

## Список використаних джерел

1. Вольфганг Краус. Нигилизм сегодня, или Долготерпение истории. Следы рая. Об идеалах. – Эссе / пер. с нем. А.Карельского, Е.Кацевой и Э.Венгеровой. – М.: Радуга, 1994. – 256 с.
2. Иван Дзюба. “Ідеї Вольфганга Крауса в контексті гуманітарних проблем сучасності”. Панорама “Дня”, № 153 (2002) Екстракт 150 [Текст]: у 2 ч. / за заг. ред. Лариси Івшіної; [упоряд. Надія Тисячна та ін.]. – К.: Укр. прес-група, 2009. – (Бібліотека газети “День”). – ISBN 978-966-8152-15-3. – Ч.2. – 575 с.: фотогр. – Зміст: Ідеї Вольфганга Крауса у контексті гуманітарних проблем сучасності / Иван Дзюба. <http://www.day.kiev.ua/uk/article/panorama-dnya/ideyi-volfganga-krasa-u-konteksti-gumanitarnih-problem-suchasnosti>
3. <http://vikent.ru/author/1690/>
4. Literatur als Brücke zwischen Ost und West, Zum Gedenken an Wolfgang Kraus. Grimm Verlag. – Szeged, 2000. – 135 с.
5. Вольфганг Краус. Нігілізм сьогодні, або терплячість світової історії [Текст] / В.Краус; пер. М.Павлюк. – К.: Основи, 1994. – 124 с.
6. Вольфганг Краус. Европа будущего: соединение усилий ради нового начала / В.Краус; пер. с нем. А.Березина. – СПб.: Фантакт, 1995. – 165 с. – (Австрийская б-ка в Санкт-Петербурге).
7. Див: Дмитро Затонський. “Вольфганг Краус та його спасіння культури”; Иван Дзюба “Гуманістичні тривоги В.Крауса”; О.С.Онищенко “Філософія В.Крауса” // “Фройд, Віттенштайн, Кафка. Внесок Австрії у світову культуру ХХ століття” (пам’яті Вольфганга Крауса) матеріали міжнар. наук. конф., [9–10 вересня 1999 року, м. Київ] / Посольство Австрії в Україні. Національна бібліотека України ім. В.І.Вернадського. Австрійська бібліотека в Києві. Незалежний центр наукових досліджень наукової літератури в Україні, 1999.

## References

1. Wolfgang Kraus. Nihilizm segodnya, ili Dolgoterpeniye istorii. Sledy raya. Ob idealah. – Esse / Per. s nem. A.Karelskogo, Ye.Katsevoy i E.Vengerovoy. – M.: Raduga, 1994. – 256 s.
2. Ivan Dzyuba. “Ideyi Volfganga Krausa v konteksti humanitarnih problem suchasnosti”. Panorama “Dnya”, № 153 (2002) Yekstrakt 150 [Tekst]: u 2 ch. / za zag. red. Larisi Ivshinoi; [uporyad. Nadiya Tisyachna ta in.]. – K.: Ukr. pres-grupa, 2009. – (Biblioteka gazetii “Den”). – ISBN 978-966-8152-15-3. – Ch.2. – 575 s.: fotogr. – Zmist: Ideyi Volfganga Krausa u konteksti humanitarnih problem suchasnosti / Ivan Dzyuba. <http://www.day.kiev.ua/uk/article/panorama-dnya/ideyi-volfganga-krasa-u-konteksti-gumanitarnih-problem-suchasnosti>
3. <http://vikent.ru/author/1690/>
4. Literatur als Brücke zwischen Ost und West, Zum Gedenken an Wolfgang Kraus. Grimm Verlag – Szeged, 2000. – 135 s.
5. Wolfgang Kraus. Nihilizm sododni, abo terplyachist svitovoi istorii [Tekst] / V.Kraus; per. M.Pavlyuk. – K.: Osnovi, 1994. – 124 s.
6. Wolfgang Kraus. Yevropa budushchego: soyedineniye usiliy radi novogo nachala / V.Kraus; per. s nem. A.Berezina. – Spb.: Fantakt, 1995. – 165 s. – (Avstriyskaya b-ka v Sankt-Peterburge).
7. Div: Dmitro Zatsnyskiy. “Volfgang Kraus ta yogo spasniyya kulturi”; Ivan Dzyuba “Gumanistichni trivogi V.Krausa”; O.S.Onishchenko “Filosofiya V.Krausa” // “Froyd, Vitenshtayn, Kafka. Vnesok Avstriyi u svitovu kulturu XX stolitnya” (pam’yati Volfganga Krausa) materialii mizhnar. nauk. konf., [9–10 veresnya 1999 roku, m. Kyiv] / Posolstvo Avstriyi v Ukraini. Natsionalna biblioteka Ukraini im. V.I.Vernadskogo. Avstriyska biblioteka v Kyevi. Nezaleznyi tsentr naukovikh doslidzhen naukovoyi literaturi v Ukraini, 1999.

**Chorna L. V.**, PhD in Political Science, Assistant professor of Philosophical Anthropology department of National Pedagogical Dragomanov University (Ukraine, Kiev), [lika7@ukr.net](mailto:lika7@ukr.net)

#### Interpretation of the ideal in the works of Wolfgang Kraus: a philosophical analysis

This article analyzes the phenomenon of understanding of the ideal in the work of the Austrian researcher of the twentieth century, Wolfgang Kraus, who is almost unknown in Ukraine. There is demonstrated the reasonability to apply to the theoretically significant achievements of predecessors, that belong to the different cultures, and to learn their experience. To fulfill this purpose there are used principles of system, unity of logical and historical levels of cognition, methods of comparative and contextual analysis. Wolfgang Kraus is known in Ukraine less than he deserves, because most of his works are not translated either Ukrainian or Russian. But he was one of the most outstanding representatives of European cultural-philosophical essays of the late twentieth century. There is examined Kraus

views regarding personal and social orientation ideals, idealism is considered as a personal position, opposed to generally acknowledged understanding of the “idealism” concept as an antonym of “materialism” concept, there is represented the main criteria of ideals distortion.

**Keywords:** idea, ideal, social ideals, values, social development.

**Черная Л. В.**, кандидат политических наук, доцент кафедры философской антропологии, НПУ им. Н. П. Драгоманова (Украина, Киев), [lika7@ukr.net](mailto:lika7@ukr.net)

#### Трактовка идеала в творчестве Вольфганга Крауса: философский анализ

Анализируется понимание феномена идеала в творчестве австрийского мыслителя ХХ века Вольфганга Крауса, который почти неизвестен в Украине. В статье демонстрируется целесообразность обращения к теоретически значимым достижениям предшественников, принадлежащих к разным культурам, изучение их опыта для использования его с учетом особенностей украинской ментальности, истории, культуры и нынешнего положения дел. С этой целью используются принципы системности, единства логического и исторического уровней познания, методы сравнительного и контекстуального анализа. Вольфганг Краус известен у нас меньше, чем того заслуживает, так как большинство его трудов не переведены ни на украинский, ни на русский язык. Но при этом он является одним из наиболее прозорливых представителей философско-социолого-культурологической европейской эссеистики конца ХХ в. В статье исследуются взгляды Крауса относительно личной и общественной ориентации на идеалы, идеализм рассматривается как личная позиция в отличие от общепринятого восприятия понятия “идеализм” как антонима понятия “материализм”, а также приводятся основные критерии искривления и злоупотребления идеалами.

