тому він надавав теоретичному виясненню спірних питань першорядного значення [Соловій Мелетій. Названа пряця.- С. 292].

Непохитна вірність та беззастережне служіння істині були кредом усієї науково-богословської творчості Йосифа Сліпого. Він знаходить точки зближення між Східною та Західною Церквами, зокрема, у вирішенні візантійського і обрядово-літургійного питань. У 1933 році Й.Сліпий, тодішній ректор Львівської Богословської Академії, на унійній конференції в Пинську зробив доповідь на тему ”Візантинізм як форма культури”, в якій дав об’єктивну наукову оцінку візантинізму на підставі глибоких студій візантійської богословської літератури, виокремивши такі аспекти, як духовність, культура, мистецтво та ідеологія. У доповіді він толерантно, але об’єктивно вказав на всі позитивні та негативні впливи, котрі потрібно виправити чи відкинути [Кияк Святослав. Кардинал Йосиф Сліпий – сподвижник богословської ідентичності УГКЦ // Кардинал Йосиф Сліпий і сучасність.- Івано-Франківськ, 2002.- С. 13-19].

У цьому контексті особливе значення має, зокрема, пошук спільних історичних коренів для українського католицького та православного християнства. Яскравим прикладом тут є старослов’янська мова, завдяки якій Русь-Україна християнізувалася. Християнство змогло задовольнити культурні прагнення українців, зробило доступним приєднання наших предків до європейської культури.

Завдяки спадщині святих Кирила та Методія в Україні відбулася зустріч Сходу з Заходом, зустріч успадкованих національних духовних вартостей з новими цінностями, відбулось проникнення елементів християнської спадщини в життя та культуру нашого народу. Вони пробудили літературну, філософську, богословську та мистецьку творчість, котра витворила власні, типово європейські, культурні форми.

„До цієї спільної спадщини, до цього спільного добра долучили східні слов'яни протягом століть свої власні первинні здобутки, особливо ті, які стосуються їхнього духовного життя та побожності. Цим здобуткам виявляє Римська Церква однаково пошану та любов, як вона виявляє багатій спадщині всього християнського Сходу. Східні слов'яни витворили історію, духовність, літургійну традицію та правні звичаї, які відповідають їхнім характерним особливостям та співзвучні традиції Східної Церкви, власні форми теологічних роздумів про об'явлену правду Божу, які відрізняються від прийнятих на Заході, але в той же час їх доповнюють“ [Papst Johannes Paul II. Apostolisches Schreiben „Euntes in mundum“...- S. 13-14].

Київська Церква постала в той час, коли між Римом та Константинополем ще панувала певна єдність. Долучившись до духовної єдності цих церков, вона приєдналась до єдиної Христової Церкви; через неї Україна поєдналась із сусідньою християнською культурою Західної Європи. Завдяки цьому князь Володимир залучив Київську Церкву до участі в розбудові Вселенської Церкви і зберіг при цьому східну традицію нашої церкви та усвідомлення українським народом власної ідентичності [Papst Johannes Paul II. Botschaft „Magnum baptismi donum“...- S. 5, 11].

Яскравим прикладом єдності УКЦ візантійського обряду зі Східною та Західною церквами є духовність, котру в Україні прийнято називати благочестям [Ярмусь Степан. Кордоцентризм – підстава української духовності і філософії // Збірник праць Ювілейного Конгресу.- Мюнхен, 1988-1989.- С. 402-418]. Українська духовність творилася на багатій основі духовності візантійського Сходу, найперше при українських монастирях, де не тільки наслідувалась аскеза святих отців, але й закладались підвалини власного благочестя, яке збагачувалося у постійних контактах українських монахів з візантійськими монастирями. Благочестя є історичним оригінальним явищем, вираженим в трибаний архітектурі храмів, в якій проявлялось власне сприйняття правди про святу Трійцю, в іконостасі, котрий відрізняється від візантійської традиції підкресленням таких близьких українській ментальності сердечності та доброти іконних ликів.

Благочестя виражалося в культурі літургійного життя, коли щонедільна літургія переживається як справа цілої громади. Ця риса духовності завжди однією з перших впадала в око чужинцям, котрі в різний час відвідували Україну [Гійом Лавассер де Боплан. Опис України.- Львів, 1990.- С. 31-32].

Таке ж сприйняття літургії притаманне українцям і сьогодні. Особливим прикладом українського благочестя є культ Богородиці, який проявився в постійно відновлюваній посвяті України Богородиці, починаючи від часу князя Ярослава Мудрого (1037 р.), а також в її іконах, багато з яких Церква визнає чудотворними, в паломництві до них. Культ чудотворних ікон Богородиці був настільки глибокий, що він перейшов і до сусідніх народів – до Острої Брами в Литві, до Ченстохова в Польщі. Ще однією особливістю нашого благочестя є також сприйняття Бога як джерела і носія краси. Про примат краси свідчить любовне влаштування храмів, обладнання побуту та помешкань, постійна асоціація доброго з красивим.

З проголошенням Євангелія на Русі започаткувався також процес „інкультурації” віри, який залишив свій глибокий слід в історії. Цей процес засвідчив поглиблення віри та сприяв розвитку культури, оскільки, як справедливо стверджує кардинал Й. Ратцінгер, „віра сама є культурою. Це означає також, що віра є своєрідним суб’єктом: життєвою та культурною спільнотою, яку ми називаємо „народом Божим”. Саме через це поняття виявляється історичний характер віри як суб’єкту” [Kardinal J. Ratzinger. Der christliche Glaube vor der Herausforderung der Kulturen // Evangelisierung und Inkulturation (1492-1992).- Graz, 1993.- S. 12- 23.].

Кирило та Methodій у своєму оголошенні Євангелія прагнули бути співбратами всіх народів та розділити їхню долю. Це стало основою їхнього методу катехизації. Тим самим вони реалізували поширений на християнському Сході напрям гармонійного поєднання Євангелія з культурами слов’янських народів, чим здобули особливі заслуги в просвітленні цих народів та розвитку їхніх культур. Повага та тактовне ставлення апостолів та їх учнів до місцевих культур поєднувалися з невтомною турботою про втілення в життя універсального, вселенського призначення Христової Церкви [Papst Johannes Paul II. Apostolisches Schreiben „Orientale Lumen“ (25.05.1995).- Bonn, 1995.- S. 7].

Старослов’янська мова, яка ще досі вживається в літургійних відправах, мала визначальний вплив на українську письмову мову, на розвиток культури українського народу, на становлення його ідентичності.

Другий Ватиканський Собор Католицької Церкви (1962-1965) в „Декреті про екуменізм „Unitatis redintegratio“ („Відновлення єдності”) особливо підкреслив приналежність всієї нашої духовної, літургійної, дисциплінарної та богословської спадщини до цілої Католицької Церкви, що засвідчує національну дискретність нашої церковної ідентичності на фоні її постійної вселенської континуальності [Декрет про екуменізм „Unitatis redintegratio“ („Відновлення єдності”) // Документи Другого Ватиканського Собору. Конституції, декрети, декларації.- Львів, 1996.- С. 17, 187-210.]

Літургійна ідентичність УКЦ візантійського обряду, виникнувши на візантійській основі, з часом набула численних істотних українських рис. Так витворилися національні звичаї Йорданського освячення води. Характерно українським є звичай поминання померлих наступного дня після храмового свята, зовсім по-іншому, ніж у Візантії, осмислене свято Покрови Пресвятої Богородиці, яке стало загальнонаціональним. За власною традицією наша церква пошановує Богородицю у травні під час спеціальних відправ – “маївок”, а місяць жовтень в українській католицькій традиції присвячений вервиці до Матері Божої. Спеціальні молебні й акафісти відправляються до Христа Чоловіколюбця та до Пресвятого Серця Христового. Українська Греко-католицька церква має власні богослужіння на честь українських святих – Володимира і Ольги, Антонія і Теодосія Печерських, Бориса і Гліба, священомученика Йосафата. Вже з найдавніших літургійних книг київської традиції, особливо з требників, постає перед нами сутнісно українська форма богослужінь для задоволення широких духовних потреб нашого народу, наприклад, найрізноманітніших посвячень і благословень всіх вартісних елементів життя і побуту народу, котрі відповідають глибоким духовним потребам українських християн.

Літургійні звичаї та традиції особливо віддзеркалюють поєднання в УКЦ візантійського обряду вселенського і національного і є відображенням першого в другому. Саме цього погляду дотримувався в своїй архіпастирській діяльності кардинал Йосиф Сліпий, котрий виступав проти суб’єктивної обрядової “чистки”, а також не схвалював тих, котрі легко вводили обрядові новації. Цю свою позицію він висловив на унійному з’їзді з нагоди 300-ліття смерті митрополита Йосифа Рутського у Львові в 1936 році у доповіді “Погляд на нез’єдинені і з’єдинені Церкви Сходу і догматичні різниці між ними”.

Обрядово-літургійна ідентичність УКЦ візантійського обряду була також предметом дослідження Й.Сліпого в його праці “Обрядова однообразність” (1942), котра засвідчила глибокі знання автора в царині

української літургійної обрядовості, характеризувалася точною науковою методою та цілковитою відсутністю в тексті будь-яких дріб'язкових чи емоційних аргументів. У питаннях про „корені однообразності”, „глибину повернення в минуле” автор відстоював позицію прийняття за вихідну точку часи Унії за митрополита Іпатія Потія, святого священномученика Йосафата і митрополита Йосифа Рутського, тобто час, коли український обряд був спільний всім – „з'єдиненим” і „нез'єдиненим” українцям. “Кількадесять літ пізніше цей обряд пішов у двох різних напрямках. З'єдинені почали його латинщити, а нез'єдинені ішли по лінії схизми, аж до витворення синодального обряду, головно за Петра Великого” [Сліпий Йосиф. Обрядова однообразність // Матеріали унійного з'їзду у Львові.- Львів, 1942.- С. 243].

Обрядовий екуменізм в Українській Церкві на думку Й.Сліпого, повинен йти в напрямі усунення всіх нововведень, як латинських, так і російсько-синодальних, “...які не прийнялися загально в цілій Українській Церкві (в Україні, Закарпатті, Югославії, Румунії, Америці) і які не є вимогою практичного життя, ні витвором органічного розвитку обряду. З другого боку, треба задержати все це, що вросло в обрядовий організм” [Сліпий Йосиф. Обрядова однообразність.- С. 244].

Слова „культ” та „культура” мають спільний корінь. Ця спорідненість реально проявилась також у впливі українського християнського культу на небувалий розвиток культури в Україні в усіх її багатогранних формах. Так, все церковне мистецтво є наскрізь пронизане глибокою релігійною духовністю та містичною символікою. Давня українська література переважно є релігійною, старовинна церковна музика послужила основою для формування української класичної музичної традиції. Накінець, слід згадати, що перші школи в Київській Русі були закладені при церквах та монастирях ще в XI столітті. Все це віддзеркалює надзвичайно важливу роль християнства та Церкви в Україні, яку вони відігравали вже від самого її хрещення.

Назагал, українська духовна ідентичність витворювалась не лише духовністю християнства, його мовними та культурно-мистецькими впливами, але і через розвиток Київською Церквою церковних інституцій та церковно-релігійного життя в Україні. Цілком очевидно, що ця специфічна для початків українського християнства діяльність Церкви відбувалась тривалий час в конкретному історичному просторі, між точно окресленими спільнотами та при допомозі конкретних засобів. Історично доведеним є також те, що розбудова Київської Церкви не мала характеру церковного колоніалізму, але велась власними силами та за власними взірцями (наприклад, початок українського монашества від

українських святих Антонія та Теодозія Печерських), без організованого опору та кровопролиття з боку народів дохристиянської Русі [Атанасій, Григорій Великий. Релігія й Церква – основні рушії української історії // Релігія в житті українського народу.- Мюнхен-Рим-Париж, 1966.- С. 3-38]. Разом з тим, значимість та широта цієї проблеми вимагають спеціального глибшого дослідження та висвітлення, оскільки це був довготривалий історичний процес, який відобразився на всій церковній історії та зіграв визначальну роль в формуванні духовної ідентичності українського народу.

В цілому Українська (Київська) Церква впродовж більше як тисячі років була визначальною рушійною силою в розвитку духовності та культури українського народу, духовним фундаментом в утвердженні української національної ідеї, оскільки вона, як національна Церква, дбала про встановлення Царства Божого, нічого не роблячи на шкоду земним благам свого народу, а навпаки – снаги, багатства та його добрі звичаї підтримувала й приймала за свої, а приймаючи їх за свої, очищувала, зміцнювала та підносила до рівня наріжного каменя своєї ідентичності. Цим вона прислужилася не лише своєму народові, але будучи від своїх початків органічною частиною Вселенської (тобто Католицької) Церкви, приносила їй, всьому Народу Божому свої дари, сама при цьому теж духовно збагачувалась та змагала до повноти його єдності.

В.Шевченко (м. Київ)

ПЕРЕДБЕРЕТЕЙСЬКИЙ УНІЙНИЙ ПРОЦЕС 1590-1593 РОКІВ: МОТИВИ, ПРОБЛЕМАТИКА, ПЕРСПЕКТИВИ**

Розпочинаючи висвітлення подій, що безпосередньо передували проголошенню об'єднавчого акту 1596 року, гадаємо немає потреби доводити, наскільки те є складна і відповідальна справа. Адже, попри багатогранність самого явища, що згодом буде назване Берестейською унією, дослідникові досить важко абстрагуватися від її наслідків, що справили відчутний вплив на хід церковно-релігійного процесу останнього чотирьохсотліття у його регіональному, а також загальнохристиянському масштабі. Та й розібратися у релігійній семантиці цієї

** © Шевченко В., 2002

доленосної події, що була тісно пов'язана з комплексом понять державоурядного та культурософського змісту, не так і просто. Тому наразі підкреслимо самоочевидне: у системному порядку православний гіподинамізм, що мав свій гірший вияв у культурній неповноцінності містечкової самодостатності, неминуче мусив стати гальмом назрілих церковно-релігійних перетворень.

З іншого боку, було б хибно і невинувато ігнорувати специфіку історичного моменту, сутність якого визначила контрреформація та оприявила модусна відмінність цезаропапістської та папацезаристської моделей у цілому. Не варто при цій нагоді ігнорувати попередній і з різних причин повчальний досвід місцевих унійних ініціатив, що до них свого часу вдавалися митрополити Київські та всієї Русі Кіпріан, Григорій Цамблак, Ісидор, а пізніше – митрополити Мисаїл та Йосиф Болгаринівч. Урахування цих на загал невдалих спроб зняття православно-католицьких суперечностей та примирення двох християнських конфесій тим більше важливо, що після падіння Візантійської імперії 1453 р. стратегія унії могла бути реалізована лише на помісному рівні. А що ідея церковного об'єднання впродовж 70-80-х років XVI ст. займала уми й достойників з вищого ешелону світської та церковної влади можна вивести з повідомлення Луцького біскупа Бернарда Мацієвського до папського нунція Аннібала від 3 серпня 1588 р. Цей допис католицького ієрарха заслуговує на увагу ще й тому, що в ньому фігурує одна з контрверсійних постатей майбутньої унійної розв'язки – Іпатій Потій. Впливовий світський діяч, який через кілька років обійме Володимиро-Острозьку єпископію, він іменувався Бернардом Мацієвським схизматиком, „але за авторитетом, освітою та досвідом” людиною неабиякою і в церковних справах найбільш обізнаною поміж своїми [Левицкий О. Ипатье Потий, киевский униатский митрополит // Памятники русской старины в западных губерниях, издаваемые... П.Н.Батюшковым (Холмская Русь).- СПб., 1885.- Вып. VIII.- С. 354). Повідомлялося в листі й те, що Іпатій Потій уже неодноразово порушував питання церковної унії православних русинів з Римською Церквою і вважав необхідним заохочувати до того як православних, так і католицьких богословів. Все то втішило біскупа Бернарда Мацієвського і дозволило висловити впевненість своєму авторитетному адресатові, що його преосвященство „не знехтує цією вельми зручною нагодою допомогти... русинам у їхній ревності, якою вони палають” [Там само.- С. 354]. І хоча за правління Сикста V ідеєю унії в Речі Посполитій взагалі не переймалися, а задуманий диспут

членами Римської Курії підтриманий не був, наведені інформації не зайвий раз свідчать про широту об'єднавчого спектру.

З такого погляду неупереджений християнин легко збагне мотиваційний підтекст „покутного” синоду 1590 р., скликанням якого вище православне духовенство надало унійній зав'язці легітимного характеру. Сталася ця подія у галицькому Белзі за участю ієрархів провідних епархій Руського воєводства Речі Посполитої, а саме єпископів Луцько-Володимирського – Кирила Терлецького, Львівського Гедеона Балабана, Холмського – Діонісія Збируйського та Турово-Пінського – Леонтія Пелчицького. На слухне питання, що могло б виникнути з цього приводу: „Чим викликане проведення цього відверто конфіденційного та однозначно проунійного з'їзду православних ієрархів після їхнього затяжного мовчання?”, відповідають й донині по-різному. Але, поза сумнівом, його факт – результат закономірності, що все чіткіше стала проявлятися у 80-х роках XVI ст. Тоді ж, окрім іншого, далися взнаки і переваги богословських рацій католицьких ідеологів у їхній полеміці з православними, або, як про те свого часу прямодушно сказав К.Копержинський, “стала очевидною відсталість української „схоластичної” публіцистики, що лише торувала шлях до таких наступників, як Іван Вишенський, виробляючи літературну мову та похапливо й не завжди, певно, шукаючи форми» [Копержинський К. Український письменник XVI століття Василь Суразький // Записки Українського наукового товариства в Києві.- К., 1926.- Т. XXI.- С. 72]. Відтепер, з весни 1590 р., підготовка церковної унії між католиками та православними Речі Посполитої повелася в прискореному режимі. Уже в червні цього ж року православні архієреї, а також світські достойники, серед яких був і берестейський каштелян Адам Потій, зібралися на собор у Бересті, де знову одностайно заманіфестували готовність об'єднатися з Католицькою церквою. У виробленому тексті грамоти заявлялося:

„Ми, єпископи, що нижче підписалися, заявляємо про наш обов'язок, який нам наказує дбати як про наше спасіння, так і про стадо християнського люду – Христові овечки, довірені нам Богом, щоб ми провадили їх до згоди та єдності. Для того хочемо нашим пастирем одного старшого пастиря і правдивого намісника св. Петра, що є на Римському престолі найсв. Папу визнавати його за нашого пастиря і мати його за нашого голову, йому підлягати і завжди слухати” [Цит. за: Хома І. Київська митрополія в Берестейським періоді.- Рим, 1979.- С. 68].

Підписана та скріплена печатками тих же чотирьох єпископів (хоча коло учасників берестейського собору 1590 р. було ширшим) відозва була надіслана Сигізмунду III з проханням викладене в

кореспонденції до часу не розголошувати, а в потрібний момент підтримати уніоністів „всією силою державної влади” [Цит. за: Ефремов Ю. М. Церковный раскол 1596 г. – причины и следствия (из истории греко-католической церкви).- К., 1992.- С. 9]. При цьому головною умовою, якою обставлялася згода віддатися під послух Римського Папи, залишалось збереження східного обряду та правове зрівняння православного кліру з католицьким.