**Ключевые слова:** идея, идеал, общественный идеал, ценности, общественное развитие.

\* \* \*

УДК 21:14.

**Юдинцев О. В.**  
курсант, Житомирський військовий  
інститут ім. С. П. Корольова  
(Україна, Житомир), [helgwork@gmail.com](mailto:helgwork@gmail.com)

#### ПОХОЖДЕННЯ ІДЕЇ БОГА: МІЖ КЛАСИЧНИМ ЕВОЛЮЦІОНІЗМОМ ТА ЦЕРКОВНОЮ ДОГМОЮ

У статті вказується можливість альтернативного рішення питання генези ідеї Бога, яке довгий час третирувалося радянською наукою, та часто ігнорується релігієзнавством пострадянського простору. Наголошується, що класична еволюційна модель походження теїзму у світі сучасних даних етнографії, етнопсихології та компаративістського релігієзнавства вважається сьогодні якщо не помилковою, то далеко не беззаперечною.

**Ключові слова:** теїзм, пратеїзм, ідея Бога, первісна релігія, палеоліт, Вища Істота.

Значуща, якщо не виняткова роль релігії в історії людства незаперечна. У перебігу тисячоліть релігійна віра надавала істотний вплив не тільки на духовне життя суспільства, а й на його культуру, мистецтво, економіку та наукову думку. “Історія усіх часів і народів досить переконливо свідчить про те, що з безпосередньої, незамутненої віри, яку релігія вселяє своїм послідовникам, котрі живуть діяльним життям, виходили найсильніші стимули та найзначніші творчі досягнення, до того ж в області соціальної не менш, ніж в області мистецтва й науки” – писав засновник квантової фізики, німецький вчений Макс Планк [32, с. 319]. Важко уявити, що представляла б собою європейська цивілізація без християнства, арабська – без ісламу, а індійська – без індуїзму та буддизму. В нашу епоху прогресуючої секуляризації світові монотеїстичні релігії продовжують займати важливе місце в житті індивіда та суспільства, а число прихильників цих віросповідань неспинно зростає разом із зростанням населення Землі. З огляду на це, питання генези релігійної свідомості, а особливо – походження ідеї Бога, є вельми важливим для розуміння

самого феномену релігії, її сутності та значення для людини.

Вже на початкових етапах історії внутрішня спрямованість людської душі до потойбічного та метафізичного виражалася у створенні нашими далекими предками міфології, мистецтва, безлічі релігійних обрядів і ритуалів. Це споконвічне, універсальне явище інтуїтивного тяжіння у бік трансцендентного завжди цікавило психологів: Віктор Франкл, наприклад, присвятив йому свою працю під назвою “Підсвідомий Бог” [19]. Навіть у поглядах атеїстів можна спостерігати неясне умовно–релігійне почуття вищої прихильності, проте спрямоване на земні об’єкти, особистості, ідеї. Інший відомий психолог, Еріх Фромм, доходить до висновку: “Теза про те, що потреба у системі орієнтації та об’єкті для служіння укорінена в умовах людського існування, мабуть, достатньо підтверджується фактом універсальної присутності релігії в історії” [11, с. 161].

Але де бере початок ця присутність? Якою саме була релігія на своїх ранніх етапах? У що вірили наші далекі предки? Такі питання хвилюють світ вже багато століть. Традиційна відповідь на них сьогодні багатьом здається зрозумілою: доісторичні люди могли бути лише дикими “язичниками”. Здогадку про те, що історія людства почалася з періоду дикунства, висловлював ще давньоримський поет Лукрецій. Його погляд був відроджений деякими представниками епохи Просвітництва, що сформували у XVIII ст. теорію еволюційного прогресу: Ніколою де Кондорсе, Франсуа Вольтером, Йоганном Гердером, Готгольдом Лессінгом. Біологічний еволюціонізм Чарльза Дарвіна сприймався в XIX столітті як підтвердження теорії загального лінійного прогресу, а природничо–наукові закономірності з легкістю переносилися на процеси розвитку суспільства та культури [36, с. 25–26]. Самоочевидним почало здаватися твердження історичного еволюціонізму, згідно з яким релігія виникла в найбільш “грубих і примітивних” формах (фетишизм, анімізм, тотемізм), лише через значний час досягаючи ідеї єдиногобожжя (монотеїзму) у високорозвинених суспільствах. Усюди, немов по сходинах, із магії розвивалася релігія, із віри в душі – віра в духів, із віри в духів – віра в богів і, нарешті, із віри в богів – віра в Бога. Ці погляди цілком відповідали західним ієрархічним уявленням про цінності кінця XIX – початку XX ст., та міцно укріпилися, особливо в радянській науці.

Опозиція еволюціонізму намітилася досить рано. Біля її витоків стояли німецькі фольклористи, міфологи і філософи XIX ст.: Вільгельм Маннгардт, Якоб Грімм і Фрідріх Шеллінг. У дореволюційній Росії їх погляди знайшли відображення в роботах Володимира Соловйова і Віктора Кудрявцева–Платонова. Англійський дослідник міфології Ендрю Ленг висунув проти пануючої в його час теорії походження релігії цікавий альтернативний погляд, завдавши великого впливу на розвиток релігієзнавства першої половини XX століття. Його антиеволуційні ідеї отримали розвиток в працях цілого ряду вчених, серед яких Натан Зедерблом, Пол Радін, а також засновник “культурно–історичної” школи в етнографії Вільгельм Шмідт разом зі своїми численними учнями. Сюди ж примикає

феноменологічна релігієзнавча школа з такими відомими фігурами, як Рафаель Петтазоні, Рудольф Отто і Мірча Еліаде.

Радянське релігієзнавство, скуте твердимими ідеологічними рамками, напрацювання більшості вищеназваних дослідників зустріло жорсткою, але поверхневою критикою, тавруючи “буржуазно–реакційними” та “клерикальними”. З усіх книг Ленга в СРСР переклали з англійської тільки казки для дітей, багатотомна монографія Шмідта залишилася неперекладеною навіть частково, а переклад деяких праць Еліаде з’явився лише наприкінці вісімдесятих років. В результаті теоретичні погляди наведених авторів знайшли притулок за церковною огорожею – в працях священників і богословів. Відкинуті рамками однієї ідеології, антиеволуційні погляди виявилися заручниками іншої. Такий стан справ за інерцією проявляється на пострадянському просторі й сьогодні: богослови використовують антиеволуціонізм в інтересах теології, в той час як деякі світські релігієзнавці продовжують представляти розвиток релігії у вигляді монолінійного процесу поступового витіснення найпростіших релігійних форм більш складними.

Наступна тенденція, яка дісталася нам у спадщину від СРСР разом з еволюціонізмом – це окреслення достатньо пізнього хронологічного моменту виникнення релігійних поглядів. Ще в XIX столітті один з перших дослідників–еволюціоністів, Джон Леббок, запропонував власну схему розвитку релігії, де початковою сходинкою постулювалась повна відсутність будь–яких релігійних уявлень. Його модель мала наступний вигляд [28, с. 205–206]: 1) атеїзм; 2) фетишизм; 3) тотемізм; 4) шаманізм; 5) антропоморфізм; 6) монотеїзм; 7) етичний монотеїзм.