Однак Сигізмунд III, хоч і мав католицькі переконання, а до унії ставився вельми прихильно, з відповіддю не поспішав. У стані цієї невідомості перебували єпископи-уніоністи і на черговому щорічному з’їзді, який відбувся не 24 червня 1591 р., як це встановив Царгородський патріарх Єремія, а в жовтні поточного року. Розглянувши скарги єпископів щодо втручання світської влади у церковні справи та суперечку між Гедеоном Балабаном і львівськими братчиками, все ті ж церковні достойники знову підписали унійну заяву, яку після синоду 1591 р., вручив королеві єпископ Кирило Терлецький [Там само.- С. 68-70]. 18 березня 1592 р., після доволі тривалого обдумування, володар Речі Посполитої видав привілей, яким підтримував клопотання пастирів з приводу унії. Через 2 місяці королівські вимоги взяти під особливу опіку та охорону поборників православно-католицького об’єднання були повторені та розширені. Після цього завіса побіляунійної секретності була фактично знята. Пропаганда й агітація ідеї православно-католицького об’єднання в межах Речі Посполитої стають ще відкритішими. Звичайно, такий перебіг уможлилював конфесійний сепаратизм, зброєю якого завжди була компрометація. Ось тому доконче важливо розуміти психологічні мотиви немилосердного викриття поборників унії, імена яких незабаром набудуть лайливого значення. Втім, говорити про трагічний розкол у лоні православної Церкви Речі Посполитої за унійною ознакою на початку 90-х років XVI ст. було б передчасно та й не зовсім коректно. Адже цієї пори за важкої церковної кризи „разом з ієрархами багато православних вірних і священників були не тільки прихильниками уніатської ідеї, але і з нетерпінням очікували її” [Козак С. З погляду перспективи (До 400-річчя Берестейської унії) // Пам’ять століть.- К., 1996.- №3.- С. 108]. Стійкі у вірі члени Львівського ставропігійного братства у зверненні до Царгородського патріарха від 6 лютого 1592 р. запевняли його святість: „Усі люди одностайно твердять, якщо в Церкві не буде усунуте безправ’я, то ми цілковито розділимося і поступимо під римське послушення та будемо жити в незаколоженому спокої” [Цит. за: Ортинський І. Під знаменням Берестейської події (Дух Берестейської Унії 1595-96).- Мюнхен, 1993.- С. 43]. Про це ж

довідуємося і з іншого листа братчиків від 7 вересня 1592 р., в якому засвідчувалось: „Наша православна Церква повна зла, й народ побоюється, чи не загрожує їй цілковита загибель. Багато вирішило піддатися Римському Папі й жити під його владою, зберігаючи без перешкоди весь свій обряд грецької віри” [Акты, относящиеся к истории Западной России, собранные и изданные Археографическою комиссиею (1588-1638).- СПб., 1851.- Т. IV.- С. 46]. Цим зауваженням, однак, тільки й хочемо сказати: виявляючи випадки конфронтації між представниками православного та католицького віросповідань у межах Речі Посполитої на етапі унійних заохочень, не варто ані перебільшувати, ані применшувати антиоб’єднавчих настроїв у середовищі релігійно свідомої та соціально активної пастви, яка здебільшого гуртувалася побіля братств.

Про ще один аспект політико-ідеологічної діяльності церковнопарафіяльних організацій та їхню вагу на цьому часовому відтинку можна було б скласти доволі чітке враження і з чолобитної братчиків Львівської ставропігії, адресованої московському царю Федору Івановичу у тому ж таки 1592 р. Примітна вже самим фактом звернення по допомогу у зв’язку з відновленням згорілої Успенської церкви Львова та розташованого при ній шпиталю, вона містить у собі чимало історичних авансів, що згодом стануть могутньою ідеологічною зброєю речників імперського мислення. Чого лише варті пишноречиві титулування його монаршої величності: „Богосправительный, державнѣйшій, въ благочестіи по вселеннѣй свѣтлѣ сияющій, православный царю Феодоре Іоанновичю, — говорилось в зачині їхньої відозви, - державный господарю, Сѣверскія страны великоименитаго рода Російська и многоплеменитыхъ языкъ крѣпкій властителю, варваров добропобѣднѣй прогонителю, церкви похвала и удобрение, стѣна и прибрѣжище христіанамъ, Богомъ соблюдаемо скипетро христоименитого царства, истиннѣ ревнителю и изряднѣй поборниче, апостольскимъ и отеческимъ преданіемъ, православныя вѣры опаснѣй блюстителю... Чести всякое превыше имя – достояніе царю... по вселеннѣй иже во благочестіи и православіи живущимъ прохладженіе еси и утѣшеніе и окормленіе, паже же вездѣ обрѣтающимся отъ многоплеменитого рода Російскаго, отъ нихъ же и мы обрѣтаеміи во градѣ Львовѣ духовніи, священници, дидакаліе, род Російскій и Греческій, убози и умалени суще паче всѣхъ человекъ жителей града сего” [Акты, относящиеся к истории...- С. 48]. Цілком зрозуміло, смисловий акцент цієї чи її подібних грамот не залишає жодних сумнівів з приводу і конфесійних, і етнічних, а відтак і політичних орієнтирів львівських братчиків, позиція

яких нехай частково відображала уподобання західноукраїнського посполитства кінця XVI ст.

Через те, означуючи цю тенденцію, яка в значній кількості праць ототожнювалась з народною, ми погрішили б проти істини, якби на хвилі унійного піднесення стали замовчувати серйозні зусилля польської влади, спрямовані на законодавче врегулювання церковно-релігійних проблем взагалі й міжконфесійних, зокрема. З гіршого припущення наші твердження суперечили б змісту грамоти Сигізмунда III від 23 квітня 1589 р., якою польський король забороняв „світським вельможам втручатися в управління церковними справами, наказуючи, щоб православне духовенство користувалося тими ж правами, що й католицький клір, і щоб по смерті митрополитів та єпископів церковне добро переходило під владу й управління соборного духовенства аж до призначення нового ієрарха” [Архив Юго-Западной России, издаваемый Временною комиссиею для разбора древних актов.- К., 1859.- Т. I. Ч. I.- С. 244-250]. Здійсненням бажань православного духовенства на чолі з митрополитом Київським, Галицьким та всієї Руси Онисифором Дівочкою (1579-1589) став також окружний лист-перестереження князя К. Острозького, якого він надіслав своїм старостам 15 червня 1590 р. У ньому, зокрема, зазначалось: „Ми бажаємо неодмінно і це наше бажання повинно виконуватися завжди й повіки, щоб відтепер ніхто з вас не втручався в ієрейський чин, щоб не судили й не рядили духовних осіб та не мали до них жодної справи” [Там само.- С. XXXIII]. Отже, якщо на часі траплялися образи, утиски, приниження осіб православного віровизнання, то вони мали приватний характер і до того ж були взаємними, як то можна вивести, приміром, з листа Стефана Баторія, який наказом від 15 грудня 1579 р. зобов’язав єпископа Луцького та Володимирського „припинити будь-яке втручання православного духовенства в церковні справи католиків під загрозою штрафу у 10000 кіп Литовських грошей” [Там само.- XXXV]. Проте відзначимо той факт, що питомо кількість гучних інцидентів (порівняй з такими, до яких вдавалися підручні Брацлавського каштеляна Олександра Семашка [Там само.- XXXIX] або прибічники єпископів Івана Борзобогатого-Красенського та Феодосія Лазовського [Там само.- XV], в 90-х роках XVI ст. помітно зростає. І що важливо, не намагаючись чи не в змозі погодити спірні питання „за столом” переговорів, вище духовенство, тобто мужі, просвітлені знанням істини, втягувало у вирішення конфліктних ситуацій людей посполитих, для більшості з яких займенник „наш” (владика...) чи „наша” (віра...) були мірилом вищої правди.

Зрозуміло, застережлива тональність наведеного міркування не може затінювати потреби мислити всеохопно, у вимірі кількавекторному, що враховував би шанси Києва, Вільни, Львова чи Острога стати новою столицею православного Сходу, а також брав до уваги висвячення московського патріарха, корекції зовнішньої стратегії за понтифікату Римського Папи Климента VIII тощо. Зрештою, і сам суто унійний процес в межах Речі Посполитої мав свою специфіку і розгортався на тлі, яке ідеальним не назвеш. Зокрема, глибока й всеохопна церковна криза, що викликала моральний занепад і в духовному середовищі, так чи інакше вможливила висвячення на митрополита Царгородським патріархом Єремією звинуваченого у двоєженстві Онисифора Дівочки (1589); позначилась вона і на обранні митрополитом Київським, Галицьким та всієї Русі Слуцького архімандрита Михайла Рагози, чию інтронізацію Царгородський патріарх обставив даниною на суму 15000 аспер [Зубрицький Н. Начало унии (перевод Майкова) // Чтения в императорском Обществе истории и древностей российских при Московском университете.- М., 1848.- № 7.- С. 21], а у випадку її несплати залишав за собою право позбавлення його святительських прав. Наразі були прецеденти й грубішого ґтибу: задавлені непорозуміння між Львівським єпископом Гедеоном Балабаном та братчиками, в які вкотре був змушений втрутитися церковний предстоятель, чи ті ж, нехай поодинокі, погрози вірників схильним до унії архіпастирям, від яких, зокрема, потерпав єпископ Перемиський та Самбірський Михайло Копистенський. Іншими словами, лише з урахуванням усього комплексу довколоунійної проблематики можна подолати фатальну простоту наших уявлень про богословське забезпечення унійного процесу, зірвання якого об'єктивно посилювало православний альянс конфесійно споріднених Церков Речі Посполитої та Московського царства, тоді як краща об'єднавча перспектива дозволяла сподіватися на корекцію релігійної орієнтації Московської Русі, яка, за твердженням А. Поссевіно, вельми залежала в релігійних справах від Руського воєводства Речі Посполитої.

Поки ж відзначимо аксіоматичне: динаміка, з якою провадилася підготовка церковної унії на теренах Речі Посполитої, була об'єктивно зумовлена й обмежувати її розвиток діяльністю четвірки православного єпископату не слід. Кирилу Терлецькому, Леонтію Пелчицькому, Діонісію Збируйському та Гедеону Балабану маємо лише відвести роль православних лідерів проунійного кшталту, з якими солідаризувалися найсановніші діячі часу. З їхньої когорти – князь К. Острозький, якому думка про користь унії млоїла серце не один рік. Природнім порухом миролюбної душі він задумувався над приведенням християн до згоди,

коли бачив рідну Церкву в страшному запустінні, коли не міг набрати вчителів з усієї Руси, коли бачив те ж невігластво в Московщині, а з підневільного православного Сходу не міг дістати розради [Костомаров Н. Исторические монографии и исследования.- СПб., 1867.- С. 216].

На боці прихильників унії зустрічаємо й тих, хто полишив свої протестантські захоплення. Певна річ, сприяли розвиткові цієї тенденції заходи Апостольської Столиці, звідкіля 1591 р. прибув до Луцька випускник Грецької колегії, доктор філософії Петро Аркудій. Зокрема, плідні наслідки його місії були засвідчені успішними переговорами з князем К. Острозьким, єпископом Кирилом Терлецьким, берестейським каштеляном Адамом Потієм. Це особливо важливо наголосити з огляду на ближчі зміни в долі берестейського управителя, який після смерті Володимирського єпископа Мелетія Хребтовича-Богуринського і не без впливу П.Аркудія та за наполяганням князя К.Острозького прийме постриг з ім'ям Іпатій та буде висвячений на архієрея Володимирської церковної кафедри. До цього варто додати, що хіротонізував І.Потія єпископ Луцький й Острозький Кирило Терлецький – державний діяч, якого ще 14 серпня 1589 р. Константинопольським патріархом Єремією було висвячено в сан екзарха Київської митрополії з таким відзначенням його святості: „На знак ласки и благословенства нашего патріаршаго, тому прежреченному Кириллу, єпископу Луцкому и Острожскому, видяще его быти мужа искусна и во всех действиях водле правил святых Отец бегла и ученна, дали есмо ему старшину над всеми єпископы, то есть екзаршество, вряд старшій въ духовныхъ справах, имже онъ имать всихъ єпископовъ исправляти, и порядку всякаго межи ними досмотряти и напоминати, а негодныхъ и извергати, яко наш наместник” [Акты, относящиеся к истории...- С. 29]. З цим висвяченням у соборному храмі м. Володимира-Волинського в церковну історію України увійшов діяч, чие ім'я стане синонімом єднальних прагнень доби. По тому, з квітня 1593 р., на переважно верхніх щаблях суспільної „ліствиці”, відбудуватиметься кристалізація погляду на проблему православно-католицької унії, яку, при всій її інваріантності, можна було б звести до двох концептуальних підходів:

1) богослови католицького спрямування, а також абсолютна більшість православних ієрархів виходили з необхідності регіонального підтвердження унії на основі ухвал Ферраро-Флорентійського собору;

2) деякі світські можновладці православного віровизнання, а також шерех представників з числа православного духовенства та їм ввірена паства, вважали за краще скликати вселенський собор, що

неминуче вело до перегляду раніше погоджених церковних суперечностей.

Звичайна річ, перша модель була богословськи виправданою і до того ж простішою та надійнішою, а відтак – легшою до виконання. Розумів це й князь К.Острозький. Однак, як людина світська, що, з одного боку, уособлювала в собі роль начальника православ'я, а з іншого — добре зналася на суспільних настроях, він усе ж таки тяжів до другого варіанту. В цьому контексті звертають на себе увагу думки князя К. Острозького, якими він поділився з Іпатієм Потієм 21 червня 1593 р., тобто менш ніж через 3 місяці після одержання останнім архієрейських свячень: „Преподобный, милостивый отче, Владико Володимирський, пане і приятелю мій вельми ласкавий! – звіщалося на початку його листа. – Кожна людина в усі дні свого життя задля власного спасіння має дбати про те, щоб стати помножувачем і шанувальником Божої хвали; якщо ж хто і не може до кінця стати, то хоча б міг бути її прилучником або учасником” [Там само.- С. 63-64]. А далі зауважувалось: „Здавна, спостерігаючи крайній занепад та зубожіння нашої матері св. східної церкви, за всі церкви найначальнішої, я розмірковував і клопотався про те, яким способом повернути її в колишній благопорядкований стан. Ремствуючи над її занепадом та з пониження, якому вона піддається еретиками і відірваними від неї римлянами, що колись були нашими братами, я наважився через своїх старших духовних радитися про деякі потрібні справи з папським легатом Антонієм Поссевіно, коли він був тут; але на нещастя (чи, можливо, й на щастя – не знаю) нічого з цього не вийшло. Нині, все зайнятий тією ж думкою та турботою про Божу церкву й відбуваючи для поправлення мого здоров'я в краї, сусідні з місцеперебуванням папи, я міг би дещо зробити, коли б на те була Божа воля та дозвіл архіпастирів. Якби всі ви на майбутньому вашому духовному соборі однаково подбали та розміркували, яким би чином покласти початок примиренню церков, тоді я, знаходячись в тих краях, жив би з Божою допомогою та за вашим почином і благословенням всі мої зусилля, щоб повести й скерувати справу до жаданого об'єднання. Та добре було б, здається мені, якби ти, милостивий отче, сам, власною персоною, порадившись з митрополитом та єпископами, поїхав до великого московського князя, порозповів там, яке гоніння, наругу й приниження терпить тутешній руський народ в церковних порядках і церемоніях, та попросив би великого князя й тамтешніх духовних, щоб вони разом з нами поклопотались, як би покласти кінець поділу церков та зневагам руського народу. Ревно прошу тебе, як великомилостивого пана й приятеля, а особливо як теплого ревнителя Христової віри, взяти в цій

справі щиро участь і з усією силою та владою постаратися на наступному соборі, разом з іншими владиками, покласти початок якщо не об'єднанню церков (що було б найбільш бажано), то в крайньому разі покращенню становища православних. Всі ви знаєте, - жалівся князь К. Острозький Іпатію Потію, - що люди нашої релігії стали до того байдужими, лінивими та неуважними, що не тільки не обстоюють Божу Церкву та свою старожитну віру, але багато хто сам глузує з неї й тікає в різні секти. А все це збільшилось через те, що в нас не стало вчителів, не стало проповіді слова Божого, не стало науки. Кінчиться, зрештою, тим, що не залишиться у нас нічого, чим би ми могли втішитися в нашому законі: все перевернулось і впало, звідусіль скорбота, нарікання та біда, а коли ще не будемо піклуватися, Бог знає, що буде з нами далі. Я від себе вдруге й втретє прошу: Бога ради, і з вашого пастирського обов'язку, і зі страху Божої помсти подбайте ухвалити щось добре і покласти який-небудь добрий початок” [Цит. за: Левицкий О. Ипатьей Потий...- С. 358-360].

В кінці листа, разом з підписом „Вашої милості зичливий приятель, слухняний син та слуга Костянтин князь Острозький, воєвода Київський, власною рукою” [Акты, относящиеся к истории...- С. 65], поміщені також артикули — вісім умов, на яких острозький вельможа пропонував запровадити унію:

“1) Передусім, щоб ми з усіма своїми обрядами, яких дотримує Східна церква, в цілому залишились;

2) щоб пани римляни наші церкви та їхні мастки на свої костьоли не перетворювали;

3) щоб після укладення згоди, коли б це хто потім з наших до римського костюлу хотів перейти, не приймали, ані примушували, а тим більше при оформленні шлюбу, як то звикли чинити;

4) щоб духовні наші були в такій же пошані, як і їхні, а особливо, щоб митрополит та владики мали місце в сенаті та на сеймах, хоча і не всі;

5) потрібно б і до патріархів послати, щоб ці до згоди пристали, аби ми єдиним серцем та єдиними вустами пана Бога хвалили;

6) потрібно і до Московського (митрополита) і до волохів послати, щоб ці на одне з нами погодилися, а здається мені найдоцільніше того ужити: до Москви й(ого) мил(ість) отця єпископа Володимирського, а до волохів отця єпископа Львівського (послати);

7) потрібні також виправлення деяких речей у нашій церкві, особливо щодо людських вигадок;

8) вельми потрібно потурбуватися про школи та вільні науки, особливо для освіти духовенства, щоб ми могли мати вчених пресвітерів та хороших проповідників, бо через те, що немає наук у нашому духовенстві, велика грубість примножилася» [Там само.- С. 65-66].

Показово, що розмірковування князя К. Острозького щодо умов та необхідності запровадження унії Володимирського єпископа в захоплення не привели. „Ця велика справа неможлива, - скептично відповідав він князю, - і не нашому століттю призначено її здійснити; я не наважусь говорити про це митрополиту, знаю, що він не налаштований” [Цит. за: Костомаров Н. Исторические монографии...- С. 223]. Категорично була відхилена й пропозиція князя відвідати столицю Московського царства: „В Москву я не поїду, - заявляв Іпатій Потій, - з таким посольством під батіг потрапиш; краще Ваша милість, як перша людина в нашій вірі, старайтеся про це самі у короля” [Там само.- С. 223].

Отже, зваживши на спосіб думання князя К. Острозького та його сприйняття Іпатієм Потієм, ще й ще раз впевнюємося:

- попри традиційно православний погляд на причини розколу християнства, а також дещо перенаголошені утиски православної Церкви, воєвода Київський та маршалок землі Волинської був прихильний до унії;
- готовність князя К. Острозького порушити питання про делегування йому вищих церковних повноважень під час передбачуваної аудієнції з Римським Папою свідчить про те, що правозахисна роль острозького вельможі не заважала її гарантові дотримуватися цезаропапістських переконань.

Виявлення цих, ще не увиразнених, але принципових розходжень у поглядах на шляхи запровадження унії в період особливо довірливих стосунків острозького князя та Володимирського єпископа дозволяє краще зрозуміти не лише особисту образу, на якій незабаром була справджена психологічна максима добре відомого афоризму: „Від любові до ненависті – один крок”, але й сприятиме віднайденню внутрішньої пружини доволілаунійних з’ясувань, що стануть найбільшою загрозою координації дій.

Коли ж спробувати узагальнити події 1590-1593 років, то можемо підсумувати:

- ініціаторами унії, що сягне свого апогею в жовтні 1596 року і за місцем свого проголошення дістане назву Берестейської, виступили ієрархи православної Церкви Речі Посполитої;

- ідея об'єднання православної та католицької Церков в межах Речі Посполитої мала вихідну релігійну засаду і не може розглядатися поза необхідністю подолання глибокої кризи, в якій опинилися і православна, і католицька Церкви;
- обговорюваний нами механізм розробки унійних положень не завжди характеризувався однаковими підходами до розв'язання православно-католицьких проблем, що в перспективі могло викликати занепокоєння у конфесійно вразливого кліру та його пастви.

*Е.Якимів** (м. Кам'янець-Подільський)

ПОЯВА ЛАТИНСЬКИХ ЧЕНЦІВ І СТАНОВЛЕННЯ КАТОЛИЦЬКИХ ЧЕРНЕЧИХ ОРДЕНІВ В УКРАЇНІ (X-XV ст.)**

Поява латинських ченців, а потім поширення чернечих орденів Католицької церкви на Русі-Україні відбувалося в умовах політично-релігійних трансформацій IX-X ст. Прийняття хрещення з Візантії не означало відмежовування від Риму. Східна і Західна церкви тоді ще перебували у єдності. Папа залишався формальним главою всього християнства. У 988 році, як свідчить Никонівський літопис, до київського князя під час його походу на Корсунь “придоша послы из Рима и мощи святых принесоша”. Йшлося про мощі святого Климента, папи римського, знайдені Кирилом та Мефодієм у тому ж Корсуні під час повернення з місіонерської подорожі до Хозарії. Двома роками раніше, згідно з літописною легендою, Володимир приймав послів з Риму, які пропонували йому прийняти християнство латинського обряду. Є відомості, що і Володимир відправляв послів до Риму.