Ідею відсутності релігії у перших людей, концепцію такого собі “первісного атеїзму”, активно підтримали деякі вчені–марксистки. У ній відбилася характерна для раннього радянського часу атеїстична утопія, згідно якої з викоріненням “служителів культу” назавжди зникне й сама релігія, в результаті чого людство повернеться до колись втраченого дорелігійного раю. Майбутнє комуністичне суспільство мало стати повторенням “первісноатеїстичного” суспільства, але на новому, вищому рівні. Як бачимо, універсальні міфологеми “золотої доби” та “втраченого раю” настільки стійкі, що спроможні проявляти себе навіть у підкреслено антирелігійному суспільстві.

“Первісний атеїзм” нарівні з “первісним комунізмом” деякий час займав важливе місце у марксистській ідеології [див. 13]. Кожен радянський вчений, торкаючись у своїх працях питань походження релігії, обов’язково повинен був згадати про тривалий “безрелігійний період” в історії людства. Цікаво, що разом із затятим запереченням наявності релігії протягом більшої частини кам’яного віку, водночас визнавалася наявність моральності й мистецтва у палеоантропів [3, с. 245–247], а наявність розвиненого інтелекту та здатності до логічного мислення навіть у архантропів [3, с. 100, 102].

Вже на перший погляд екзотична концепція “протоатеїзму” виглядає необґрунтованою. Незаперечний факт універсальної загальності релігії

звертав на себе увагу ще сотні років тому, про що писав, наприклад, Плутарх (*Adversus Colotem*, 31, 1125 D–E).

Інших світоглядів, окрім релігійно–міфологічних, тривалий час просто не існувало: атеїстичні течії грецької та східної філософії виникають лише в першому тисячолітті до нашої ери, але й тоді мають чисельно досить невелике коло прихильників. Складно уявити, що колись могла існувати така людська спільнота, яка не дотримувалася хоча б найпростішої форми відносин між людиною і трансцендентним. У будь–якому разі, етнографічні спроби відшукати деякий безрелігійний архаїчний народ не увінчалися успіхом: радянським вченим довелось визнати, що нібито атеїстичні племена Суматри і Тасманії виявилися насправді релігійними [5, с. 173; 9, с. 101]. Оголошення людини кам'яного віку стихійним або свідомим матеріалістом й атеїстом на основі археології також не мало під собою підстав: якщо наявність релігії встановлюється предметами культу, знайденими археологами, то відсутність цих предметів ніяк не може довести відсутність релігії. Від віри й думок, як відомо, викопних рештків не залишається.

Є привід вважати, що з релігією була знайома вже Людина уміла (лат. *Homo habilis*) – найбільш ранній біологічний представник людського роду, який жив близько двох мільйонів років тому. На відміну від людиноподібних мавп, його трудова діяльність мала не лише інстинктивний чи рефлекторний, а й цілеспрямований характер, будучи вираженням пробудженої свідомості та розумової активності [1, с. 129]. Порівняно складне ставлення до плодів праці у преархантропів вказує на наявність у них інтелекту та уяви, необхідних для релігійного почуття.

Розумність і свідомість пралюдини, однак, не відображалася лише у знаряддевій діяльності та пристосуванні для себе середовища проживання. Здатність усвідомлювати своє “я”, самосвідомість, утворила прірву між людьми і тваринами. “Нікчемний морфологічний стрибок і разом з тим неймовірне потрясіння сфер життя – у цьому весь парадокс людини” – так характеризував антропологічний рубікон знаменитий вчений та філософ Тейяр де Шарден [7, с. 135]. Самосвідомість поставила перед людиною питання про її місце у світі, про скінченність її особистого буття – смерть. Звідси ж – питання й про сенс буття. Відповіді покликана була дати релігія, що виникла у своїх основоположних ознаках якраз в той момент, коли Вінець творіння вперше усвідомив власне місце у Всесвіті [14, с. 419].

Згідно археологічних даних, релігія була властива також й наступникам Людини умілої – винахіднику вогню Людині прямоходячій [30, с. 18; 23, с. 17–18], справному мисливцю Людині неандертальській [23, с. 21–23] та першим представникам конкретно нашого біологічного виду – Людині розумній. Номо загалом, незалежно від часу та простору, є *Nomo religiosus*. Людина прийшла у світ як релігійна істота, залишаючись до сьогодні за своєю природою істотою релігійною. Як прагнення до Вищої Реальності, релігія одвічна і супроводжує людство на всьому його шляху [див. 15; 17, с. 282–299].

Еволюційні теорії походження релігії в цілому відкинуті сучасною наукою, низкою вчених продемонстрована їх загальна неповнота та конкретні помилки. Але й дотепер основні ідеї цих концепцій продовжують жити в думці багатьох людей, особливо в зв'язку з популярним останнім часом інтересом до етнічних політеїстичних релігій. Крім того, відбиток класичного еволюціонізму іноді продовжує нести на собі релігієзнавство пострадянських країн. Повністю подолати марксистсько–ленінську спадщину, яка включає також еволюційні ідеї та схеми, в популярному та академічному релігієзнавстві досі не вдалося. Тому є сенс стислого критичного розгляду головних еволюційних гіпотез походження релігії.

Найбільш рання концепція – теорія фетишизму. Вона бере свій початок ще у XVIII столітті – саме тоді Шарль де Бросс в своїй праці “Про культ богів–фетишів” вперше висловив думку, що культ неживих предметів, фетишизм, потрібно вважати початковою формою релігійних вірувань. Ідеї Де Бросса панували в європейській свідомості майже ціле століття, згодом отримавши друге життя вже у радянському релігієзнавстві. Сам автор цих ідей – типовий представник матеріалізму епохи французького Просвітництва, а його книга направлена проти ідеалістичних поглядів того часу на первісну людину як на благородного “дикуна–філософа”, що створив релігію в результаті абстрагованих міркувань про навколишній світ. Заявляючи, що не слід “наділяти дикунів головою Платона або Декарта”, Шарль де Бросс стверджував на противагу образ неосвіченого, дикого й грубого, “пов'язаного владою забобонної тупості” варвара–фетишиста. Такий погляд вельми імпонував ранньому радянському релігієзнавству, адже воно вбачало витoki релігії в крайньому розумовому невігластві, незнанні законів природи і хитрості жреців–експлуататорів, які одурюють простий люд задля власного збагачення. Вважалося, що внаслідок свого глибокого неучтва, первісна людина була нездатна проводити розумовий аналіз глибше тих конкретних речей та явищ, що з нею безпосередньо стикалися, а тому перші вірування мали мати виключно грубо–чуттєвий характер. Фетишизм підходив на цю роль більш за все. В поклонінні взятим із природи або штучно виготовленим предметам шукав початок релігії, наприклад, академік АН СРСР Юрій Францев у своїй докторській дисертації “Фетишизм і проблема походження релігії” (1940). Радянська реінкарнація теорії фетишизму була направлена проти “нових буржуазних філософів–екзистенціалістів”, які заперечували духовну неповноцінність первісної людини та її нездатність до абстрактного мислення.

Але за межами СРСР термін “фетишизм” залишився в лексиконі лише небагатьох вчених. Більшість релігієзнавців вирішила, що він взагалі зайвий, оскільки шанування предметів – це по суті поклоніння стоячим за цими предметами духам та душам, тож поняття анімізму покриває всі явища фетишизму. Правомірність терміну “фетишизм” була поставлена під серйозний сумнів небезпідставно, адже цей часто суттєвий компонент примітивних релігій не покриває собою всього їх змісту і навіть не є їх специфічною особливістю. Віра в фетиші не представляє собою певну

особливу релігію або її окремих етап. Фетишизм в чистому вигляді, як поклоніння неживим предметам (саме поклоніння їм самим, а не властивим їм духовним початкам), ніде не існує. Отже, немає підстав розмішувати його в якості самостійної ланки на самому початку генези релігії. Концепція фетишизму для сучасного релігієзнавства має лише історичне значення. Тепер встановлено, що духовний світ первісної людини був різноманітнішим, складнішим і багатшим, ніж припускав Де Бросс та його послідовники декілька століть тому.

Доволі широко поширеною гіпотезою про первісну форму релігії в рамках еволюціонізму довгий час залишалася теорія анімізму, розроблена англійським антропологом Едуардом Тайлором. Він вважав, що одухотворення навколишнього світу, вищезгаданий анімізм – початковий “мінімум релігії”. Згідно Тайлору, “давні дикуни-філософи” зробили висновок про наявність у кожної людини двійника-примари, після чого перенесли даний погляд на навколишню природу [6, с. 266].

Проте матеріал, зібраний прихильниками анімізму, так і не підтвердив основне положення їх теорії. Відразу ж після видання основної праці Тайлора (“Первісна культура”, 1871) з різкою критикою на адресу його концепції виступили найбільші релігієзнавці того часу – Макс Мюллер і П’єр Даніель Шантеп’є де ла Соссе. До них приєдналися Едуард фон Гартман і Рудольф Герман Лотце. Поглиблене вивчення архаїчних мисливців-збирачів, розпочате вже за життя Тайлора, показало, що такі народи володіють набагато складнішою системою релігійних вірувань, ніж це уявлялося еволюціоністам. У релігії первісних суспільств виявилось чимало явищ, які не тільки не виводяться з анімізму, але, можливо, навіть передують йому. З’ясувалося також, що свій повний розвиток анімізм отримує пізніше, в більш розвинутих культурах.

Основа теорії Тайлора будувалася на низці апріорних припущень: стародавня людина в усьому подібна сучасному дикуну; сучасний дикун подібний до дитини; згідно еволюційному принципу, в людстві відбувається якісний лінійний розвиток від простих та конкретних форм духовності до складних та абстрактних. Таким чином, теорія анімізму необгрунтовано переносила європейські особливості мислення та логіки на думки доісторичної людини, що було підтверджено подальшими дослідженнями психології архаїчних суспільств [12, с. 30–31]. “Факти (з життя первісних народів) показали, що ця теорія ні на чому не базується. Примітивна думка орієнтована зовсім інакше, ніж наша, передусім вона напружено містична” – писав видатний французький дослідник первісного мислення Люсьєн Леві-Брюль [25, с. 80]. Незважаючи на свій позитивний внесок у вирішення питання про походження релігії, анімістична теорія була відкинута, до теперішнього часу зберігши виключно історичний інтерес.

Споріднена концепція преанімізму висувалася антропологом Робертом Мареттом. Подібно іншим еволюціоністам, прихильники цієї концепції також постулювали первинний виток релігійного розвитку, який Маррет назвав “супернатуралізмом”: віру в

безособову, надприродну, всепроникаючу Силу – “мана”.

Поняття “мана”, однак, є широко поширеним серед народів порівняно розвинених і значно менше відоме найпримітивнішим мисливцям й збирачам. Таким чином, уявлення про “мана” не можна вважати споконвічно-універсальним: воно присутнє не у всіх релігіях, а навіть там, де присутнє, не представляє собою ані єдину, ані найдавнішу форму релігії. Крім того, погляд на “мана” як на магичну “безособову силу” виявляється не цілком виправданим, оскільки ця Сила завжди виступає в якості властивості конкретного духу чи могутньої людини, тобто завжди пов’язується з персоніфікованими істотами, які її направляють, на що вказував сам автор терміну “мана” – Роберт Кондрігтон [16, с. 119, 121], а також Артур Хокард, Ян Хогбін та інші вчені. Втім, наведену неоднозначність поняття “мана” визнавав й сам Маретт, закінчуючи свою статтю про “мінімум релігії” словами біблійного псалмоспівця “Сила належить Богу” [29, с. 194].

За образним висловом Роберта Маретта, первісна людина скоріш витанцьовувала релігію, аніж розмірковувала про неї. Тут вчений погоджується з поглядами відомого релігієзнавця Джеймса Фрезера: в релігії первинні не ідеї, а дії; не вірування, а культ, ритуал. Ритуал породжує міф, магія породжує релігію. Звідси висновок про такий собі дорелігійний етап, на якому домінувала виключно магія.

Проте, це положення преанімістичної концепції спростовується як з теоретичної сторони, так і фактами етнографії: невідомо жодне примітивне суспільство, в якому крім магії не було б релігійних вірувань. Магія, хоч вона й трапляється майже у всіх архаїчних народів, скрізь існує не інакше як разом з релігією, а часом навіть більше – в якості складової частини або “техніки” останньої [37, с. 424–440]. Магія відноситься до релігійного світогляду, як прикладна фізика до теоретичної – таку не ідеальну, але вдаль аналогію приводить знаний німецький етнолог Адольф Йенсен. Крім того, магія не часто панує у духовному житті примітивних спільнот, досягаючи переважаючого впливу саме в розвинутих суспільствах. Мірча Еліаде зазначав, що магічна практика досить слабо представлена у австралійського племені курнаї та у огнеземельців, а в деяких ескімоських і коряцьких спільнотах магія поширена менше, ніж у їхніх сусідів – айнів і самодійців, які перевершують перших у культурному та інших відношеннях.

За анімістичною та преанімістичною гіпотезами прямує теорія тотемізму, засновником якої виступив Еміль Дюркгейм. Він оголосив віру в священну спорідненість соціальної групи з твариною або рослиною фундаментальною та найбільш елементарною формою релігії [18]. Ще до Дюркгейма тотемізм, як ранню і універсальну форму релігії, описав Джон Мак-Леннан в своїй книзі “Про шанування тварин і рослин” (1869–1870). Подібні погляди, що пов’язували релігію з родовою свідомістю, розвивалися класиками еволюціонізму: Герберт Спенсер, наприклад, вбачав джерела будь якої релігії в шануванні першопредків.

Та згодом тотемістична теорія була розкритикована та відкинута вченими [27, с. 205–212]. Піддавалася критиці вона і в радянській літературі за одностороннє

ігнорування різних витоків релігійних вірувань [8, с. 55]. Спенсера, як і інших еволюціоністів, звинувачували в крайній умоглядності суджень про світ первісної людини – вони будувалися за принципом “коли б я був первісною людиною, то...” [12, с. 30, 109]. Сучасному релігієзнавству відомо, що таке явище, як культ предків, більшості мисливців і збирачів не властиве, проявляючись повною мірою лише на вищих стадіях суспільного та культурного розвитку.