Найкоротший шлях католицького місіонерства лежав через Польщу. Зміцнення у X столітті, після прийняття християнства, Польської держави сприяло активізації її зовнішньополітичних планів щодо сусідніх країн. Щоб схилити на свій бік Католицьку церкву, польський князь Болеслав підтримував латинських місіонерів, які саме в цей час прагнули здійснити широку програму навернення до

* Якимів Е. – аспірантка Відділення релігієзнавства Інституту філософії імені Г.С.Сковороди НАН України.

** © Якимів Е., 2002

християнства язичників - народів Помор'я та Прибалтики. [Wojciechowski T. Szkiecy historyczne XI wieku.- Warszawa, 1970.- S.39-83]. Підтримуючи латинських місіонерів, Болеслав намагався здійснити свої плани проникнення на сусідні з Польщею землі, які польські феодали не могли захопити шляхом прямих воєнних акцій.

Смерть католицького ченця, празького архієпископа Войтеха Адальберта під час його місійної подорожі до прусів 997 року була використана польським двором для зміцнення міжнародного авторитету Польської держави у християнському світі. Перш за все, цьому сприяло створення культу цього місіонера, написання його житій. В 1000 р. під гаслом поклоніння останкам Войтеха в Польщу здійснив мандрівку германський імператор Оттон III, який уклав із Болеславом дуже важливі для Польщі угоди, якими у першу чергу гарантувалась незалежність цієї центрально слов'янської держави, а її володареві була обіцяна королівська корона. Згодом католицькі місіонери – послідовники Войтеха – не тільки здійснювали активну місіонерську діяльність, а й широко пропагували внесок Болеслава Хороброго в поширення християнства серед язичників.

Ця ідея є стержневою в посланні місійного архієпископа Бруно Квартфутського, який у 1007 р. прибув з Угорщини до Києва з метою місіонерської діяльності серед печенігів. Володимир приязно зустрів його і супроводив до південних кордонів своєї держави. Повернувшись через якийсь час до Києва, Бруно гостював у князя цілий місяць. Він писав германському королю Генріху II про свою подорож на Русь та до печенігів. Зміст цього листа в порівнянні з інформацією про подорож Бруно до Пруссії, де він загинув наприкінці зими 1009 р., дає підстави стверджувати, що і тут за широко розрекламованою програмою навернення до християнства язичників стояли далекосяжні політичні плани. Відомо, що під час поїздки до кочовиків, яку Бруно вважав успішною, йому вдалося охрестити лише 30 чоловік і паралельно здійснити зондаж політичної обстановки в Східній Європі, що спонукало до створення в 1013-1018 рр. польсько-печенізького союзу проти Русі.

На основі цих подій можна зробити висновок, що остаточною метою місіонера було політичне завдання, а саме проникнення в Ятвягію, що підлягала Русі. Діяльність Бруно є яскравим проявом далекосяжних планів Риму щодо Русі. [Рапов О.М. Русская церковь в IX – первой половине XII вв.: Принятие христианства.- М., 1988.- С. 389]

Магдебурзькі аннали містять цінну інформацію щодо релігійного аспекту русько-польських відносин у контексті тодішньої католицької пропаганди хрестоносного руху. Германський хроніст наголошує на

тому, що руси, “хоч і в меншій мірі, ніж католики, але відзначені іменем християн” [Annales Magdeburgenses // MGH SS.- 1859.- Т. 16.- Р. 188]

Католицькі ченці й духовенство на Україні з кінця XII ст. формально підпорядковувались люблінському єпископу, який мав свого генерального вікарія у Володимиро-Волинському. Католики латинського обряду, насамперед селяни – кріпаки, які втікали на Україну в надії полегшати своє матеріальне становище, часто добровільно приймали місцеві звичаї і обряди. У Києві латинян обслуговували ірландські бенедиктинці, які мали значну місіонерську практику. У них був свій монастир та костюль; ченці працювали у повній злагоді з киянами. Невдовзі після заснування свого ордену домініканці, також з’являються у Києві (1216-1227 рр.). Якщо папа Інокентій III намагався здійснити об’єднання Києва з Римом, не порушуючи східних обрядів (це було підтверджено рішенням IV Латеранського собору), то його наступники Гонорій III і Григорій IX висунули завдання “навернення русинів до латинства”. Цей заклик папства активно підтримали домініканські ченці у Києві, які заборонили латинникам вступати у контакти зі “схизматиками і еретиками”. Щоб підтримати такі діяння київських домініканців, папа Григорій IX видав постанову, яка забороняла подружжя латинників та православних, які до того часу укладались без будь-яких доктринальних заборон. У відповідь київський митрополит Кирило виступив з посланням, в якому зобов’язав католиків, які бажали одружитися з православними, приймати заново хрещення на зразок язичників чи еретиків. Це було нечуваним і ніколи не практикувалось у київській митрополії. Зрештою, конфлікт закінчився вигнанням домініканців з Києва. Вони оселились у Галичі; бенедиктинці ж залишилися у Києві. У 1235 році до Перемишля прибули францисканці й заснували там свій монастир [Терещенко Ю.І. Україна і Європейський світ.- К., 1996.- С. 152].

Ще один зафіксований істориками орден, зокрема, на Поділлі, є цистерціанський, заснований у 1098 р. в Бургундії (Франція) св. Робертом і затверджений в 1119 р. Папським Римом. В Польщі цей орден діяв з 1140 р. Цистерціанці вважались третьою і найбільш популярною гілкою бенедиктинського вчення. Цей орден поширювався настільки швидко, що вже в 1153 році на території Європи, аж до Балкан і Святої Землі, існувало 343 монастирі цього ордену [Омен Д. Християнська духовність у католицькій традиції.- Рим-Люблін, 1994.- С. 125] В 1114 р. цистерціанці відійшли від клонійської системи і очолювались найвищим органом – генеральною капітулою, що стало прототипом для майбутніх

чернечих орденів [Lekai L. The Whiete Monks.- Okauchee, 1953; Lackner B. The Elewenth Centuru Backgound of Citeaux.- Washington, 1972].

Ченці-цистерціанці адаптували чернече життя до умов Поділля, незважаючи на постійні політичні зміни, які відбувалися на цій українській землі. Це дало можливість не шезнути їм упродовж багатьох століть, на відміну від інших орденів, які з'являлися, переживали розквіт, а потім переставали існувати. Однак, вже після XIV століття про цей орден на подільській землі вже немає ніяких згадок в історичних джерелах. Про початки християнства латинського обряду на Поділлі можна судити і по місійній діяльності св. Яцека Одровонжа, який близько 1233 р. разом з іншими латинським ченцями заснував декілька костьолів та домініканський кляштор. Але захоплення цього регіону монголо-татарами внесло певні ускладнення у справу поширення тут католицької віри. [Niedzialkowski K. Kamienieckie biskupstwo // Encyklopedia koscielna.- T. 9.- S. 400].

У XIII ст., як і в XII ст., чернече життя продовжувало розвиватися. Процес розвитку, звичайно, містив у собі як збереження окремих елементів традиції, так і різні нововведення. Розмаїтість нових форм чернечого життя досягла таких масштабів, що Латеранський (1215 р.) і Ліонський (1274 р.) собори заборонили надалі створювати нові чернечі організації. Організовані в тринадцятому столітті ордені францисканців і домініканців були засновані як жебрацькі і проповідницькі ордени, а тому строго дотримувались обітниць бідності і проповідницького служіння. Наступність між знову створеними жебрацькими орденами і старими формами чернецтва, а також життям статутних каноніків була дуже відчутною. Ризикуючи заслужити докір у зайвому спрощенні, францисканці пристосували до нових умов бенедиктинську форму чернецтва, тоді як домініканці скористалися монастирськими статутами премонстрантів, поставивши в центр цих статутів „вивчення священної істини”, що відрізняло каноніків св. Віктора.

Жебрацькі ордена, однак, виявили собою не простий розвиток форм чернечого життя. Їхнє значення далеко не вичерпувалося цим. У них знайшли своє вираження нагальні потреби Церкви: повернення до життя за Євангелією (*vita apostolica*); необхідність реформи чернечого життя, особливо стосовно дотримання обітниць бідності; необхідність викорінювання ересей, що з'являлися; потреба підвищення рівня єпархіального духовництва; нагальність проповідування Євангелії й здійснення таїнств заради задоволення потреб віруючих. Усе це особливо відрізняло домініканців, свідомо й однозначно спрямовуючих свою діяльність до потреб та проблем свого часу і до розвитку "нового"

богослов'я – схоластики. Францисканці більше дотримувались традиції давнього чернецтва і прагнули повернутися до простоти й бідності.

Місіонерська діяльність так званих „жебрачих орденів” в Україні мала для Православної церкви в цілому негативні наслідки. Домініканці та францисканці проповідували католицизм в латинському обряді як єдино можливий спасенний християнський обряд і намагалися переконати в цьому тогочасне українське суспільство. Така непримирима позиція до східного обряду викликала недовір'я українського населення і відштовхнула його від Риму і Заходу в цілому, бо ж замах на східний обряд розцінювався як замах на руську (українську) культуру і духовність. Ця ситуація стала зручним приводом для Константинополя посилити свої впливи на Україну.

Релігійне життя Західної Європи почало видозмінюватись: відбувалося відокремлення мирян від духовенства, організація мирян у постійну структуру парафій, де формувалась їхня релігійна свідомість та громадське життя, сплачувалась церковна десятина тощо. Каролінгська церква провела чітку межу між білим і чорним духовенством. Останньому приписувалось жити й поводитися за „Статутом святого Бенедикта”, в основу якого були покладені правила порядку, суворої ієрархії та стабільності. Замість пастирської діяльності в середовищі мирян ченцям приписувалося сприяти освітньому і культурному відродженню церкви. В Україні цю місію згодом виконував складений Феодором Студитом у Візантії „Студійський Устав”, що також спонукав ченців до освітньої діяльності. Цей устав був прийнятий Києво-Печерським монастирем, що став важливим культурно – освітнім центром і взірцем для багатьох інших монастирів.

Діяльність монахів розвивалась у двох напрямках: по–перше, вплив католицького монастирського життя спонукав до просвітницької діяльності ченців, до активної роботи “на зовні” (екстраверсія), що було характерно для західноєвропейського католицизму; по–друге, формувалась напрямок пустельництва, споглядання, “роботи в середині”, що було ближче до слов'янської культури. Якщо західноєвропейській культурі притаманне яскраво виявлене просторове устремління до абсолюту, „піднесення до”, то давньоруська традиція ґрунтувалась на іншій стійкій міфологемі „повернення в середину”, „знаходження в”. Отже, йшлося про обмеження поширення у зовнішній простір. Натомість треба було зусиллями самоконцентрації, зосередженням духовної енергії створювати “простір внутрішній” [Мяло К.Г. Космогонические образы мира. Между Западом и Востоком // Культура, человек и картина мира.- М., 1987.- С. 229].

Екстравертний напрямок чернецтва сприймався в народі набагато краще, ніж інтровертоване пустельництво. Просвітницька діяльність спонукала до вивчення наук, читання книг. Високу освіту, як на той час, мали члени князівських родин. Вони навчались у початкових школах, які були при церквах, монастирях, в маєтках видатних людей. Отже, до пустельництва у народі не ставились з прихильністю. "Цілий світ дохристиянської нації, де забава, мистецтво, віра і життя зливались в одну цілісність, де Дажбожі внуки зі співами на устах ішли зустрічати весну, де молодь збиралась між селами на весільні ігри...; - все це полетіло з прокльонами монаха-аскета" [Лепкий Б, Н.І.У.Л.- Т. 1.- С. 40, 41].

Християнство було релігією Писання з властивим йому шанобливим ставленням до Слова. Своє світобачення українці передавали власним прикладом від батька до сина, не потребуючи письмових джерел, оскільки кожен батько для своєї сім'ї був жерцем. "Традиції антисистем передаються поза сім'ями, від учителів до учнів (особливо в монастирях – Е.Я.). Це означає, що замість сигнальної спадковості, яка ріднить людину з іншими ссавцями, тут існує навчання, неможливе без записаного тексту." [Юрій Ю.Т. Етногенез та менталітет українського народу.- К., 1997.- С. 105]. Саме тому першими проповідниками виступали переважно ченці – вчителі правильного життя, які логічно пояснювали свою філософію, визначену в Біблії, інших законах та книгах. Не лише священні тексти, але й світ взагалі сприймався як книга, що містить заповідану Богом істину, яку людина має збагнути. У такому розумінні культура, що розвивалася християнством та проповідувалася ченцями, неминучі набирала „книжного” характеру, спонукала до осягнення сенсу „прихованого” в Слові. А це, власне, й стимулює напружену інтелектуальну діяльність, спрямовану на осягнення глибинних філософських ідей, закладених у текстах, що із християнством приходило на Русь.

Разом з цим засвоєння ідей світової філософської думки відбувалось на ґрунті своєї, рідної культури, що спиралась на давні традиційні світоглядні уявлення стародавніх українців. У результаті взаємодії двох чинників – світової інтелектуальної традиції, що ґрунтувалась на істотно переосмислених візантійською християнською філософією ідеях давньогрецьких мислителів, і разом з тим вітчизняної культури, яка зберігала суттєве відбиття філософії язичництва, - складалося певне світобачення у суспільстві. У межах киево-руської культури склався притаманний українській духовній традиції тип мислення, не схильний до абстрактного, відірваного від життя філософського теоретизування. Недостатній розвиток абстрактно

спекулятивного, замкнутого на собі філософського умозріння – досить типова риса української ментальності [Горський В.С. Історія Української філософії.- К., 1996.- С. 29].

Латинська церква зуміла етику християнства зв'язати з право – державними нормами, згодом, розмежувавши “Кесареве і Боже”. Вона дала християнинові міцні форми християнської етики в його земнім, серед “кесаревих” обставин, щоденнім житті [Маланюк Є. Книга спостережень.- К., 1995.- С. 107]. Саме західний варіант християнства – католицизм - став поштовхом до зміни діяльності православних ченців. Активна пропаганда освіти, перепис книг, а згодом і їх видавництво - це ті риси, які були притаманні католицьким ченцям.

В умовах кризи православ'я, опираючись на традиції католиків, Петро Могила зумів підняти Православну церкву. Прагнення народу до освіти, повага до людей, які розповсюджують знання та навчають, - ці чинники створили паралельний образ від волхвів до ченців. Сприйняття народом чернецького аскетизму було відмінне від трактування та пропаганди його своїми адептами. Ідеал чернечого життя, що трактувався як покликання, описаний в „Києво-Печерському патерику”. В середньовічній культурі термін „покликання” розумівся як піднесення до рангу релігійно творчих особистостей (святого, пророка тощо). Жити згідно покликання означало присвятити себе пізнанню Бога, що може бути досягнутим лише через відмову від мирських благ. Найбільшим послідовним втіленням покликання вважалось чернецтво – життя, цілком віддане Богу [Горський В.С. Вказана праця.- С. 63].

У 1375 році за тимчасового угорського володіння при князі Володиславі Опільському було створено перше єпископство латинського обряду як митрополію нових латинських місійних єпархій на українських землях – спочатку в Галичі, а потім його перенесено до Львова. Багато церковних маєтків Православної церкви перейшло в руки латинян. У цей період засновується кафедра католицької єпархії і на Поділлі. З цього починається вже реалізація цілеспрямованої та методичної політики Католицької церкви щодо Русі. Заснування католицьких єпископських кафедр на нових землях і зміцнення статусу та положення католицьких чернечих орденів сприяло активному наверненню православних до католицизму. Цьому сприяли і такі політичні фактори як приналежність окремих областей України до різних католицьких держав: Галичини - до Польщі, Закарпаття - до Угорщини, Волині – до Литви. У XV столітті територія Західної України була цілком під впливом католицизму, активно діяли францисканські, домініканські, кармелітські та інші ордени. Їх діяльність носила насамперед політично агітаційну місію. XIV-

XVI століття характеризується активним піднесенням філософської думки. Західна Європа переживає зміни, Київ знову відроджується, як науково-просвітницький центр. Згуртовуються братства, створюючи нові навчальні заклади для народної освіти, поширюючи філософські ідеї, розвиваючи нові науки. Прискорюється занепад старих поглядів православ'я на зміст життя та проблеми особистісного росту. Попереду велика Реформація католицизму, створення нових течій християнства протестантського напрямку – лютеранства і кальвінізму. Це спонукало Католицьку церкву до контрреформаційного наступу за допомогою нового потужного ордену – “Товариства Ісуса” (єзуїтів), який утвердив та витягнув католицизм із серйозної кризи.

Для України цей період стає визначальним у зв'язку з появою багатих та впливових родів, які в окремих регіонах переходять з православ'я на католицизм і активно підтримують латинські чернечі ордени. На Поділлі ціла сім'я багатих землевласників Потоцьких надає відчутну фінансову допомогу домініканському ордену. Своїм коштом Михайло Потоцький відновив усі будинки домінікан та побудував костельну башту. Про цю благодійність Потоцького свідчать до сьогодні зроблені на кам'яних таблицях надписи та герби Потоцьких над входом у костел, на вівтарі та інших місцях. Меценатом жіночого ордену домініканок стає і Брацлавський воєвода Микола Потоцький. Зокрема він дав їм село Пудлівці у 1628 році, а Марія Могілянка, по першому шлюбу Потоцька, пожертвувала в 1643 році домініканкам палац Потоцьких у місті Кам'янці-Подільському. Дочка її від першого шлюбу Софія Вікторівна Потоцька вступила в цей кляштор і внесла туди своє придане в кількості 25000 злотих. На ці гроші домініканки почали будувати кляштор біля пожертвованого їм будинку Потоцьких.

Подільська земля стає форпостом католицизму в Україні. В 1434 р. на коронаційному сеймі захід Поділля було трансформовано у Подільське воєводство зі своїм представництвом на загальних польських сеймах “для наради про державні і суспільні справи” [Prochaka A. *Materyaly archiwalne wyjete glowne z Metryki Litewskiej od 1348 do 1607 roku.*- Lwow, 1890.- S. 70]. З цього часу західне Поділля стало відкритим для впливу польської шляхти, яка, поріднюючись з місцевими боярами і користуючись Магдебурзьким правом, надає всілякі пільги і привілеї латинським ченцям і монастирям. Міняється стиль керівництва та устрій міст, завдяки чому розширюються можливості для існування католицьких орденів. До 1434 року шляхта не збудувала жодного костелу, ні одної каплички, не було також публічного богослужіння.

Однак вже із середини XIV ст. розпочинається активне будівництво храмів та монастирів.

Католицькі чернечі ордени міняють свої статутні положення, відходять від жебрацтва. Польська корона, перетворює ці ордени на свою політичну опору та стає гарантом їх функціонування на цих землях. Вони набувають фінансової стабільності, їхня діяльність цілеспрямовано скеровується на здійснення впливу на місцевих жителів і перетягування їх в латинський обряд. Католицьким монахам надавалось право отримувати в пожертву помістя, землі, кошти.

В 1370 р. за панування Коріатовичів у резиденцію князя (місто Смотрич) прибувають католицькі ордени, зокрема домініканський. [Ostrowski M. Historyczny rys biskupstwa kamienieckiego // Przegląd Katolicki.- R. 1.- 1863.- S. 553; Przewdziecki A. Podole, Wołyn, Ukraina, obrazy miejsc i czasow.- T. 1.- Wilno, 1841.- S. 117]. Один із братів Коріатовичів став фундатором цього ордену. Розпочав він свою роботу на Поділлі ще задовго до 1370 року, коли поляки почали отримувати привілеї.

Польські історики стверджують, що ордени не мали достатніх засобів для існування. Коли поляки тільки прибули на Поділля, подаровані їм маєтки ще не давали належного доходу і на пожертву орденам нічого було давати. Що ж стосується українських бояр, то у них не було прихильності до католицизму. Відтак для того, щоб досягти суттєвого впливу на населення, потрібна була державна підтримка. Католицька церква та королівська політика були тісно пов'язані. Польські сейми один за одним впроваджують закони для покращення життя поляків. У 1374, 1386 і 1413 роках католики отримують особливі економічні пільги та зрівнюються в правах із литовським населенням. Діяльність домініканців на Поділлі сприяла закріпленню панування польської корони на цих українських землях [Трайдос Т. Католицький костел на Поділлі.- Кам'янець-Подільський.- Краков, 2000.- Т. 1.- С. 139].