Сам термін “тотем”, запозичений у північноамериканських індіанців та використаний для аналізу товариств австралійських аборигенів, втратив під час цього переносу своє конкретне значення та став надто розпливчастим. Але навіть в такому надзвичайно широкому розумінні тотемізм не вдалося зафіксувати у багатьох примітивних суспільствах. Аборигени Австралії (тотемізм яких служив підставою для висновків Дюркгейма) дійсно представляли до початку ХХ ст. одну з найбільш архаїчних стадій суспільного розвитку, але, при всьому значенні тотемізму в житті аборигенів, він не був у них єдиною формою релігійних вірувань. Справедливим є також зауваження про те, що Дюркгейм обмежив свою інформацію тільки племенами центральної Австралії, зокрема племенами аранда, ігноруючи австралійців Південного Сходу найархаїчнішого рівня, яким майже невідомий тотемізм [35, с. 115–116].

Цікаво, що еволюціоніст Джеймс Фрезер взагалі відмовлявся розглядати тотемізм в якості форми релігії: “Людина шанує свого тотема і бачить у ньому бога не більш, ніж вона шанує своїх батьків, брата і сестру або бачить в них бога... Людина дивиться на тотема, як на рівного собі, як на свого ближнього, а зовсім не як на вищого і ще менш як на бога” [20, с. 5]. Врешті–решт, сам Дюркгейм вважав, що тотем грає насамперед суто соціальну роль, як форма пізнання племенем себе самого.

З теорією тотемізму пов’язана психоаналітична концепція виникнення релігії, заснована Зігмундом Фрейдом. На думку знаменитого психіатра, релігійні витoki лежать в “споконвічному батьковбивстві”. Довільно спираючись на гіпотезу “первісної орди” Дарвіна–Аткінсона і цитуючи Дюркгейма, Фрейд представив свою теорію у стилі захоплюючого роману: одного разу на первісній стадії існування людства виникла ситуація, коли вождь орди привласнив собі право на всіх жінок, за що був убитий своїми синами. Згодом вони розкаялися у власному вчинку і оголосили табу на вбивство й кровозміщення. Вбитий батько став шанованим тотемним звіром, на поїдання якого була введена заборона, а спогади про фігуру вбитого батька поклали основу тотемізму [10, с. 225]. Образ Бога психологічно також являє собою ідеалізацію батька. “Туга за батьком” є корінням всякого релігійного розвитку – такий висновок вченого.

Вільям Ріверс, Франц Боас, Альфред Луїс Кребер, Броніслав Малиновський та інші провідні антропологи не заборилися з демонстрацією хиткості побудов Фрейда. Джеймс Фрезер у своїх працях показав, що з багатьох сотень тотемістичних племен тільки декільком був відомий обряд, лише віддалено нагадуючий ритуальне вбивство та поїдання “тотемного божества”, який Фрейд оголосив характерною рисою тотемізму.

Вільгельм Шмідт вказував, що “дототемістичні” народи нічого не знали про канібалізм, а батьковбивство серед них було б “просто неможливим, психологічно, соціологічно та етично”. Більше того, “формою дототемістичної сім’ї, а отже, і самої ранньої людської сім’ї, про яку, ми сміємо сподіватися, нам дещо відомо з етнології, не був ані проміскуїтет, ані груповий шлюб” [35, с. 115]. В теоретичних побудовах Фрейда помітне також ігнорування найпростіших правил індуктивної логіки: методів подібності, відмінностей та супутніх варіацій. Зокрема, його інтерпретація Едипового міфу є досить натягнутою і не узгоджується з рештою аналогічних давньогрецьких міфів, де сюжети батьковбивства й інцесту практично не перегукуються між собою [2, с. 38–39].

До кінця ХІХ століття еволюціонізм залишався стрижнем усіх історичних, антропологічних та релігієзнавчих теорій. Однак у наступному столітті загальні історіософські концепції теорії прогресу піддалися корінному перегляду. Процес історичного становлення виявився набагато складнішим, ніж схеми еволюціоністів. З’ясувалося, що людська культура знала періоди злетів й занепадів, до того ж окремі культурні формації здійснювали паралельні цикли розвитку та володіли власною динамікою. Будучи початково уразливими вже з теоретичного боку, однолінійні еволюційні побудови так і не підтвердилися новим етнографічним матеріалом, що призвело до відмови від парадигми прогресивного еволюціонізму в історії релігії.

Ще на початку ХХ ст. американський дослідник Фредерік Шлейтер справедливо зауважував, що “всі без винятку еволюційні схеми релігії, у детермінації початкового стану та серії стадій згодного розвитку, діють на суто довільній та неперевірній основі” [34, с. 39]. У радянський час деякі етнологи рішуче порвали з усталеною еволюціоністською традицією своїх попередників і сучасників, різко заперечуючи спробам “розташувати форми релігії в суворому послідовний ряд, де кожна форма немовби виростає з попередньої” та самій “ідеї спонтанної еволюції релігії” [8, с. 41].

До початку нового тисячоліття всі еволюційні теорії походження релігії були “передані до архіву” як безнадійно застарілі. Наразі вважається, що жодна з форм релігії, ані історично, ані психологічно, не є першопочатковою. Сучасне релігієзнавство, відмовившись від чіткої еволюційної моделі розвитку релігії (фетишизм→анімізм і тотемізм→політеїзм→монотеїзм), у всіх найдавніших духовних традиціях нині вбачає співвідношення низки компонент, котре різниться від епохи до епохи та від культури до культури. Сьогодні релігієзнавці вважають за краще говорити не про фази або епохи східчастих схем (“одне слідом за одним”, “одне з іншого”), а про паттерни – прошарки й структури (“одне над одним”, “одне поряд з іншим”), що можуть бути виявлені на всіляких ступенях розвитку, в різних фазах і епохах. Первісна релігія, як і первісна культура загалом, характеризувалася органічним взаємозв’язком і взаємопроникненням різних елементів – своєрідною “полідоксією” [22, с. 67]. Доісторична духовна культура людства мала синкретичний та дифузний характер, одночасно поєднуючи у собі різноманітні релігійні

форми [39, с. 361–363; 12, с. 105]. В контексті досліджень походження й генези ідеї Бога, одна з цих форм цікавить нас більш за все.

Насамперед, вартий уваги той факт, що такі впливові автори еволюційних теорій, як Герберт Спенсер, Едуард Тайлор і Джеймс Фрейзер оперували матеріалами, отриманими не з перших рук – вони ніколи не жили серед “дикунів”, а вивчали їх вірування по книгам у власних кабінетах, опинившись в своїх судженнях далеко від того світу первісної культури, який описували. “Це як якщо б хімік не вважав для себе необхідним коли-небудь проводити дослідження в лабораторії” – іронізував з цього приводу антрополог Еванс-Прічард [12, с. 12]. Звідси цілком зрозуміло, чий свідчення про примітивні вірування авторитетніші: кабінетних вчених, з їх етнографічними дослідженнями на основі музейних експонатів, чи польових дослідників, які багато років прожили у джунглях разом із “дикунами”, вивчивши їхню мову, увійшовши в їх побут і максимально поріднившись з їхньою психологією.