З 1400 року ордени відмовились від статусу жебрацьких. Відтоді відчутну фінансову підтримку їм надають польські подільські землевласники. За досить короткий час ордени отримують у пожертву цілі села, палаци, маєтки. Окрім того, данину їм платять національні общини. Наприклад, єзуїти отримали половину доходу із земельного збору Подільського воєводства, що було підтверджено сеймом 1611 року. Будуються величні костели, кляштори, школи, гімназії – оплоти католицизму на Подільській землі.

IV

ІНФОРМАЦІЇ

РЕЛІГІЄЗНАВЧІ КОНФЕРЕНЦІЇ
2003 року

Дата проведення	Назва конференції	Місце проведення	Організатори	Координатор	Додаткова інформація
Січень 10-11	Філософія міфу: класичний та сучасні підходи	Київ	Новий Акрополь Ін-т філософії		044-442-22-41 044-443-32-33 info@newacropolis.org.ua
Березень 14-15	Державно-церковні відносини в Україні: регіональний зріз	Хмельницький	ХІРУП	Виговський Леонід Антонович	До 15.02 03822-701 422
Березень 15	Культурные памятники в мировой культуре: археологический, исторический и философский аспект	Севастополь	Заповідник "Херсонес Таврический", Краківський університет СевГТУ	99045 Крим, Севастополь, Заповідник "Херсонес Тавричеський"	0692-550 278 logos_t@hotmail.ru nik_alex@hotmail.ru

Травень 19-20	Історія релігій в Україні	Львів	Музей історії релігій	Гаюк Володимир Васильович 0322- 72 91 00	
Травень 5-8	Свобода релігії і глобальні трансформації в сучасному світі	Київ	Відділення релігієзнавства	Филипович Л.О. 044-229 04 18 044-229 48 12	
Квітень перша половина	Православ'я-наука-суспільство: проблема взаємодії	Черкаси	Черкаська Академія менеджменту КДА Заповідник "Києво-Печерська Лавра"	18036 Черкаси, Нечуя-Левицького, 16, ЧАМ Ластовський В.В.	До 10.03
Квітень 22	Єдиний день релігійної свободи	Чернівці	ЧНУ	Докаш Віталій Іванович	
Квітень 21-22	Соціальні та духовно-культурні виміри релігійних процесів в Україні	Чернівці	ЧНУ	Докаш Віталій Іванович 0372-550452 584 826	До 1.03

Листопад	Софіївські читання	Київ	Заповідник “Софія Київська”	Марголіна Ірина Євгенівна 044-228 62 12	
Жовтень 8-9	Переяслав (1654): історія Української Церкви	Тернопіль	Тернопільська Медична Академія	Гудима Арсен Миколайович 0352-26 80 10	
Червень-Липень (25-06)	ММЛШ-2003	Карпати	ЦеРІС	Л.Філіпович	044-229 04 18 filip@alfacom.net
Червень 19	Релігійні цінності і культура	Остріг	Острозька Академія	Кралоук Петро Михайлович Остріг, Семінарська, 2	03654-30 832, 22 750 kraluk_p@yahoo.com
Травень 16	Роль науки, релігії і суспільства у формуванні моральної особистості	Донецьк	ДДШ Міністерство освіти і науки України Донецька державна обласна адміністрація	Шевченко Анатолій Іванович 0622-92 60 82 83050, м. Донецьк, Б. Хмельницького, 84	kgu@iai.donetsk.ua (062) 337-98-86

Грудень

Могилянські читання, присв. 930-літтю літописного зводу преп. Никона Печерського по темі “Пам’ятки Давньої Русі в студиях сучасних вчених: історія, дослідження, збереження”

Київ

Національний Києво-Печерський історико-культурний заповідник

01015 Київ, Івана Мазепи (Січневого Повстання) 21, корп. 8
тел. 044-290 12 79
факс 290 46 48

ДИСЕРТАЦІЙНІ ПРАЦІ, ЗАХИЩЕНІ В 2002 РОЦІ У СПЕЦІАЛІЗОВАНІЙ ВЧЕНІЙ РАДІ Д 26.161.03

ДОКТОРСЬКІ ДИСЕРТАЦІЇ:

ГОРБАЧЕНКО Т.Г. – „Вплив християнства на становлення писемної культури Русі-України: філософсько-релігієзнавчий аспект”
– філософські науки.

Дисертація є першим у сучасному релігієзнавстві комплексним дослідженням впливу християнства на становлення писемної культури Русі-України з позицій системного розгляду етноконфесійних проявів її будови. Обґрунтований зв'язок писемної культури з історичною свідомістю, її непересічна роль у збереженні етнічної й політичної самосвідомості Русі-України. Розглянута роль мови, писемності, рукописної, друкованої книги, монастирської бібліотеки як складових системи писемної культури, які виступають свідченням пізнавальних, естетичних, духовно-релігійних потреб народу і своєрідним засобом відтворення духовного й релігійного життя соціуму, національного стилю мислення й менталітету.

КАНДИДАТСЬКІ ДИСЕРТАЦІЇ:

БИЧАТИН С.В. – *„Релігійно-культурологічна концепція К.Г. Юнга”* – філософські науки.

Дисертацію присвячено дослідженню релігійно-культурологічної концепції К.Г. Юнга. В роботі доводиться, що розуміння релігії та культури швейцарським мислителем виступає складовою частиною всього його вчення. Відповідно досліджуються основні методологічні підходи та концептуальні положення юнгівського вчення та їх вплив на релігійно-культурологічні погляди К.Г. Юнга. Особлива увага приділена юнгівській інтерпретації релігії, розумінню природи Бога, сутності “природного богослов’я”, символу, міфу та культури. Аналізується значення його релігієзнавчих поглядів для наукового вивчення релігії, з’ясовуються основні положення Одкровення К.Г. Юнга та культурологічної концепції.

ВАЛЬЧУК А.М. – *„Релігієзнавчий аналіз проблеми життя та смерті в українській думці XI-XV століть”* – філософські науки.

У дисертації доводиться, що проблема життя та смерті посідає чільне місце в українській думці XI-XV століть. Аналізується специфіка проблеми в рамках релігієзнавчих студій. Досліджуються періоди формування, становлення та розвитку проблеми в духовності тогочасного східнослов’янського населення. Обґрунтовується положення, що в українській духовній традиції раннього періоду панувала богословська інтерпретація досліджуваної проблеми. Теоретичний аналіз проблеми життя та смерті в українській думці XI-XV століть засвідчив своєрідність її становлення та розвитку в тісному взаємозв’язку із соціально-політичними та історичними детермінантами. Розуміння та висвітлення проблеми життя та смерті перебувало під впливом соціально-історичних реалій тих часів.

ГУЗЕНКО С.М. – *„Висвітлення проблем історії Церкви України-Русі (православ’я давньоруського періоду) на сторінках журналу “Труды Киевской Духовной академии”* – історичні науки.

Дисертація є першим у вітчизняній науці комплексним релігієзнавчим дослідженням публікацій ТКДА, присвячених історії Церкви України-Русі. У праці висвітлено діяльність часопису як осередку церковно-історичної науки; проаналізовано опубліковані в ньому дослідження, що стосуються історії давньоруської Церкви, в яких

пріоритетна роль належить проблемам християнізації Русі-України, устрою та діяльності Церкви Київської Русі, місцю й значенню київських храмів і монастирів у розбудові давньоруської держави і Церкви.

ДУДАР Н.П. – „Релігійність в українському соціумі: детермінанти і характеристика сучасного стану” – соціологічні науки.

Дисертацію присвячено дослідженню релігійності в постсоціалістичній Україні, виявленню детермінант і характерних рис її сучасного стану. Сучасна релігійність в українському соціумі детермінована явищами трьох типів – мега-, макро- та мікрорівневими. Мегарівневі (загальносвітові), макрорівневі (власне українські) детермінанти в своїй сукупності створюють умови для виникнення та існування сучасної релігійності *de jure*, які лише в поєднанні з мікрорівневими (особистісними) детермінантами спричинюють нову творену і відтворену релігійність *de facto*. На основі емпірії робиться висновок, що сучасна релігійність як духовний феномен характеризується неоднорідністю, незавершеністю, неоднозначністю, поліфункціональністю, багатоконфесійністю (при домінуванні християнської традиції) та дисгармонійністю між кількісним піднесенням і невідповідним якісним наповненням, а її основними рисами є суперечливим дуалізм, що проявляється, з одного боку, у відкритості, адогматичності, демократичності, синкретизмі, толерантності, лояльності, приватизації тощо, а з іншого - у духовній ентропії, еклетиці, невизначеності, фрагментарності, популізмі, конформізмі, обрядовірстві, прагматизації тощо.

ЖАЛОВАГА А.С. – „Антропологічні основи християнського проповідування” – філософські науки.

Дисертація є філософським дослідженням антропологічних основ сучасного проповідування основних християнських конфесій на території України – православ'я, католицизму та протестантизму. На основі емпірії робиться висновок, що сучасна релігійність як духовний феномен характеризується неоднорідністю, незавершеністю, неоднозначністю, поліфункціональністю, багатоконфесійністю (при домінуванні християнської традиції) та дисгармонійністю між кількісним піднесенням і невідповідним якісним наповненням, а її основними рисами є суперечливим дуалізм, що проявляється, з одного боку, у відкритості, адогматичності, демократичності, синкретизмі, толерантності, лояльності, приватизації тощо, а з іншого - у духовній ентропії, еклетиці,

невизначеності, фрагментарності, популізмі, конформізмі, обрядовірстві, прагматизації тощо.

ЗАЛУЖНА А.Є. – *„Трансформація релігійно-моральної проблематики в екзистенціалізмі”* – філософські науки.

Дисертацію присвячено філософсько-релігієзнавчому аналізу релігійно-моральної проблематики в нігілістично орієнтованому екзистенціалізмі та вітчизняному екзистенціалістському філософуванні. В результаті дослідження виявлено трансформацію релігійних та моральних феноменів у релігійній філософії С.Кіркегора та у французькому атеїстичному екзистенціалізмі.

КАПРАНОВ С.В. – *„Ісе моногатарі” як пам’ятка японської релігійно-філософської культури доби Хейан*” – філософські науки.

У дисертації проведено світоглядний аналіз видатного твору японської класичної літератури "Ісе моногатарі", визначено його місце в історії японської думки. Визначено структуру й тенденції розвитку релігійно-філософської культури раннього Хейану (794 – 905). Автор доводить, що світоглядні засади "Ісе моногатарі" – сінтоїстський орієнтований індивідуалістичний містицизм, заснований на метафізиці статі й фідейстичному ставленні до слова.

КАЧУРОВА С.В. – *„Соціальна адаптація нових релігійних течій (філософський аналіз)”* – філософські науки.

У дисертації розглядаються різні аспекти процесу соціальної адаптації нових релігійних течій (НРТ), а також методологічні питання їх дослідження. Аналіз найбільш конфліктних ситуацій у релігійній сфері кінця ХХ ст. свідчить, що НРТ здатні ставити перед світською державою такі проблеми, вирішити які не можуть навіть найрозвиненіші інститути демократії. На підставі цього дослідження робиться висновок про те, що особливість сучасної релігійної ситуації полягає у створенні поряд із релігійною практикою відносно самостійної сфери релігієзнавчої теорії, в яку трансформуються соціальні суперечності, створювані НРТ.

КІРЮХІН Д.І. – *„Феномен релігії в філософії Г.В.Ф.Гегеля”* – філософські науки.

Дисертацію присвячено дослідженню гегелівського розуміння феномену релігії. У дисертації доводиться, що розуміння релігії розвивалось протягом всієї творчості Г.Гегеля. Відповідно виокремлюються два основних етапи розвитку гегелівської думки та

розкриваються особливості тлумачення релігії на кожному з них. Окрема увага в роботі приділена гегелівській інтерпретації релігійної свідомості, також розкривається діалектика людини та Бога у Гегеля, особливості його інтерпретації історії релігії, аналізується значення принципу системності для формування філософії релігії як окремої дисципліни. В процесі дослідження з'ясовуються функції релігійної спільноти в суспільстві та аналізується гегелівська тема "смерті Бога" у співвідношенні з розвитком цієї теми у Ф.Ніцше.

КОЗЛОВ М.М. – *„Язичницькі уявлення східних слов'ян про потойбічний світ (IX- XIII ст.)”* – історичні науки.

Дисертація – є першим у вітчизняній науці комплексним історіософським дослідженням східнослов'янського язичницького міфу про потойбічний світ. У роботі аналізується структура східнослов'янських посмертних уявлень, трансформація їх під впливом християнських канонів протягом XI – XIII ст. Комплексно розглядається східнослов'янська язичницька обрядовість, космологічні вірування, пов'язані з небесним потойбічним світом, зміст та ідейна семантика уявлень про підземний світ мертвих.

ЛУБСЬКА М.В. – *„Релігієзнавчо-правовий аналіз змісту та реалізації принципу свободи совісті й віросповідання в Україні”* – філософські науки.

Дисертація є першою спробою у сучасному релігієзнавстві здійснити комплексний релігієзнавчо-правовий аналіз змісту та реалізації принципу свободи совісті й віросповідання в Україні в контексті сучасних міжнародно-правових стандартів. Визначені ознаки сучасної моделі державно-церковних відносин в Україні, які характеризуються демократичністю, послідовністю та зваженістю, а базові конституційно-правові положення цієї моделі відповідають демократичним принципам і загалом задовольняють права і свободи людини, спираючись при цьому на багатовікову спадщину врегулювання відносин між церквою й державою як двома важливими соціальними інститутами.

РОМАНОВСЬКИЙ О.О. – *„Проблеми смисложиттєвих цінностей у розвитку російської емігрантської релігійної думки на матеріалах часопису “Путь” початкового періоду”* – філософські науки.

Дисертація є філософським дослідженням розуміння смисложиттєвих цінностей, яке було виробленим авторами журналу

“Путь”, і яке може бути критерієм у визначенні Добра і Зла. Автори журналу беруть за основу вироблені християнством ціннісні орієнтації, які ґрунтуються на загальнолюдських цінностях. Відзначається, що етичний монізм християнства надає протилежні ціннісні значення створенню і руйнації, не приділяє належної уваги єдності цих протилежностей. Також стверджується, що абсолютна досконалість не є потенцією, але актуально існує у Бога. Тому акцент у діяльності людини переноситься з творчості на консервацію. Бердяєв, навпаки, онтологізує свободу, вважає, що у свободі міститься джерело величі й нікчемності людини.

ШЕЛУДЧЕНКО О.Т. – „Месіанські ідеї монотеїстичних релігій (історико-філософський дискурс)” – філософські науки.

У дисертації проведено аналіз месіанських уявлень монотеїстичних релігій та зроблено ряд висновків щодо тієї ролі, яку вони відіграють у процесах духовного засвоєння суспільної трансформації, оновлення засад людського буття в світі. Дослідження спрямоване на пошук категорій спільності, ліній збігу основних уявлень про таку фундаментальну побудову релігійної свідомості, як ідея приходу Месії. Дисертант доходить висновку, що месіанство є тією категорією релігійної свідомості в монотеїстичних релігіях, за допомогою якої вона рефлексує невідповідність історично посталих форм суспільного життя його новим духовно-практичним засадам. Завдяки існуванню цієї категорії суспільна свідомість (однією з форм якої є релігія) здатна осягнути необхідність входження в нову систему уявлень, остаточного відокремлення від минулого, зберігши при цьому минулий досвід духовного освоєння світу.

V

SUMMARY

In the 24th issue of the Bulletin “Ukrainian Religious Studies” in the rubric “Philosophy, Sociology and History of Religion” there are in particular the following papers: “Researches of the Armenian Christianity: new methodological approaches” by I.Hayuk, “Attempt ethnic and religion transformations of Orthodoxy in Poland (1923-1939)” by N.Stokolos, “Catholic adjournamento – display of time” by I.Bohachevs’ka, “Spirituality and its Christian explication” by H.Kulahina, “Theoretical problems of research of charisma and charismatism” by V.Tytarenko, “The problem of approach to the analysis of the ancient Indian idea of the human being” by O.Lutsyshyna, “Olgerd Bochkovs’kyi about a role of religion in make-people process” by L.Kondratyk.

In the rubric “History and Historiosophia of Religion in Ukraine” there are published papers: “The Identity of the Ukrainian Catholic Church of Byzantian Rite in the context of it’s ecumenically” by S.Kyyak, “*Preberesteis’kyi* union process 1590-1593: motives, problems, prospects” by V.Shevchenko, “Occurrence of Latin monks and becoming of Catholic monastic awards in Ukraine (X-XV centuries)” by E.Yakymiv.

In addition the Bulletin presents articles “Religious Studies conference of 2003 year” and “Doctor and Candidate thesis of 2002 year”.



ДО ВІДОМА АВТОРІВ

ПРАВИЛА ОФОРМЛЕННЯ СТАТЕЙ

Рукописи для публікації в наступних числах бюлетеня подаються до редакції в одному роздрукованому примірнику (через 1,5 інтервали) і у вигляді doc-файлу у форматі Microsoft Word 6.0/95 – 97-2000 на дискеті 3,5" обсягом 0,5 друк. арк. (прибл. 20 тис. знаків із пропусками).¹ Роздрукований примірник статті та її електронний варіант мусять бути ідентичними. Шрифт: Arial, 12 чи Times New Roman, 12.

На першій сторінці тексту статті автор обов'язково подає короткі відомості про себе. А саме:

1. Прізвище, ім'я, по батькові;
2. Науковий ступінь, вчене звання;
3. Місце роботи / навчання (повна назва установи), посада;
4. Контактні поштова (а за наявності й електронна) адреса і телефон.

На останній сторінці тексту статті мають бути розміщені короткі (3-4 речення) анотації українською та англійською мовами. Анотації повинні обов'язково містити ім'я та прізвище автора статті (1), її назву (2) та стислу інформацію про основні ідеї та висновки статті (3). Україномовна і англійськомовна анотації мають бути ідентичними за змістом.

¹ Точну кількість символів із пропусками у статті визначає опція Microsoft Word „Статистика” (див. закладку меню „Сервіс”).

УВАГА!!!

Згідно з постановою Президії ВАК України від 15.01.2003 р. №7-05/1, приймаються до друку лише наукові статті, які мають такі необхідні елементи:

- постановка проблеми у загальному вигляді та її зв'язок із важливими науковими чи практичними завданнями;
- аналіз останніх досліджень і публікацій, в яких започатковано розв'язання даної проблеми і на які спирається автор, виділення невирішених раніше частин загальної проблеми, котрим присвячується означена стаття;
- формулювання цілей статті (постановка завдання);
- виклад основного матеріалу дослідження з повним обґрунтуванням отриманих наукових результатів;
- висновки з даного дослідження і перспективи подальших розвідок у даному напрямку.

* * *

Оформлення посилань

- ✓ Посилання в статті на використані джерела слід наводити прямо в тексті у квадратних дужках за їх наскрізною нумерацією у відповідності з існуючим бібліографічним стандартом. (*Список використаних джерел у кінці статті не подається.*) **Цитати з іншомовних джерел (у тому числі й з російськомовних) наводяться автором в українському перекладі** (або з офіційного україномовного видання, або ж у випадку відсутності останнього автор здійснює переклад сам).

Приклад оформлення посилання:

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

Або, наприклад, якщо джерело знаходиться в Інтернеті:
[Хантингтон С. Столкновение цивилизаций и переустройство мирового порядка (отрывки из книги) // Pro et Contra.- Т. 2.- <http://pubs.carnegie.ru/P&C>].

- ✓ Посилання на архівні документи наводити також у відповідності з існуючим стандартом.

Наприклад: [Центральний Державний історичний архів України у м. Києві (далі – ЦДАУ).- Ф. 442, Оп. 642, Спр. 497]; [Державний архів Львівської області (далі – ДАЛО).- Ф. 3, Оп. 1, Спр. 71, Арк. 17].

- ✓ Посилання на тексти Біблії подавати прямо в тексті в овальних дужках згідно з прийнятим міжнародним стандартом² (скорочена назва книги Біблії, розділ, двокрапки, вірш / вірші).

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

Можливий виняток: Доцільно наводити посилання на літературу не в тексті, а оформляти їх як підрядкові (тобто під рискою на нижньому колонтитулі сторінки) в разі, коли автор відсилає читача до якогось масиву джерел або ж посилання є надто великим за обсягом і подається всередині речення. Такі підрядкові посилання подаються по статті арабськими цифрами за наскрізною нумерацією (1, 2, 3, ...) і створюються у Microsoft Word опцією „Виноска” в меню „Вставка” або ж виведеною на панель відповідною кнопкою).

***Статті, які не будуть відповідати
всім вищезазначеним нормам
до друку не приймаються***

² Це стосується і посилань на тексти інших священних книг, наприклад, Корану, Книги Мормона та ін.