Саме такі глибокі дослідження, проведені безпосередньо серед народів, що перебували на первісній стадії цивілізації, призвели до цікавого відкриття. У віруваннях цих народів, поряд із анімізмом, тотемізмом та іншими формами релігії, було виявлене поняття про “Вищу Істоту” (англ. Supreme Being; нім. Höchste Wesen) або “Вище Божество” (англ. High God; нім. Hochgott) – небесного творця світу й людини, фундатора культури, запровадника моральних і соціальних норм, засновника звичаїв і обрядів [40, с. 10–24]. Зясувалося, що фігура Вищої Істоти відома під різними іменами найпримітивнішим товариствам в усіх кутках світу: Австралії [38, с. 723–754], Океанії [33], Африці [26, с. 328–349], Південній [31, с. 427–436] та Північній Америці [21, с. 3–81] тощо.

Поряд з уранічною природою простежується також інша важлива риса Вищої Істоти: незважаючи на свої виключні характеристики і часто провідну роль у племінній міфології, вона віддалена від свого творіння і лише зрідка втручається в життя людей, які, в свою чергу, звертаються до неї тільки в найбільш крайньому випадку. Об’єкт такого релігійного ставлення отримав в релігієзнавстві латинську назву *deus otiosus* (“бездіяльний бог”). З другої половини ХХ ст. в етнографії намагаються уникати термінів “Вища Істота”, “Вище божество”, “Великий Батько” через їх ідеологічні та богословські конотації, замінюючи, зазвичай, іншими: “першотворець”, “деміург”, “небесне божество”, “небесний герой” або “небесний культурний герой”.

Саме феномен Вищої Істоти був покладений в основу релігієзнавчої концепції пратеїзму (примітивного теїзму, прототеїзму, нім. Urtheismus), згідно з якою віра в Бога не виникла несподівано (з приходом у світ зороастризму, юдаїзму, християнства), але певною мірою була знайома людству одвічно. Пратеїзм постулює: іманентна людині ідея Бога присутня вже в релігіях первісних мисливців і пройшла той же історичний шлях, який пройшло саме людство.

Архетип Вищої Істоти первісних релігій пояснювали по-різному. Деякі дослідники вбачали у ньому зародок ідеї верховного божества або навіть монотеїстичного

Бога, образ якого поступово розкривався, кристалізуючись у людській свідомості. Інші поділяли крайню форму пратеїстичної концепції – так званий прамонотеїзм (первісний монотеїзм, нім. Urmonotheismus). За цією теорією, Вища Істота в релігіях архаїчних суспільств є реліктом споконвічного монотеїзму – свідченням первинної, втраченої згодом віри першолюдини в єдиного Бога–Творця. Дане припущення, однак, залишається принципово недоказовим, будучи радше предметом віри, а не перевіряємим науковим фактом. Це, до речі, розуміли й ті, кого вважають засновниками теорії прамонотеїзму – англійський релігієзнавець Ендрю Ленг та австрійський етнограф Вільгельм Шмідт. Від відповіді на питання, яка саме форма релігії була вихідною, Ленг цілком резонно ухилився [24, с. 183]. На його думку, етнографія не в змозі довести абсолютну одвічність будь-якої форми, а догматичне рішення зазначеної проблеми не має нічого спільного з наукою. Священник Вільгельм Шмідт, незважаючи на свої тверді релігійні переконання, так само визнавав, що первісна релігія етнології невідома [4, с. 126], а тому “залишається справою трудомісткого дослідження поступово знову складати картину цієї релігії з багатьох фрагментів” [35, с. 290].

Насправді кожній з теорій походження релігії бракує історико–фактологічної та емпіричної основи. Стверджувати в якості суворого наукового постулату, що анімізм, тотемізм, пратеїзм або деяка інша складова первісного релігійного комплексу є первинною по відношенню до решти складових, неможливо в силу відсутності історично доказових, перевіряємих фактів.

Разом із тим, архаїчність та стійкість універсального образу Вищої Істоти, постійна тенденція до монізму й монотеїзму в історичних політеїстичних культурах, а також зібраний величезний етнографічний матеріал по найбільш примітивним народам, дозволяють вважати, що ідея Бога певною мірою все ж була властива першим людям. Більш точно цю міру, сподіваймося, надалі ще визначить релігієзнавство. Звичайно, за умов повної об’єктивності, виключаючи богословські спекуляції та спроби проектування сучасної релігійності на глибоку архаїку.

#### Список використаних джерел

1. Алексеев В. П. Становление человечества. – М.: Политиздат, 1984. – 462 с.
2. Зайцев А. И. Греческая религия и мифология. – М.: Академия, 2005. – 208 с.
3. Зыбковец В. Ф. Дорелигиозная эпоха. – М.: Изд-во АН СССР, 1959. – 247 с.
4. Марков Г. Е. Немецкая этнология. – М.: Академический проект; Гаудеамус, 2004. – 576 с.
5. Религии наименее культурных племен: сборник этнографических материалов. – Москва, Ленинград: ОГИЗ; Московский рабочий, 1931. – 328 с.
6. Тайлор Э. Б. Первобытная культура. – М.: Политиздат, 1989. – 573 с.
7. Тейяр де Шарден П. Феномен человека. – М.: Наука, 1987. – 240 с.
8. Токарев С. А. Ранние формы религии. – М.: Политиздат, 1990. – 622 с.
9. Токарев С. А. Религия в истории народов мира. – М.: Политиздат, 1986. – 576 с.
10. Фрейд З. Тотем и табу. – СПб.: Азбука–классика, 2005. – 256 с.
11. Фромм Э. Психоанализ и религия // Сумерки богов. – М.: Политиздат, 1990. – 398 с.

12. Эванс–Причард Э. Теории примитивной религии. – М.: ОГИ, 2004. – 142 с.
13. Эйльдерман Г. Первобытный коммунизм и первобытная религия. – М.: Безбожник, 1930. – 254 с.
14. Элиаде М. Избранные сочинения. Очерки сравнительного религиоведения. – М.: Ладомир, 1999. – 488 с.
15. Bleeker C. J. The future task of the history of religions // *Numen*. – 1960. – vol. VII. – fasc. 2.
16. Codrington R. H. The Melanesians: Studies in their anthropology and folk-lore. – Oxford: Clarendon Press, 1891. – 419 p.
17. Dupré W. Religion in Primitive Cultures. A Study in Ethnophilosophy. – The Hague, 1975. – 366 p.
18. Durkheim E. The Elementary Forms of the Religious Life. – Glencoe, Illinois: Free Press, 1954. – 456 p.
19. Frankl V. E. Der unbewußte Gott: Psychotherapie und Religion. – München: Deutscher Taschenbuch Verlag, 1992. – 136 s.
20. Frazer J. G. Totemism and Exogamy. – London: Macmillan and co., limited, 1910. – vol. IV. – 379 p.
21. Haekel J. Kosmischer Baum und Pfahl in Mythus und Kult der Stämme Nordwestamerikas // *Wiener völkerkundliche Mitteilungen*. – 1958. – lgg. 6.
22. Haekel J. Religion // *Lehrbuch der Völkerkunde*. – Stuttgart: Ferdinand Enke, 1958. – 303 ss.
23. James E. O. Prehistoric Religion: A Study in Prehistoric Archaeology. – N.Y.: Barnes & Noble, 1962. – 300 p.
24. Lang A. The making of religion. – London, 1909. – 355 p.
25. Levi-Bruhl L. La Mythologie primitive. – Paris: Librairie Felix Alcan, 1935. – 335 p.
26. Long C. H. The West African High God: History and Religious Experience // *History of Religions*. – 1964. – fasc. 3.
27. Lowie R. H. The History of Ethnological Theory. – N.Y.: Farrar & Rinehart, 1937. – 296 p.
28. Lubbock J. The Origin of Civilization and the Primitive Condition of Man. – London: Longmans Green, 1882. – 548 p.
29. Marett R. The Tabu – Mana Formula as a Minimum Definition of Religion // *Archiv für Religionswissenschaft*. – 1909. – bd. XII.
30. Maringer J. The Gods of Prehistoric Man. – N.Y.: Knopf, 1960. – 294 p.
31. Mariscotti A. M. Die Stellung des Gewittergottes in den regionalen Pantheen der Zentralanden // *Baessler-Archiv*. – 1970. – bd. XVIII.
32. Planck M. Vorträge und Erinnerungen. – Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1949. – 380 s.
33. Schärer H. Ngaju Religion: The Conception of God among a South Borneo People. – The Hague: M. Nijhoff, 1963. – 229 p.
34. Schleiter F. Religion and Culture. – N.Y.: Columbia University Press, 1919. – 206 pp.
35. Schmidt W. The Origin and Growth of Religion: Facts and Theories. – London: Methuen, 1935. – 302 p.
36. Sharpe E. J. Comparative Religion: A History. – La Salle, Illinois: Open Court, 1986. – 341 p.
37. Spradley J. P., McCurdy D. W. Anthropology: The Cultural Perspective. – N.Y.: Wiley, 1975. – 695 p.
38. Strehlow T. G. H. Personal Monototemism in a Polytotemic Community // *Festschrift für Ad. E. Jensen*. – München: Klaus Renner Verlag, 1964. – 842 p.
39. Swanton J. R. Three factors in primitive religion // *American Anthropologist*. – 1924. – vol. XXVI. – fasc. 3.
40. Vensus A. George. Paths to the Divine: Ancient and Indian. – The Council for Research in Values and Philosophy, 2008. – 658 p.
1987. – 239 s.
8. Tokarev S. A. Rannie formi religii. – Moskva: Politizdat, 1990. – 622 s.
9. Tokarev S. A. Religiya v istorii narodov mira. – Moskva: Politizdat, 1986. – 576 s.
10. Freyd Z. Totem i tabu. – SPb.: Azbuka-klassika, 2005. – 256 s.
11. Fromm E. Psihoanaliz i religiya // *Sumerki bogov*. – Moskva: Politizdat, 1990. – 398 s.
12. Evans–Prichard E. Teorii primitivnoy religii. – Moskva: OGI, 2004. – 142 s.
13. Eylderman G. Pervobitniy kommunizm i pervobitnaya religiya. – Moskva: Bezbojnik, 1930. – 254 s.
14. Eliade M. Izbrannie sochineniya. Ocherki sravnitel'nogo religiovedeniya. – Moskva: Ladomir, 1999. – 488 s.
15. Bleeker C. J. The future task of the history of religions // *Numen*. – 1960. – vol. VII. – fasc. 2.
16. Codrington R. H. The Melanesians: Studies in their anthropology and folk-lore. – Oxford: Clarendon Press, 1891. – 419 p.
17. Dupré W. Religion in Primitive Cultures. A Study in Ethnophilosophy. – The Hague, 1975. – 366 p.
18. Durkheim E. The Elementary Forms of the Religious Life. – Glencoe, Illinois: Free Press, 1954. – 456 p.
19. Frankl V. E. Der unbewußte Gott: Psychotherapie und Religion. – München: Deutscher Taschenbuch Verlag, 1992. – 136 s.
20. Frazer J. G. Totemism and Exogamy. – London: Macmillan and co., limited, 1910. – vol. IV. – 379 p.
21. Haekel J. Kosmischer Baum und Pfahl in Mythus und Kult der Stämme Nordwestamerikas // *Wiener völkerkundliche Mitteilungen*. – 1958. – lgg. 6.
22. Haekel J. Religion // *Lehrbuch der Völkerkunde*. – Stuttgart: Ferdinand Enke, 1958. – 303 ss.
23. James E. O. Prehistoric Religion: A Study in Prehistoric Archaeology. – N.Y.: Barnes & Noble, 1962. – 300 p.
24. Lang A. The making of religion. – London, 1909. – 355 p.
25. Levi-Bruhl L. La Mythologie primitive. – Paris: Librairie Felix Alcan, 1935. – 335 p.
26. Long C. H. The West African High God: History and Religious Experience // *History of Religions*. – 1964. – fasc. 3.
27. Lowie R. H. The History of Ethnological Theory. – N.Y.: Farrar & Rinehart, 1937. – 296 p.
28. Lubbock J. The Origin of Civilization and the Primitive Condition of Man. – London: Longmans Green, 1882. – 548 p.
29. Marett R. The Tabu – Mana Formula as a Minimum Definition of Religion // *Archiv für Religionswissenschaft*. – 1909. – bd. XII.
30. Maringer J. The Gods of Prehistoric Man. – N.Y.: Knopf, 1960. – 294 p.
31. Mariscotti A. M. Die Stellung des Gewittergottes in den regionalen Pantheen der Zentralanden // *Baessler-Archiv*. – 1970. – bd. XVIII.
32. Planck M. Vorträge und Erinnerungen. – Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1949. – 380 s.
33. Schärer H. Ngaju Religion: The Conception of God among a South Borneo People. – The Hague: M. Nijhoff, 1963. – 229 p.
34. Schleiter F. Religion and Culture. – N.Y.: Columbia University Press, 1919. – 206 pp.
35. Schmidt W. The Origin and Growth of Religion: Facts and Theories. – London: Methuen, 1935. – 302 p.
36. Sharpe E. J. Comparative Religion: A History. – La Salle, Illinois: Open Court, 1986. – 341 p.
37. Spradley J. P., McCurdy D. W. Anthropology: The Cultural Perspective. – N.Y.: Wiley, 1975. – 695 p.
38. Strehlow T. G. H. Personal Monototemism in a Polytotemic Community // *Festschrift für Ad. E. Jensen*. – München: Klaus Renner Verlag, 1964. – 842 p.
39. Swanton J. R. Three factors in primitive religion // *American Anthropologist*. – 1924. – vol. XXVI. – fasc. 3.
40. Vensus A. George. Paths to the Divine: Ancient and Indian. – The Council for Research in Values and Philosophy, 2008. – 658 p.

## References

1. Alexeev V. P. Stanovlenie chelovechestva. Moskva: Politizdat, 1984. – 462 s.
2. Zaytsev A. I. Grecheskaya religiya i mifologiya. Moskva: Akademiya, 2005. – 208s.
3. Zibkovets V. F. Doreligioznaya epoha. Moskva: Izd-vo AN SSSR, 1959. – 247 s.
4. Markov G. E. Nemetskaya etnologiya. Moskva: Akademicheskii proekt; Gaudeamus, 2004. – 576 s.
5. Religii naimenee kulturnih plemen: sbornik etnograficheskikh materialov. – Moskva, Leningrad: OGIZ; Moskovskiy rabochiy, 1931. – 328 s.
6. Taylor A. B. Pervobitnaya kultura. – Moskva: Politizdat, 1989. – 573 s.
7. Teyar de Sharden P. Fenomen cheloveka. – Moskva: Nauka,

*Yudintsev O. V., student Zhytomyr military institute the name of S. P. Korolev (Ukraine, Zhytomyr), helgwork@gmail.com*

**The origin of the idea of God: between classical evolutionism and church dogma**

*The article points out the possibility of the alternative solution to the question about the genesis of the idea of God. This solution was treated by the Soviet religious*

*studies for a long time and is often ignored by the religious studies of the former Soviet states. The author emphasizes that the classical evolutionary concept of the theism origin, in the light of the recent ethnography, ethno-psychology and comparative religion information, is considered to be at least a subject of much controversy today if not mistaken.*

**Keywords:** theism, urtheismus, idea of God, primitive religion, Paleolithic Age, Supreme Being.

**Юдинцев О. В.**, курсант, Житомирський військовий інститут ім. С. П. Королева (Україна, Житомир), helgwork@gmail.com

#### Происхождение идеи Бога: между классическим эволюционизмом и церковной догмой

*В статье указывается возможность альтернативного решения вопроса генезиса идеи Бога, которое долгое время третировалось советским религиоведением и часто игнорируется религиоведением постсоветского пространства. Подчеркивается, что классическая эволюционная модель происхождения теизма в свете современных данных этнографии, этнопсихологии и компаративистского религиоведения считается сегодня если не ошибочной, то далеко не бесспорной.*

**Ключевые слова:** теизм, праотеизм, идея Бога, первобытная религия, палеолит, Высшее Существо.

\* \* \*

УДК477

**Гнідик І. І.**

аспірантка, Львівський національний університет ім. І. Франка (Україна, Львів), igyna.univer@gmail.com

#### Вплив булли “EaSemper” на становлення Греко-Католицької Церкви у США

*Проаналізовано проблеми становлення Греко-Католицької Церкви у США на початку ХХ ст. та роль булли “Easemper” (“Так завжди”) у цьому процесі. Булла вагомо обмежувала повноваження першого єпископа Сотера-Ортинського. Українські емігранти у США розпочали активну протестну акцію супроти постанов цього документу. У статті зауважено, що ці протести варто поділити на дві групи: радикальні та офіційні. До першої групи слід віднести звернення зі звинуваченням С.Ортинського та подекуди з антиватиканським спрямуванням. Друга група протестів оснований на церковному праві і збереженні вірності єпископу та Ватикану. З огляду на те, що ця тематика є малодосліджена в історіографії, приділено значну увагу порівняльній характеристиці двох видів протестів на прикладі опублікованих і неопублікованих документів. Проаналізовано наслідки протестної кампанії обох груп та їхній вплив на становлення Церкви. Підсумовано, що лише протести другої групи допомогли здобути встановлення повноправної греко-католицької дієцезії у США.*

**Ключові слова:** Церква, булла, канонічне право, греко-католики, протести, дієцезія.

У 1907 р. завдяки зусиллям митрополита Андрея Шептицького [13, р. 112; 17, р. 52; 16, р. 351; 1, с. 87] Папа Пій Х призначив монаха-василіянина Сотера Ортинського першим єпископом для українців – греко-католиків у США. Проте згідно з буллою “Easemper” від 14 червня 1907 р. він не мав повної єпископської влади, був підзвітний Апостольському делегатові у Вашингтоні та американським римо-католицьким єпископам [14, р. 45–46]. Без їхнього дозволу греко-католицький єпископ не міг здійснювати пастирську діяльність. Причини такої ситуації крилися у правовій площині і були зумовлені IV Латеранським собором (1215 р.) Згідно з його ухвалами на одній території не могло бути двох єпископських влад. Відповідно, булла “Easemper” стала серйозним випробуванням не лише для С.Ортинського, а й для ГКЦ у США і справила значний вплив на її становлення. Після оприлюднення булли 17 вересня 1907 р. українська спільнота висловила рішучий протест з приводу обмежень влади єпископа і греко-католицького духовенства. Протестна кампанія набрала значного

розмаху і ще більше поглибила протиріччя у ГКЦ у США.

Ці проблеми С.Ортинський аналізує у другому пастирському листі до греко-католицьких священників і мирян (січень 1908 р.). Він вказує причини труднощів та закликає до порозуміння і примирення галицьких закарпатських емігрантів у США. Протиріччя між ними, що покляли початок розколу простежуються з 1894 р. В їхній основі були регіональні, етнічно-національні відмінності, слабка національна свідомість та ідеологічні впливи угорського уряду [3, с. 226].

На час публікації пастирського послання пройшло понад три місяці з моменту офіційного оприлюднення булли, проте опозиційні настрої супроти неї і єпископа щораз більше зростали. Проблема полягала у тому, що частина українських емігрантів звинувачували С.Ортинського іспірації булли. Однак, єпископ одразу ж після її проголошення подав протест проти неї [10, арк. 93]. Попри всі труднощі, як це видно з його промов та пастирських листів, він мав позитивне бачення справи розвитку Греко-Католицької Церкви у США. Його стратегія полягала у внутрішньому зміцненні греко-католицької спільноти, а саме у творенні повноцінної дієцезії, подоланні непорозумін між двома гілками емігрантів і відстоюванні прав Церкви зі збереженням вірності Папі Римському. Єпископ зазначав, що працює вдається побороти всі перешкоди. З цього приводу він наголошував, що “EaSemper” не є остаточним варіантом врегулювання становища ГКЦ у США: “Греко-католицький народ не стоїть на буллі, але на Петровій скелі [...] Булла нас не залякує, бо вона не є жодним догматом віри, а лише звичайним розпорядженням, яке ставить нам перешкоду [...] Та кожний з нас знає, що всяку перешкоду можна усунути або ж обійти, якщо лише людина щиро бажає дістатися до своєї цілі” [10, арк. 89].

Натомість радикальніша частина емігрантів обрала шлях некоректних протестів, прагнучи “здобути все і відразу” методикою “[...] крику, ойкання та зивання всіх живих і навіть мертвих з гробу на допомогу” [10, арк. 89]. Єпископ радив замість цього спокійно подумати, як усунути або принаймні обійти цю перешкоду і у такому випадку “було б це діло розумне і не виставляли би самих себе на сміх і сором перед цілим світом. [...] Ми гадали, що тим криком світ заглушимо і Бог знає, що доведемо, а натомість ми як стояли, так і стоїмо під оплотом посередині дороги. Краще ті роблять, що не кричать, а спокійно і розумно беруться до праці [...]” [10, арк. 89].

Цитований уривок добре ілюструє два шляхи боротьби українських емігрантів проти обмежень, накладених буллою, тому протести проти неї доцільно розділити на дві групи. До першої варто віднести радикальні звернення, публікації у пресі, які іноді мали антиватиканське спрямування. Другу групу становлять протести офіційного характеру у стилі поваги як до єпископа, так і до Апостольського Престолу з одночасним покликанням на церковне право, яке гарантує греко-католицькій Церкві права та привілеї. До прикладу, яскравим виразом цих груп протестів є публікації двох україномовних газет у США. Першу представляє “Американський руський вісник”. Автори цього видання негативно ставилися до